

Norbert Brieskorn SJ

Christentum der Neuzeit

Aktivposten für die Zukunft

Nachdem Pierre Bayle 1686 die römisch-katholische Kirche angeklagt hatte, Inquisition betrieben, Häretiker verfolgt, Zwang zum Verbleib in der Kirche ausgeübt und das Gewissensurteil mißachtet zu haben, konterte Montesquieu 1748 im 24. Buch seines Werkes „Vom Geist der Gesetze“:

„Man argumentiert schlecht gegen die Religion, wenn man in einem großen Werk eine lange Liste der von der Religion verursachten Übel zusammenstellt – es sei denn, man stelle auf gleiche Weise die von ihr hervorgebrachten Wohltaten zusammen.“

Dieser Beitrag möchte Montesquieus Anliegen aufnehmen und in der Christentumsgeschichte der Neuzeit den Schattenseiten Lichtblicke als Ermutigung für die Zukunft entgegensetzen. Doch geht es dabei nicht nur um Gerechtigkeit, sondern um Wahrheit. Wenn Bayle für den Respekt vor Glaubens- und Kultfreiheit, Gewissensschutz und Gleichheit der Religionen im Gemeinwesen eintrat, so läßt sich zeigen, daß diese zentralen christlichen Werte immer auch Verfechter unter den Christen hatten¹.

Noch zwei Vorbemerkungen: Es wird im folgenden selten von „Kirche“, fast immer von „Christen“ gesprochen. Sind es doch die in sich so vielfältigen Gemeinschaften der an Christus Glaubenden, welche in einer noch gar nicht genügend erhellten Kommunikation untereinander in der Neuzeit auf die Zeichen der Zeit antworteten, sich gegenseitig Vorbild waren, sich aber auