

Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche

In der Alltagssprache sind wir gewöhnt, von Inquisition zu reden als einem zentral gesteuerten Unternehmen, das das gesamte Mittelalter als Konstante durchzieht. Die Inquisitionsforschung belehrt uns jedoch, daß es sehr verschiedene Inquisitionen gab, die wohl ein gemeinsames Prinzip innerer Verbindung besitzen, doch unter sich auseinanderzuhalten sind¹. Ihre Entwicklung ist kein eindimensionales Phänomen, das in gleicher Dichte und Intensität die mittelalterliche Gesellschaft umspannte. Auslösender gemeinsamer Faktor war der Umgang mit Abweichlern in Fragen und Ansichten des Glaubens. Die Abweichler von der Norm wurden als Bedrohung des Fundaments von Staat und Gesellschaft angesehen. Der Glaubensirrtum, soweit er festgelegter Rechtgläubigkeit widersprach, wurde zum strafwürdigen Verbrechen erklärt.

Die mittelalterliche Inquisition

Warum setzte sich gewaltsames Vorgehen gegenüber Abweichlern im Glauben gerade im expandierenden 13. Jahrhundert durch? Um hierauf eine Antwort zu geben, sind wir auf Vermutungen angewiesen. Gewiß gab es auch in den vorhergehenden Jahrhunderten gewaltsames Vorgehen gegenüber kirchlichen Dissidenten. Doch die Schaffung eines eigenen Rechtsinstituts der Inquisition läßt vermuten, daß die bestehenden Gerichte – zivile, bischöfliche und städtische – nicht mehr mit dem Problem der Abweichler zureckkamen. Einen verschärfenden Faktor bildete das Auftauchen von Gruppen wie die Katharer, die eine Gegenkirche und eine Gegengesellschaft darstellten – ähnlich wie die Donatisten zur Zeit Augustins.

Die Entwicklung vollzog sich in Schüben. 1162 wandten sich Leute aus Flandern, die vom französischen König und vom Erzbischof von Reims der Ketzerei beschuldigt wurden, an den in Tours weilenden Papst Alexander III. Der Papst verhörte sie streng, verurteilte sie jedoch nicht. Es sei besser, Schuldige freizulassen, als Unschuldige zu strafen. Die Kirche solle lieber zu nachsichtig sein als zu streng. Sein Nachfolger Luzius III. empfahl den Bischöfen stetige bischöfliche Ketzerinquisitionen. Innozenz III., der ein Rechtsverfahren des Inquisitionsprozesses aufstellte, riet den Bischöfen, den Anhängern der radikalen Armutsbewegung die Versöhnung zu ermöglichen. Die schärfsten Gesetze gegen Ketzerei er-

ließ Kaiser Friedrich II. (1194–1250), zunächst in der Romagna, dann in Sizilien, zuletzt im ganzen Reichsgebiet. In der Verschärfung und Zentralisierung folgten ihm die Päpste. 1232 übertrug Gregor IX. die Ketzerinquisition den neuen Bettelorden, zumeist den Dominikanern. Sie verfaßten Lehr- und Handbücher für das Prozeßverfahren und gaben auf höchstem juristischen Niveau der Zeit Ratschläge zur Bekämpfung der Häresien.

Verhängnisvoll wirkte sich die Konstitution „Ad extirpandam“ Innozenz IV. von 1252 aus. Sie ermächtigte die Inquisitoren, durch die weltliche Obrigkeit die Folter anwenden zu lassen: Folterbank, brennende Kohlen, Wippgalgen. Die seelische Folter der Angeklagten gehörte zum gängigen Ablauf des Prozesses. Kam es zu einem Todesurteil, so wurde der Verurteilte von den kirchlichen Instanzen dem weltlichen Arm überlassen mit der Bitte, die staatlichen Organe möchten sein Leben schonen. Oft war diese Bitte eine grauenvolle Fiktion, da diejenigen, die sich weigerten, die Todesstrafe zu vollziehen, der Exkommunikation und der Häresieanklage verfallen konnten.

Was anfänglich ein Instrument der Rechtskultur war und einer Lynchjustiz, wie sie zu gewissen Zeiten vorkam, ein geordnetes Rechtsverfahren entgegenstzte, verkam zu einem Instrument des Gewissenszwangs. Zur Korruption des Verfahrens trug bei, daß der Verdächtige kein Anrecht auf einen Verteidiger hatte, der ihm normalerweise vor anderen Gerichten zustand. Alle Phasen des Prozesses wurden geheimgehalten. Das ist eine Gemeinsamkeit aller Inquisitionen, so verschieden sie auch sonst gewesen sein mögen.

Rechtsgrundlage für das Verfahren gegen Abweichler in Glaubensfragen bildete die Erneuerung der spätromischen Ketzergesetze Kaiser Justinians aus dem 5. und 6. Jahrhundert, auf welche das 12. Jahrhundert zurückgriff. Sie erklärten Ketzerrei zu einem Majestätsverbrechen. Das „quo magis“-Argument – wenn schon das Geringere, dann erst recht das Größere –, das in manchen Bereichen des mittelalterlichen Lebens eine wichtige Rolle spielte, wurde ins Spiel gebracht: Ketzerrei müsse als Beleidigung der himmlischen Majestät Christi stärker als Majestätsbeleidigung eines irdischen Königs ins Gewicht fallen. Wenn Falschmünzer streng bestraft würden, müßten diejenigen noch strenger zur Rechenschaft gezogen werden, die Falschmünzerei der höchsten Güter betrieben. Thomas von Aquin verurteilte die Anwendung von Gewalt gegenüber Juden und Heiden, betonte jedoch den Unterschied zwischen jenen und den Häretikern. Gegen letztere sei Gewalt ein legitimes Mittel, denn es handle sich bei ihnen um Getaufte, die ihre Religion verleugneten. In einer Zeit, in der der Glaube als das höchste aller Güter galt, war Glaubensleugnung das schlimmste aller Verbrechen, das nur durch den Tod ge- sühnt werden könne².

Das konventionelle Bild des Inquisitors ist das eines rasenden Bluthundes, der möglichst viele auf den Scheiterhaufen bringen wollte. Konrad von Marburg, der Beichtvater der hl. Elisabeth von Thüringen, der 1231 erschlagen wurde, paßt in

dieses Bild; ebenso Robert Le Bougre aus der Provence, ein konvertierter Katharer, der zwischen 1232 und 1239 nach einer Massenverurteilung mehrere hundert Häretiker verbrennen ließ. Doch besteht Übereinstimmung in der neueren Forschung, daß die Mehrheit der Inquisitoren gewissenhaft persuasiv vorging. Es verhält sich auch nicht so, daß alle, die der Inquisition denunziert wurden, nicht mehr von ihr loskamen. Im Verhältnis zu anderen Tribunalen der Zeit fällt die Inquisition weniger Todesurteile.

Auf 306 Inquisitionsurteile, die in Toulouse zwischen 1245 und 1257 gesprochen wurden, entfallen 21 Todesurteile. Von den 636 Prozessen, die der Inquisitor Bernard Gui führte, endeten 6,3 Prozent mit der Verurteilung zum Scheiterhafen³. Nicht selten versuchten die Inquisitoren die Angeklagten zu retten durch Gefängnisstrafen oder Güterkonfiskation. Die Anwendung der Folter war keineswegs die Regel. Mitunter bestand die Folter in der Verordnung von Fasten und in schlechter Unterbringung in Gefängnissen. Der Rechtshistoriker Albert Erler behauptet sogar: „Die Todesopfer der Inquisition bleiben weit zurück hinter den massenhaften Fällen der Endura, der Selbstentleibung der Katharer durch den selbstgewählten Hungertod.“⁴

Im Spätmittelalter, etwa seit dem Ende des 14. Jahrhunderts, verloren die vorher so starken Ketzerguppen an Bedeutung. In der Folge büßten im Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation die Inquisitionsgerichte ihre Bedeutung ein. Ihre Befugnisse gingen an die regulären weltlichen Gerichte über. Vor diesen Gerichten, nicht vor den Inquisitionstribunalen, wurden die Hexenprozesse geführt. Ihre Opfer – etwa 50 000 bis 80 000, nach anderen Schätzungen 100 000 – betrugten ein Mehrfaches der Opfer aller Inquisitionsprozesse, die spanischen inbegriffen⁵.

Geographische Schwerpunkte der päpstlichen mittelalterlichen Inquisition waren Südfrankreich und Norditalien. England, das so sehr den Mythos der spanischen Inquisition politisch auszumünzen verstand, kannte praktisch keine Inquisition. Es blieb scheinbar eine Insel der Rechtgläubigen. Auch im 16. Jahrhundert, als es zu Verfolgungswellen gegen Katholiken und von Katholiken gegen Erastianer (Verfechter des Staatskirchentums) kam, entwickelte sich in England keine Inquisition. Rechtsgrundlagen zu scharfem Vorgehen gegenüber mißliebigen Abweichlern fanden sich doch. Man wickelte auf Anklagen wie Blasphemie oder Verrat an König und Nation aus.

Erstaunen mag, daß die Ketzergesetzgebung in England, wie sie in der Regierungszeit Mary Tudors (1553–1558), „Bloody Mary“ genannt, gegen die staatskirchliche Richtung zur Anwendung kam und die Märtyrer der anglikanischen Kirche schuf, auf den 20 Jahre zuvor hingerichteten Lordkanzler Thomas Morus zurückging. Morus stand ganz in der klassischen mittelalterlichen Tradition, die Häresie als strafwürdiges Delikt ansah⁶.

Die spanische Inquisition

In der öffentlichen Meinung hat die spanische Inquisitionspraxis das Bild dieses Tribunals entscheidend bestimmt⁷. Die Anfänge sind uneinheitlich. Während die Königreiche Aragon und Katalonien im Mittelalter eine eher moderate Inquisitionsaktivität verzeichneten, gab es in Kastilien keine Inquisitionstribunale. Das änderte sich mit der politischen Einigung unter Ferdinand von Aragon und Isabella von Kastilien im ausgehenden 15. Jahrhundert. Die katholischen Könige schufen eine neue staatlich-monarchische Inquisition, die als politisches Instrument religiös-gesellschaftlicher Disziplinierung gelten sollte. Spanien hatte im Mittelalter die für Europa einmalige Situation, daß dort große und gesetzlich geschützte Minderheiten von Juden und Muslimen mit den Christen zusammenlebten.

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts brach dieses Nebeneinander der Kulturen zusammen. Pogrome gegen jüdische Gemeinden zwangen viele Juden zum Übertritt zum Christentum. Sie galten dann als „conversos“ oder „marranos“. Viele „conversos“ blieben dem angestammten Glauben treu und praktizierten im geheimen jüdisches Brauchtum. Öffentliche Institutionen wie Stadtgemeinden und Universitäten schlossen die „conversos“ auf Grund einer Theorie der Reinerhaltung des Blutes – „limpieza de sangre“ – von ihrer Mitgliedschaft aus. 1478 erbat Isabella die Katholische vom Papst eine eigene Institution, um gegen die judaisierenden „conversos“ vorzugehen. Sixtus IV. willigte ein – etwas übereilt, denn als die „conversos“ sich bei ihm beschwerten, versuchte er vergeblich, die Kontrolle zurückzugewinnen: Die Gerichte seien nicht vom Eifer für den wahren Glauben, sondern von der Gier nach Reichtum getrieben.

Die Inquisition, die mit päpstlicher Vollmacht ins Leben gerufen wurde, entwickelte sich zwar als kirchliches Gericht, sie blieb aber in allen Elementen ein Organ der spanischen Krone. Appelle nach Rom waren ausgeschlossen. Der Papst hatte keinen Einfluß bei der Ernennung der Inquisitoren. Nur in den Anfängen waren diese Dominikaner, später rechtskundige Kleriker oder Laien. Inhaltlich erstreckte sich die Kompetenz der spanischen Inquisition über Glaubens- und Sittenfragen hinaus. Als Kontrollinstanz überwachte sie das tägliche Leben.

Die spanische Inquisition war grausamer als die mittelalterliche. Ihren Höhepunkt erreichte sie um die Wende zum 16. Jahrhundert. Pulgar, der Sekretär Isabellas, schätzte, daß die spanischen Inquisitionsgerichte bis 1490 2000 Menschen verbrannt und 15 000 „rekonziliert“ haben (wie es im Sprachgebrauch hieß). 99 Prozent der Opfer waren jüdischer Herkunft. 1492 wurden die Juden vertrieben⁸. Um 1520 wandte sich die Verfolgung gegen die Morisken, die zum Christentum konvertierten Muslime, später gegen die Anhänger des Erasmus und Sympathisanten der Reformation, die teilweise unter den vagen Begriff der „alumbrados“ (Illuminierte) fielen. Gegen Mitte des Jahrhunderts verlagerte sich die Tätigkeit der Inquisitionstribunale auf die Überwachung gesellschaftlichen

Wohlverhaltens vor allem nach den neuen Maßstäben, die das Konzil von Trient (1548–1563) gesetzt hatte. Jetzt gehörten überwiegend einfache Leute der Mittelschicht zur Kundschaft der Tribunale. Sie waren gute katholische Christen, kamen aber mit den neuen tridentinischen Normen nicht zurecht oder ließen sich Zeit, die neuen Normen zu befolgen⁹.

Die Aktivitäten der spanischen Inquisition vollziehen sich in Wellengängen: Höhepunkte des Tribunals von Toledo sind die Jahre 1483 bis 1525/30 gegen die Marranen, 1525 bis 1560/70 Stabilisierung und allgemeines Klima der Verdächtigungen, 1560/70 bis 1620/30 Konsolidierung der tridentinischen Normen und vereinzeltes Vorgehen gegen Morisken und Juden, 1690/1700 neuer Zyklus mit vermehrter antijüdischer Stoßrichtung wegen der Ausweisung der portugiesischen Juden, Prozesse wegen „limpieza de sangre“, schließlich Niedergang im 19. Jahrhundert. Auffallendste rituelle Besonderheit waren die Umzüge, Auto-da-fés, bei denen die Reinheit des Glaubens proklamiert wurde und die mit Abschwörungen, Hinrichtungen oder mit Verbrennung einer Puppe ihren Abschluß fanden. Im späten 18. Jahrhundert gab es nur vier Hinrichtungen mit Auto-da-fés.

Als die Franzosen Spanien besetzten, hoben sie die Inquisition auf. Nach dem napoleonisch-französischen Zwischenspiel führten die Spanier sie wieder ein. So sehr gehörten die Auto-da-fés zur Beschwörung spanischer Identität und christlicher Heilsgewißheit, daß man trotz Opposition in Intellektuellenkreisen daran festhielt. Die Zugehörigkeit zu einem katholischen Volk verbürgt Heilsgewißheit – lautete ein spanisches Diktum. Erst 1834 wurde die Inquisition in Spanien definitiv abgeschafft.

Die spanische Inquisition war der einzige Gerichtshof, der alle Beschuldigten, welchen Ranges oder Standes sie auch waren, vor sein Tribunal ziehen konnte. Ignatius von Loyola und Teresa von Avila zum Beispiel wurden bespitzelt und überwacht. Erzbischof Bartolomé de Carranza von Toledo (1503–1576) wurde nach einem langwierigen Verfahren festgenommen und starb im Gefängnis. Es besteht kein Zweifel, daß im Ausbau ihres gesellschaftlichen Kontrollsystems die spanische Inquisition totalitäre Züge angenommen hat.

Im Vergleich zur spanischen Inquisition nimmt die von Papst Paul III. 1542 eingeführte Römische Inquisition zur Abwehr lutherisch-protestantischer Infiltration in Italien sich eher als fortschrittliches modernes Rechtsinstitut aus¹⁰. Als Kongregation des Heiligen Offiziums war sie nur dem Papst gegenüber verantwortlich und hatte Jurisdiktionsgewalt über den katholischen Erdkreis. Die Römische Inquisition war im Verhältnis die mildeste aller Inquisitionen. Sie fällte nur wenige Todesurteile. Der berühmteste Prozeß, den sie führte, war der gegen Galileo Galilei¹¹. Seit dem 18. Jahrhundert blieb sie auf innerkirchliche Auseinandersetzungen beschränkt. 1965 wurde sie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgelöst.

Die Inquisition als Code-Wort und seine Nützlichkeit

Im Kollektivgedächtnis der Menschheit hat sich die Erinnerung an die spanische Inquisition am stärksten eingeprägt und gewissermaßen alle anderen Inquisitionen überlagert. Inquisition wurde zu einem Referenzbegriff, zu einem Code-Wort für die Unterdrückung religiöser Wahrheit und politischer Freiheit. Viele, die sich über sonst nichts einigen konnten, verständigten sich über die Inquisition als verabscheugwürdigste Einrichtung, die das christliche Abendland hervorgebracht habe. Im 17. Jahrhundert formulierte der Theologe und Frühaufklärer Pierre Bayle: „Das Inquisitionstribunal ist das infernalste und beschämendste Instrument zur Behauptung der eigenen Macht, das der menschliche Geist ausgeheckt hat.“¹² Der Niedergang Spaniens im 17. und 18. Jahrhundert lieferte den vermeintlich schlagenden Beweis, daß ein Land verfallen mußte, in dem die Inquisition sich zu einem allgegenwärtigen Herrschaftsinstrument entfaltet hatte.

Inquisition wurde zu einer Art Universalexplikator für alles Negative, das mit Spanien in Verbindung gebracht werden konnte. Der spanische Historiker Menéndez y Pelayo (1856–1912) ironisierte die standardisierte „schwarze Legende“: „Warum gab es in Spanien keinen Gewerbefleiß? Wegen der Inquisition. Warum gibt es in Spanien Stierkämpfe? Wegen der Inquisition. Warum halten die Spanier ihre Siesta ab? Wegen der Inquisition.“

Nun aber hatte Spanien im 16. Jahrhundert – zu einer Zeit, als die Inquisition am stärksten ausgebaut war – sein großes Jahrhundert, den „siglo de oro“: eine Hochblüte in der Kunst, im Rechtsdenken, in der Religion und der Politik. Es stellt sich deshalb die Frage, warum ein solcher Negativmythos überhaupt entstehen konnte. An seiner Entstehung haben mitgewirkt: das Legitimationsbedürfnis der Protestant, Vorläufer für ihre Kirchlichkeit zu suchen; dann das Ringen der Niederlande um religiöse Duldung und nationale Freiheit und schließlich die vorwiegend von England aus betriebene Propaganda gegen Spanien im Kampf um die Vorherrschaft in der Weltpolitik.

Für die Protestant war Spanien die katholische Vormacht, d. h. dasjenige Land, das die stärksten Mittel gegen den Protestantismus einsetzen konnte und dies auch tat. Ein drastisches Mittel der Abwehr, das Kirche und Staat bereits im Mittelalter gegen Abweichler im Glauben eingesetzt hatten, war die Inquisition. Das protestantische Geschichtsbild, das nach Vorläufern der reformatorischen Lehre in der Kirchengeschichte suchte, fand diese in den Häretikern und Ketzern des Mittelalters. Der Protestantismus identifizierte sich mit den Opfern früherer Inquisitionen und sah in ihnen die geheime und wahre Kirche.

Die katholische Polemik der Zeit bestätigt dies. Für sie waren die Protestant die alten Häretiker. Die neue Lehre, wie die Katholiken sie bezeichneten, wollte ja gar nicht neu sein, sondern alt und möglichst eng mit der Kirche der Apostel verbunden. Die Verbindung schufen diejenigen, die in der Auseinandersetzung

mit der korrupten Papstkirche für ihren Glauben das Leben hingegeben hatten. Es begann eine Auseinandersetzung um die rechte Erinnerung, ein Streit um die Martyrologien. Die Märtyrer für das wahre und reine Evangelium wurden in direkte Verbindung mit den Märtyrern der Frühzeit gebracht, die Verfolger des 16. Jahrhunderts, obwohl Christen, den heidnischen Verfolgern der römischen Kaiserzeit gleichgesetzt. Flaccius Illyricus (1520–1575), der erste protestantische Kirchenhistoriker, stellte die herkömmliche katholische Kirchengeschichtsschreibung auf den Kopf, indem er die Häretiker zu Exponenten der wahren, verborgenen Kirche erklärte. 1556 erschien sein Katalog der Zeugen der Wahrheit.

In England, wo beide konfessionellen Richtungen, die römisch-katholische und die anglo-protestantische Kirche, Opfer zu beklagen hatten, schrieb John Fox sein „Book of martyrs“ (1563), einen Klassiker protestantischer Heiligenverehrung, dessen späteren Auflagen eine Ikonographie der Martyrien beigefügt wurde. Die Inquisition wurde so zum Sammelbegriff für die Agenten der Verfolgung. Seit 1550 werden die Dominikaner als Anreger der Verfolgung haftbar gemacht: Sie würden jetzt den spanischen König Philipp II. umgarnen und betrügen, wie sie bereits im Mittelalter Papst Gregor IX., der sie mit der Durchführung der Inquisition beauftragt hatte, getäuscht hätten.

Für Kritiker, Neider und Verleumder brauchte Spanien nicht zu sorgen, als es auf dem Zenit seiner Macht stand. In Italien hatte die spanisch-aragonesische Verwaltung sich nicht nur Freunde gemacht. In Rom selber wurde den Spaniern ganz allgemein vorgeworfen, sie seien Juden oder Islamisten. Der Borgia-Papst Alexander VI. zum Beispiel galt für manchen als beschnittener Marrane. Es waren aber auch Spanier, die durch ihre Kritik an spanischen Zuständen zur Verfestigung des Negativbildes, zur berühmten schwarzen Legende, beitragen. 1556 veröffentlichte Bartolomé de Las Casas, der große Kritiker der spanischen Eroberung Amerikas, seine „Brevissima relación de la destrucción de las Indias“. Diese Schrift sollte auf Jahrhunderte hinaus der antispanischen englischen Propaganda erstklassiges Belastungsmaterial liefern, um von den Defiziten der eigenen Kolonialpolitik abzulenken.

Stärkere emotionale Wirkung hatte das 1567 in Heidelberg veröffentlichte Werk „Etliche entdeckte unnd öffentlich an tag gebrachte Ränck und Practiken der Heiligen Hispanischen Inquisition“. Unter dem Pseudonym Reginald Gonzalvus Montanus – der Verfasser wurde erst vor einigen Jahrzehnten identifiziert – verbarg sich Antonio del Corro, Verwandter eines Inquisitors und ehemaliger Mönch des Klosters St. Isidor in Sevilla, der in die Niederlande geflüchtet war¹³. Montanus lässt ein imaginäres Opfer durch alle Stationen seiner Pein mit der Inquisition ziehen, so daß der Leser sich angesichts der lebendig ausgemalten Torturen mit dem Opfer identifizieren kann. Das auf Insider-Kenntnissen beruhende Werk schließt mit der Darstellung von zwölf Einzelschicksalen, die als fromme Märtyrer Christi vorgestellt werden. Das in lateinischer Sprache geschriebene

Original wurde bald ins Englische, Holländische, Französische und Deutsche übersetzt und vielfach aufgelegt.

Teile der Beschreibung sind exakt, das Bild des Inquisitors, seiner Mitarbeiter und der Prozedur ist jedoch überzeichnet. Als Horrorbild erfüllte es seinen Zweck und gab auch Katholiken wie zum Beispiel in Frankreich die Möglichkeit, an der antispanischen Fronde teilzunehmen. Obwohl Frankreich, England und auch die Niederlande mit dem Problem der Dissidenten fertig werden mußten und ihre eigenen Repressionsinstrumente entwickelt hatten, die formal nicht der Inquisition zuzurechnen sind, stimmten sie in der Negativzeichnung Spaniens überein. Spanien verkörperte die Inquisition und galt deshalb als Inkarnation des Antichristen.

Bereits das Gerücht, daß die Spanier in den Niederlanden die Inquisition einführen wollten, führte dort zu einer Panik. Briefe mit diesbezüglichen Anspielungen wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts als gezielte Fälschungen entlarvt. Es gab sogar Pamphlete, die die Inquisition der Anzettelung der Unruhen in den Niederlanden beschuldigten, um Philipp II. zu nötigen, mit Gewalt gegen seine getreuen Untertanen vorzugehen. Hier vollzog sich eine Akzentverschiebung in der Ausbildung des Inquisitionsmythos, die seine Übernahme in der Aufklärung vorbereitete. Neben der Unterdrückung der religiösen Freiheit – das 16. Jahrhundert sprach noch von der Repression des wahren Evangeliums – wird die Inquisition jetzt zur Chiffre für die Unterdrückung der politisch-nationalen Freiheitsbewegung. In der „Geschichte der Reformation in den Niederlanden“ von Gerhard Brandt (1626–1685), die 1671 zu erscheinen begann und 1719 ins Englische übersetzt wurde, ist diese Amalgamierung historiographisch vollzogen.

Von den vielen Inquisitionen zur Erfindung der Inquisition

Im 17. und 18. Jahrhundert beflogelte der Mythos der Inquisition neue Generationen von Intellektuellen. Für die Aufklärer und Philosophen ist die religiöse Wahrheit nicht in sich evident und logisch gewiß. Die Berufung auf Wahrheit, d. h. auf theoretisch-theologische Spekulationen, die vorgeben, diese Wahrheit auszusagen, läßt sich für sie nicht mehr nachvollziehen. Wie konnte man wegen spekulativer Meinungsverschiedenheiten einen Menschen auf dem Scheiterhaufen rösten! Das erhabene Dogma, das diese Wahrheit umschließen und zum Ausdruck bringen sollte, wurde nunmehr als eigentlicher Auslöser der Gewaltmaßnahmen verdächtigt. Als Katalysator spielte das Schreckgespenst der Inquisition eine prominente Rolle, um alle heterogenen Ansätze zu Duldung und Toleranz zusammenzuschweißen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts war auch der Protestantismus wie die katholische Kirche universal geworden. Nicht die großen Richtungen im Protestantis-

mus (Luther, Zwingli, Calvin) haben auf gegenseitige Toleranz hingearbeitet, sondern die kleineren, sektiererischen Bewegungen. Der aus Glaubensgründen von Trient nach England geflüchtete Jakob Acontius sah im Jahr 1565 in der Verfolgung Andersgläubiger ein Strategem Satans. 40 Jahre zuvor hatte der Täufer Johann Baptist Hubmaier das theologische Problem der Inquisition auf den Punkt gebracht:

„Die Inquisitoren sind die größten Häretiker von allen, weil sie gegen die Lehre und das Beispiel Christi Häretiker zum Feuer verurteilen und vor der Ernte die gute Saat mit dem Unkraut ausreißen. Denn Christus kam nicht um zu metzgern, zu zerstören und zu verbrennen, sondern daß alle, die leben, das Leben in Fülle besitzen.“¹⁴

Es liegt ganz auf dieser Linie, daß der erste Inquisitionshistoriker, der sich nicht nur auf die Denunzierung der katholischen Verfolger beschränkte, ein holländischer Remonstrant war. Philipp von Limborch (1633–1712) sah das Problem darin, daß die Richter in Glaubensfragen sich an die Stelle Gottes setzten. Er urteilte strenger über das Genf Calvins als über Rom und lehnte jede staatliche und kirchliche Repression Andersgläubiger ab. Der aus Frankreich nach den Niederlanden geflüchtete Philosoph und Theologe Pierre Bayle (1647–1706) identifizierte mit der Inquisition jedwede Verfolgung wegen abweichender religiöser Anschaulungen, nicht mehr nur die spanische und römische. Der Staat habe sich nicht in die Gewissensfragen des einzelnen einzumischen. Verfolgung wegen Glaubensanschauungen sei nicht vereinbar mit dem Christentum. Nur dann sei der bürgerliche Friede gefährdet, wenn dogmatisches Christentum sich die weltliche Macht dienstbar mache oder wenn die weltliche Macht politische Ambitionen mit Festlegungen dogmatischen Christentums verbräme.

Der französische Staatsphilosoph Montesquieu (1689–1755) polemisierte in vielfältiger Form gegen religiöse Verfolgung und Inquisition. Die Wurzeln sah er zutreffend in der spätromischen Gesetzgebung des Justinianischen Corpus Civilis im 6. Jahrhundert. Die Gesetzgebung Justiniens mit seiner Einsetzung von speziellen Inquisitoren, die keinen Denunzianten und keine Zeugen zu nennen brauchten, war für ihn das Muster der Inquisitionstribunale, auf die das Mittelalter zurückgegriffen hatte. Montesquieu selber hielt das Wirken der Inquisition in Spanien und Portugal für weniger gefährlich als das Aufkommen neuer Religionszwänge in seiner Zeit – Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685, Ausweisung der Salzburger Protestanten 1731 –, so daß der alte Kontinent zum „Europa der Inquisition“ werden könnte.

Die grundsätzliche Ablehnung der Inquisition wurde verstärkt durch Reiseberichte, die das Atmosphärische der Inquisitionstribunale beschrieben: Madame d'Aulnoys „Relation d'un voyage en Espagne“ (1691) und Charles Dellons „Relation de l'inquisition de Goa“ erlebten zahlreiche Auflagen. In den „Lettres Persanes“ läßt Montesquieu einen Perser durch Europa reisen, dem er seine Reform-

vorstellungen, aber auch die Kritik an den inneren Widersprüchen der Inquisitionsmethoden in den Mund legte.

Voltaire hat in einer ersten Phase die Inquisition mehr von einer satirischen Seite her angegriffen. Im „Candide“ (1759) lässt er den Großinquisitor mit einer Mätresse auftreten, die dieser mit einem jüdischen Kaufmann teilt. Nach 1761 ging er stärker auf grundsätzliche Fragen ein und verurteilte jegliche Verfolgung aus Glaubensgründen. Besonders berührt hatte ihn die Hinrichtung des Jesuiten und Brasiliensissionars Gabriel Malagrida am 20. September 1761, den der autoritäre Marquis de Pombal nach seiner antizipierten Aufhebung des Jesuitenordens der portugiesischen Inquisition übergeben hatte.

Die religiös motivierte Kritik, die der Protestantismus im 16. Jahrhundert an der Inquisition geübt hatte, wandelte sich jetzt zur vernunftgemäßen. Cesare Beccaria (1738–1794) benützte sie, um sie in seine Vorschläge zur Reform des Strafrechtes einzubauen, und holte zu einer grundsätzlichen Verurteilung der Inquisition aus, die einem sachgemäßen Rechtsempfinden Hohn spreche (1764). Auch Blasphemie und Beleidigungen Gottes könnten nicht durch die kruden Methoden geahndet werden, wie die Inquisition sie benutzte.

In Bayern kritisierte der kurfürstliche Beamte Andreas Zaupser (1748–1795) in seinen Briefen über die Macht der Kirche und des Papstes grundsätzlich das Strafrecht der Kirche und erklärte die Inquisition zum ärgerlichsten Tribunal, das es je gegeben habe. Zaupser schrieb eine Ode an die Inquisition, die in ihrem ersten Teil einen Angriff, in ihrem zweiten ein Plädoyer für Toleranz darstellte.

Was Pierre Bayle eingeleitet hatte, war nun universalisiert: Für die Philosophen der Aufklärung ist die Inquisition nicht mehr in Spanien, Rom oder Portugal zu Hause. Sie ist überall dort, wo Menschen ihrer Glaubensüberzeugung wegen verfolgt werden, unter welchem Vorwand oder unter wessen Namen auch immer. Die Inquisition ist zu einem völlig säkularisierten Mythos geworden, der seine protestantischen und antispanischen Ursprünge abgestreift hat. Als Victor Hugo 1859 sein Glaubensbuch, die „Légende des siècles“, schrieb, in dem er trotz aller Rückfälle in der Menschheitsgeschichte seinen Glauben an den unaufhörlichen Fortschritt der Menschheit bekannte, erfand er auch die literarische Figur des ungetauften Vulkans Momotombo in Nicaragua. Eigentlich hätte diesem die Botschaft des Christentums und dessen den Menschen zugewandte Gott besser gefallen als die blutrünstigen, Menschenopfer verlangenden einheimischen Götter. Doch nachdem Momotombo den Brandgeruch der Auto-da-fés in Nicaragua und Lima gerochen und beinahe daran erstickt war, sagte er: „Ich habe den Gott dieser Fremden aus der Nähe erlebt und gesagt: Es lohnt sich nicht, zu konvertieren.“¹⁵

Hatte man im 16. Jahrhundert die Schrecken der Inquisition in Martyrologien festgehalten, so gesellten sich im 18. Jahrhundert neben der Reiseliteratur Erlebnisberichte von entflohenen Häftlingen dazu. Das konnten protestantische Kauf-

leute sein, die von der Inquisition entführt worden waren, oder ehemalige Priester, die mit Enthüllungsliteratur aufwarteten. Ein populärer Erlebnisbericht war derjenige des bereits erwähnten französischen Arztes Charles Dellon, der es in Goa mit der Inquisition zu tun bekam. Der dreibändige „Master-key“ des Anthony Gavin von 1726 (englische Fassung 1729), ein Klassiker des Genus, wurde in zahlreichen Übersetzungen und Auszügen bis weit ins 19. Jahrhundert vertrieben. Manche dieser Werke waren schlichte Fiktion. Sie bereiteten einer anderen Literaturgattung den Weg, die nichts anderes bezweckte, als im Ausmalen der Inquisition der Phantasie freien Lauf zu lassen: so zum Beispiel die Erzählung vom Inquisitor, der sich einen Harem von 60 Frauen hielt.

Viel freier noch ging man in der im 17. Jahrhundert aufkommenden Ikonographie mit der Darstellung der Inquisition um. Hatte seinerzeit die Renaissance die Leiden der frühchristlichen Märtyrer benutzt, um nackte Körper darstellen zu können, so gewinnt man bei den Inquisitionsdarstellungen den Eindruck, daß sadistische Neigungen freien Auslauf hatten. Die „schamlose Tortur nackter Frauen wider alle Menschlichkeit“, wie es in einem Untertitel hieß, gab Menschenfreunden eine vorzügliche Gelegenheit, in den Garten der Lüste einzudringen. Doch gab es auch anderes. In den verschiedenen Zyklen, in denen Francisco de Goya die Inquisition thematisiert, vermittelt die Darstellung menschliche Ängste, irrationales Grauen und erschreckende Unmenschlichkeit in einer Intensität, die kein anderer Maler oder Schriftsteller je erreicht hat – höchstens vielleicht Edgar Allan Poe (*The pit and the pendulum*, 1843). Der Historienmalerei des 19. Jahrhunderts war das Sujet Inquisition durchaus willkommen; sie kam aber auch durch Beigabe von Farben über die konventionelle Eindimensionalität kaum hinaus.

Je weiter man sich von der realen Inquisition und den Zeiten ihrer Wirksamkeit entfernte, desto zahlreicher blühten Mythen über die Inquisition. Der amerikanische Forscher Edward Peters, der als erster in einer zusammenhängenden und gut belegten Studie die Instrumentalisierung der Inquisition erforscht hat, schreibt:

„In jenen Jahrhunderten, als die Inquisitionen sich abschwächten und sogar verschwanden, brachten Schriftsteller und Künstler Lesern und Schaulustigen die Inquisition in einer so breiten und schreck-einflößenden Dimension zur Kenntnis, wie keine literarische Polemik oder das ausführlichste aller Geschichtswerke es zustande gebracht hätte. In ihrem Werk gewann der Mythos eine so unmittelbare und eindrückliche Gegenwart, die seine Rolle in religiöser, politischer und philosophisch-weltanschaulicher Auseinandersetzung ungemein stärkte.“¹⁶

Zwei Inquisitionsbilder, die geschichtliche Wirklichkeit mit literarischer Fiktion verbinden und eine außergewöhnliche Nachwirkung hatten, seien erwähnt: Schillers „Don Carlos“ und der Großinquisitor in „Die Brüder Karamasow“ von Dostojewskij. Im Bild von Don Carlos, dem früh verstorbenen Sohn Philipps II., verband sich die Abscheu vor der Inquisition – in sublimer Weise personifiziert in der Gestalt des Königs – mit der Dramatik des niederländischen Freiheitskampfs: Der Vater übergibt den Sohn der Inquisition wegen dessen Sympathie für

die Sache der freiheitlichen Niederländer. Eine Petition niederländischer Flüchtlinge an den Augsburger Reichstag 1570 und krude Anschuldigungen des Wilhelm von Oranien standen am Anfang dieses Gerüchts, das Abscheu mit idealistischer Propaganda verband: Der Vater als Tyrann tötet den eigenen Sohn und potentiellen Befreier. Er begeht so den Doppelmord am Sohn und an der politischen Freiheit. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein war dieser Stoff beliebt und beschäftigte seriöse Historiker.

Dostojewskijs „Großinquisitor“, auf dessen literarischen und thematischen Charakter hier nicht eingegangen wird, hat ein bestimmtes Bild des Großinquisitors Torquemada gezeichnet, das in vielen Varianten Eingang in Literatur und Kunst gefunden hat. Einzuordnen ist dieses Porträt in Dostojewskijs Ablehnung des Westens und der römischen Ausprägung des lateinischen Christentums: Römischer Katholizismus schuf Europa, römisch-katholisches Europa gebar den Sozialismus, der Sozialismus den Atheismus. Die Zukunft wahren Christentums liege in der Frömmigkeit und der Leidensfähigkeit des einfachen russischen Volkes und des Mönchtums.

In der Flut der Literatur, die im 19. Jahrhundert die Inquisition thematisierte, erreichte kein Werk die kritische Schärfe und den messianischen Anspruch Dostojewskijs. Hingegen haben wir wuchernde Inquisitorentypologien in allen möglichen Variationen. Es gibt die „wahren“ Geschichten über den gnadenlosen Inquisitor, der sich an den Qualen seiner Opfer weidet. Der erotisch-sadistische Inquisitor verband Grausamkeit mit sexueller Begierde. Als Ikone der Ungerechtigkeit entfaltet ein anderer seine verhängnisvolle Wirksamkeit. Nicht zu kurz gerät die Sentimentalisierung des Themas. Im Martyriologium der Wissenschaft nehmen zwei so verschiedene Persönlichkeiten, die ihre Probleme mit der Inquisition hatten, wie der kirchentreue Galileo Galilei und der rebellische, aus dem Dominikanerorden ausgetretene Philosoph Giordano Bruno, die ersten Ränge ein¹⁷.

Nach dem Holocaust: Die Inquisition hat als Chiffre für das Böse ausgedient

Inquisition war somit zu einem Schlüsselbegriff geworden, vielseitig verwendbar, stets verbunden mit der Stigmatisierung der katholischen Kirche. In der antiklerikalen Propaganda in Frankreich, die seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts die französische Linke mit der liberalen Bourgeoisie verband, besaß der Begriff eine integrierende Kraft. Zwar geht René Rémond in seiner Geschichte des Antiklerikalismus kaum auf die Inquisition ein, weil er auf eine Überfülle anderen Materials zurückgreifen kann¹⁸. Doch wäre es interessant, einmal in der Vulgärliteratur des 20. Jahrhunderts dem Gebrauch des Topos der Inquisition nachzugehen. Er besitzt bis heute eine unverwüstliche Assoziationskraft, die jede ernst-

hafte wissenschaftliche Erforschung ihres Kontextes und ihrer Modalitäten als apologetische Verniedlichung zurückweist¹⁹. Kein französischer Antiklerikaler, kein Nazi und kein Kommunist²⁰ ließen sich die Gelegenheit entgehen, beim Erwähnen der Inquisition summarisch anklagend die katholische Kirche haftbar zu machen – und das mit größter Seelenruhe.

1995 brachte der Ahrimann-Verlag in Freiburg im Breisgau als Band 1 einer Reihe „Unerwünschter Bücher zur Kirchengeschichte“ das Werk „Ketzer – Hexen – Inquisition“ heraus. Sein Verfasser ist das russische Akademiemitglied Josif L. Grigulevic. Die erste deutsche Übersetzung des Werkes erschien 1978 im ostdeutschen Akademieverlag und ist ein übles Machwerk. Nach strengster marxistischer Dogmatik bezeichnet es die Inquisition als das natürliche Produkt feudalistisch-kapitalistischer Gesellschaft, deren ideologischer Exponent die katholische Kirche sei. Die Parallelisierung der Greuel der Inquisition mit denjenigen des Faschismus ist für den Autor und seinen deutschen Herausgeber Hoevel selbstverständlich. Sie wird problemlos und ohne Skrupel angewandt. Ein einziger, dazu noch in Klammern gesetzter Satz des Herausgebers erinnert daran, daß es so etwas wie stalinistische Säuberungen gegeben hat. Die anstößigsten Ausführungen des russischen Originals, das zu einer Zeit der Hochblüte des Archipel Gulag geschrieben wurde, hat Hoevel weggelassen. Dafür gibt er die schöne Begründung, daß diese erkennbare Zugeständnisse des Autors an seine damaligen „Vorgesetzten“ bilden und mithin Fremdkörper im Text wären. Das Buch sammelt schlicht Belege für eine vorgefaßte These und macht aus jedem Material Brennholz. Es fällt auf, daß sogar innerkatholische Auseinandersetzungen der römischen Glaubenskongregation mit Theologen in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in die Rubrik der „fortdauernden“ Inquisition einbezogen werden.

Dem ausschweifenden Gebrauch des Inquisitionsbegriffs sei entgegengehalten, daß der Begriff Inquisition heute ausgedient hat als universale Chiffre für das Böse in Kirche und Welt. Als ehedem handliche Keule und Wurfgeschoß gegen die Kirche und ihre Amtsträger ist er zu einer stumpfen Waffe geworden. Das wird auch dadurch nicht anders, wenn katholische Theologen, die Probleme mit der Glaubenskongregation haben, sich als Opfer mittelalterlicher römischer Inquisitionstribunale ausgeben und ihr Schicksal einer wenig unterscheidungsfähigen Öffentlichkeit als echtes Pendant zu demjenigen Galileo Galileis unterjubeln. Dieser Werbetrick ist eine Beleidigung aller echten Opfer der Inquisition. Für den Paradigmenwechsel sehe ich folgende Gründe:

1. Seit knapp 100 Jahren hat die historische Forschung sich dem schwammig-universalistischen Gebrauch des Begriffs der Inquisition entzogen und begonnen, ohne ideologische Vorentscheidung das Phänomen selber in seiner ganzen Breite zu durchleuchten²¹.
2. Shoah und Genozide des 20. Jahrhunderts verbieten leichtfertige Anknüpfungen an das, was vereinfachend auf den gemeinsamen Nenner der Inquisition

gebracht wird. Am Aufkommen der totalitären Terrorsysteme des 20. Jahrhunderts mögen Christen eine Mitschuld haben. Jedoch bleibt dem aufgeklärten Fortschrittsglauben und dem Kulturoptimismus des 19. Jahrhunderts, der sich als höhere und bessere Kultur als das Christentum anbot, die Frage zu beantworten, warum unser Jahrhundert in der Herzmitte europäischer Kultur, aus der das Christentum weitgehend relegiert worden war, zum Schauplatz einer bisher in der menschlichen Geschichte nicht erreichten und weder literarisch noch ikonographisch einigermaßen darstellbaren Grausamkeit geworden ist.

3. Wenn Shoah, Genozide und Staatsterror die Inquisition relativieren, so bietet das in den letzten Jahren erneut aufgekommene Ringen um eine einigermaßen adäquate Erinnerungskultur an die Opfer dieser Systeme aber auch eine echte Chance: Sie bringt die Opfer, die in den Martyrologien des 16. Jahrhunderts ihren festen Ort hatten, wieder stärker in unser Blickfeld. Die Instrumentalisierung der Inquisition für den Vulgärantiklerikalismus und die völlig ohnmächtige Reaktion ihrer Apologeten auf der anderen Seite ließen sie ebenso sehr in den Hintergrund treten wie eine hochabstrakte wissenschaftliche Forschung. Eine Perspektive, welche die Opfer mit einbezieht, vermag die Optik zu verändern und jenseits von moralischer Entrüstung und denunziatorischem Eifer die Sympathie für jene zu schärfen, die im eigentlichen Sinn Opfer ihrer Gewissenstreue geworden sind: die Anonymen und Unbekannten noch stärker als die bekannten Namen.

4. Diese Aufgabe wahrzunehmen ist die historische Fachwissenschaft nur bedingt fähig. Die Fülle des Detailwissens, das sie ausbreitet, kann zwar zu größerer Gerechtigkeit und Differenzierung des historischen Urteils führen, sie vermag aber über eine kühle Sachlichkeit nicht hinauszukommen. Was die eifernden Ankläger der Inquisition im Übermaß praktizierten, das gerät nun in Gefahr, in technische „Bewältigung“ umzuschlagen. Es wäre auch keine Lösung, wenn Fachleute, die auf ihrem Gebiet um sachliche Forschung bemüht sind, hilflos auf Entrüstungsstrategien zurückgreifen oder belanglose Bekenntnisse politischer Korrektheit ablegen.

Zum beabsichtigten Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II.

Das wurde auch auf dem römischen Symposium offenbar, das im Blick auf das große Jubiläum des Jahres 2000 vom 29. bis 31. Oktober 1998 im Vatikan stattfand. Vieles, was die landläufige Auffassung über die Inquisition betraf, kam zum Einsturz. Einmal wurde ihr nicht-monolithischer Charakter hervorgehoben; ferner, daß die Inquisitoren juristisch gebildete Leute waren, die keineswegs die Vernichtung der Angeklagten anstrebten; daß es weit ungemütlicher war, in die Hände ziviler Autoritäten zu fallen als in diejenigen der Inquisition; daß die Inquisition um so härter wurde, je mehr sie sich von den Vorgaben des kanonischen

Rechts entfernte und in die Hände von Laien geriet; daß die Hexenprozesse nicht mit ihr zu vermischen sind, weil theologisch gebildete Inquisitoren von vornherein nur Interesse an theologischen Abweichlern hatten und sich nicht mit Auffassungen befassen wollten, die für sie offensichtlich heidnischen Aberglauben darstellten. Die Zahl der Opfer, die manche Inquisitoren selber maßlos übertrieben hatten, wurde relativiert. Auch Widersprüchliches wurde vermerkt: Die Zahl der Inquisitoren nahm zu, als diejenige der Häretiker im Abnehmen begriffen war.

Es schien so, als ob die Historiker dem Papst die Grundlage für ein Schuldbe-kenntnis entziehen wollten. Henry Kamen, ein in England und Spanien lehrender Inquisitionsforscher, der bereits 1965 eine Geschichte der spanischen Inquisition geschrieben hatte, stellte fest, daß die Inquisition primär ein Phänomen der Gesellschaft und nicht der Kirche war. Deshalb könne und brauche die Kirche auch keine globale Verantwortung zu übernehmen. Demgegenüber brachte Carlo Ginzburg zum Ausdruck, daß alle historische Differenzierung und Detailabklärung nicht die Opfer vergessen dürfe. Er legte damit den Finger auf eine Wunde: Der Historiker wird durch „déformation professionnelle“ betriebsblind. Die Bitte um Vergebung – an wen soll sie sich richten? – wollte Ginzburg der Kirche als eine innerkatholische Angelegenheit überlassen. Doch solle sie im Sinn von Primo Levi Scham (vergogna) bekennen²².

Sind das unversöhnliche Positionen? Zunächst ist der Einwand von Kamen zu bedenken. Es war nicht nur das Papsttum, das dem Kerngedanken des Evangeliums widersprechende Prozeduren rechtfertigte, sondern die Christenheit hat dieses Verfahren mitgetragen. Päpste und Theologen der Zeit haben die Anwendung der Tortur gerechtfertigt und dazu beigetragen, die Botschaft der Gewaltlosigkeit Jesu Christi zu verfälschen. Nun könnte man sagen: Die Inquisition ist nur die Spitze des Eisbergs. Die ganze Kirchengeschichte ist eine nicht abreißende Kette von Versagen und Geschichtsvergessenheit. Das trifft zu. Doch die Inquisition hat gewissermaßen emblematischen Charakter: Sie ist als schaurige Verirrung des Christentums im kollektiven Gedächtnis hängen geblieben. Es ist nicht unsere einzige Schande als Christen, aber sie gehört zu unserer Schande. Dennoch hat es etwas Imponierendes an sich, wenn eine Institution, die sich in ihrem theologischen Anspruch auf die Kontinuität mit der Botschaft Jesu Christi beruft, am Ende eines Jahrtausends sich Rechenschaft gibt, daß diese Berufung nur in Bescheidenheit und im Geständnis von Irrtümern geschehen darf. Was unbedingt zurückgewiesen werden muß, ist die Instrumentalisierung der Inquisition für antikirchliche Propaganda, wie dies der klassische Antiklerikalismus und die skrupellosen totalitären Ideologien immer wieder versuchten. Gerade diese Instrumentalisierung hat es neben einer übersakralisierten Auffassung von der Heiligkeit der Kirche Kirchenmännern leichtgemacht, das Eingeständnis der Mitschuld zu verdrängen.

Noch bei der Eröffnungsrede Johannes XXIII. zum Konzil 1962 war das Eingeständnis der kirchlichen Schuld in der Geschichte verklausuliert. Schuldbekenntnisse dieser Art haben in der katholischen Kirche keine große Tradition. Gerne wurde diese Zurückhaltung mit der falschen Auslegung des großartigen Eingeständnisses erklärt, das der Reformpapst Hadrian VI. dem Nuntius Chiericati zum Reichstag von Nürnberg 1522/23 mitgegeben hatte. Die Protestanten mißbrauchten es zu propagandistischen Zwecken²³.

Daß ausgerechnet ein polnischer Papst diese Tradition aufgreift, mag zunächst erstaunen. Es läßt sich teilweise damit erklären, daß Johannes Paul II. aus einem Volk mit einem Langzeitgedächtnis kommt, wie es auch die Iren und die Juden besitzen. Doch erklärt das nicht alles. Es fällt auf, wie sehr der Papst, der kein Historiker ist, vom Problem des Versagens kirchlicher Instanzen gepackt ist. Er hat selten eine Gelegenheit versäumt, bei Gedenkfeiern, Besuchen, Jubiläen auf kirchliche Mitschuld zu verweisen und um Vergebung zu bitten. Der italienische Journalist Luigi Accattoli veröffentlichte 1997 ein Buch mit dem Titel „Quando il papa chiede perdono“. Dort listet er etwa 25 Bitten des Papstes um Vergebung in der Kirchengeschichte auf: darunter die Kreuzzüge, den Prozeß gegen Jan Hus, den Galilei-Prozeß, die Bartolomäusnacht – und natürlich auch die Inquisition. Hier wird ersichtlich, wie sehr die Problematik kirchlicher Schuld und Mitverantwortung an religiöser Grausamkeit und Gewalt den Papst beschäftigt²⁴.

Was die Inquisition anbelangt, ist bei allem Bedauern, daß das Thema so spät auf die kirchliche Agenda kam, der eingeschlagene Weg der richtige. Im Januar 1998 wurde in Rom das Archiv der Glaubenskongregation, das auch dasjenige der Inquisition ist, für die Forschung freigegeben²⁵. Es ist bemerkenswert, daß bei dieser Öffnung auch die Accademia dei Lincei mitwirkte, die, obwohl von Päpsten gegründet, im 19. Jahrhundert in ein keineswegs kirchenfreundliches Fahrwasser geriet. Es kommt also heute zu einer Zusammenarbeit von Forschergruppen, die bisher weitgehend unter sich geblieben waren. Der Teilnehmerkreis der römischen Tagung war nicht auf Katholiken, schon gar nicht auf linientreue beschränkt. Ihr thematisches Schwergewicht lag auf der mittelalterlichen und den Anfängen der spanischen Inquisition. In einer nächsten Tagung soll die Neuzeit behandelt werden.

Wie notwendig diese Abklärung ist, zeigt diese geraffte Skizze über das Entstehen des Mythos der Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche. Von solcher Aufarbeitung dispensieren können weder das Entrüstungspathos eines reinen Moralisten wie Rolf Hochhuth, noch plumpes Ablenkungsmanöver wie diejenigen des Josip Grigulevic, noch die mitleidheischenden Bemühungen heutiger katholischer Theologen, die sich als Opfer der Inquisition anbiedern.

Zur Zeit mag ein Einwand gegen das Vorhaben des Papstes eine gewisse Berechtigung haben. Wir leben in einem Zeitalter sich jagender Entschuldigungen. Die Auseinandersetzungen um das rechte Gedächtnis haben selber inquisitorischen

Charakter angenommen und riskieren, in ihrer moralisierenden Banalisierung des Bösen zu den ritualisierten Auto-da-fés unserer Zeit zu verkommen. Medienwirk-sames verbales Abschwören führt im Endeffekt zu einem jederzeit möglichen Freispruch vor dem wankelmütigen Tribunal politischer Korrektheit²⁶.

Der Sache wegen kann der um Aufklärung bemühte Christ einer solchen Banalisierung nicht zustimmen. Für ihn besitzt dasjenige, was in seinen größeren Zusammenhängen mit dem Problem religiöser Gewalt – sei es im Christentum, sei es in anderen Religionen – verbunden ist, eine bleibende Aktualität. Es müßte also auch in diesen größeren Zusammenhang hineingestellt werden. Ohne Differenzierungen kann ein qualifiziertes Eingeständnis von Schuld und Mitverantwortung nicht sein. Dabei wären unbedingt die Blößen zu vermeiden, die sich trotz guter Absichten und einiger gelungener Formulierungen in das Dokument über die Shoah eingeschlichen haben²⁷: Einzelne Söhne und Töchter der Kirche werden beschuldigt, nicht aber die Kirche als Institution.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß auch die Kirche als solche schuldig geworden ist. Kirchliche Amtsträger, die zwar nicht die Kirche sind, aber durch Berufung auf die ihnen übertragene Gewalt Folter und Hinrichtung legitimierten, haben die Kirche kompromittiert²⁸. Auch die heilige, d. h. heilsvermittelnde Kirche bleibt stets eine sündige. Auch sie steht in der Spannung von Heiligkeit und Sünde. Eine hochabstrakte Lehre von der unerschütterlichen Heiligkeit der Kirche, wie die orthodoxe Theologie sie vertritt, sieht das Problem nicht einmal, weil hier die Kirche per definitionem nicht sündig ist. Das widerspricht allgemeiner geschichtlicher Erfahrung.

Die protestantische Theologie, die das Spannungsverhältnis zwischen Sünde und Heiligkeit in der Kirche sachgemäß besser auf den Begriff gebracht hat, könnte helfen, die Sprache zu finden, welche die Schwierigkeiten zwischen Tri-vialisierung, Entschuldigungsstrategien und Instrumentalisierung weder beschönigt noch übertreibt. Die protestantische Seite hat ihrerseits eingesehen, daß das Pathos der Invektiven des 16. und 17. Jahrhunderts mit der Abschiebung aller Last der Vergangenheit auf die Romkirche dem Problem des Bösen in der Geschichte der Kirche nicht gerecht wird. Die Inquisitionen hüben und drüben gehören zu unserer gemeinsamen Geschichte. Sie bringen das Ganze dieser Geschichte sicher nicht zum Ausdruck. Sie zeigen aber auch, daß die Inquisition kein bloßer Betriebsunfall war.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Bibliographie der Inquisition E. van der Vekené, *Bibliotheca bibliographica historiae sanctae Inquisitionis*, 3 Bde. (Vaduz 1982–92). Überblicke u. allgemeine Orientierungen sind dem Stichwort Inquisition in den neueren theologischen Nachschlagewerken zu entnehmen: LThK³, Bd. 5 (L. Vones); TRE, Bd. 16 (H. Kamen); DHGE, Bd. 25 (R. Aubert). Außer den Handbüchern zur Kirchengeschichte ist die Geschichte des Christentums, Bde. 5 u. 6 (Freiburg 1994 ff.) zu empfehlen.

- ² Zum neuesten Diskussionsstand über Toleranz u. Intoleranz im Mittelalter: Toleranz im Mittelalter, hg. v. A. Pat-schovsky u. H. Zimmermann (Sigmaringen 1998).
- ³ R. Aubert in DHGE, Bd. 25, Sp. 1295.
- ⁴ A. Erler, Inquisition, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 2 (Berlin 1978) 1295.
- ⁵ Vgl. hierzu die neueren Artikel zu den Hexenprozessen in den einschlägigen Lexika sowie S. Lorenz u. D. R. Bauer, Hexenverfolgung (Würzburg 1995).
- ⁶ E. Peters, Inquisition (Berkeley 1989) 135–138.
- ⁷ H. Kamen, Die spanische Inquisition (München 1967); The Spanish Inquisition and the inquisitorial mind, hg. v. A. Alcalà (New Jersey 1987).
- ⁸ H. Kamen in: TRE, Bd. 16, 194.
- ⁹ J. P. Dedieu, L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède. XVIe–XVIIe siècles (Madrid 1989); Aubert (A. 3) 1298.
- ¹⁰ J. Tedeschi, The prosecution of heresy. Collected studies on the inquisition in early modern Italy (New York 1991).
- ¹¹ Zuletzt F. Beretta, Galilé devant le tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources (Freiburg i. Ue. 1998); von Beretta sind weitere Arbeiten zu diesem Thema zu erwarten.
- ¹² Peters (A. 6) 171. ¹³ Ebd. 133 u. ö.
- ¹⁴ Zit. nach Peters (A. 6) 158. ¹⁵ Ebd. 187f. ¹⁶ Ebd. 190.
- ¹⁷ Vgl. A. Foà, Giordano Bruno (Bologna 1998). Der Wissenschaftshistoriker Christoph Lüthy stellt bei der Besprechung des Buches von Foà die Frage, ob der so präparierte G. Bruno nicht eine Erfindung des 19. Jh. sei; dazu FAZ 6, 1. 1999.
- ¹⁸ R. Rémond, L'antocléricalisme en France. De 1815 à nos jours (Brüssel 1985).
- ¹⁹ Der Verfasser dieses Artikels nahm am Symposium zur Inquisition teil, das vom 29.–31. 10. 1998 im Vatikan stattfand. In diesem Zusammenhang publizierte er im „Luxemburger Wort“ zwei die neuere Forschung zusammenfassende Artikel zur Inquisition. Darauf beschuldigte der Chef der sozialistischen Partei den Verfasser des „Revisionismus“ und drohte, bei der Abstimmung des Kultusbudgets am 8. 12. 1998 die Koalition mit den Christdemokraten zu sprengen, falls keine „Richtigstellung“ erfolge. Vgl. dazu das „Luxemburger Wort“ vom 12. u. 14. 11. 1998; das „Tagblatt“ Nr. 266 vom 18. u. 28. 11. 1998; das „Luxemburger Wort“ Nr. 280 vom 5. 12. 1998. Der Vorfall zeigt, wie sehr der Antiklerikalismus, der lange Zeit eine politische Macht im frankophonen Sprach- und Kulturbereich war, heute noch obskure Blüten schlagen kann.
- ²⁰ Die katholische Geschichtsschreibung des 19. Jh. hatte es nicht leicht, zwischen durchsichtiger Apologetik und grobschlächtigen Beschuldigungen das Problem der Inquisition zu beurteilen. Der englische Historiker Lord Acton sowie die französischen Gelehrten A. Baudrillart und vor allem E. Vacandard markieren Stationen dieses Weges, der einer wissenschaftlichen Erhellung wert wäre.
- ²¹ Vgl. V. Conzemius, Inquisitionsbewältigung. Eine Tagung im Vatikan, in: NZZ 21./22. 11. 1999, 46.
- ²² P. Levi, Se questo è un uomo, 1947 u. ö.
- ²³ Text bei H. A. Obermann, Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- u. Theologiegeschichte in Quellen (Neukirchen Vluyn 1985) 92–94.
- ²⁴ L. Accatoli, Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II (Mailand 1997); dt.: Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. (Innsbruck 1999).
- ²⁵ L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio Romano. Roma Accademia dei Lincei (Convegni Lincei Nr. 142, Rom 1998).
- ²⁶ Vgl. mein Interview in HerKorr 53 (1999) 17–22.
- ²⁷ W. Trutwin, Ein Bekenntnis im Zwielicht. Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah, in: dieser Zs. 216 (1998) 700–712.
- ²⁸ Vgl. Istina 43 (1998), Heft 4, La mémoire de la Shoah; Freiburger Rundbrief 1998; O. Blaschke, Nicht die Kirche als solche? Anfragen eines Historikers an die vatikanische „Reflexion über die Shoah“, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 (1998) 842–874. Eine der Sache angemessene Darstellung kirchlicher Mitschuld in Beziehung zum Antisemitismus bietet die Studie eines Arbeitskreises unabhängiger Theologen: Antisemitismus, Shoah und Kirche. Sie wurde mir von Frau Weidinger vom Sekretariat des Freiburger Rundbriefs (Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung) zur Verfügung gestellt. Vgl. auch den Sammelband Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etico-teologiche per l'oggi, hg. v. E. Bacciarini u. L. Thorson (Mailand 1998) (engl. Übersetzung in Vorbereitung).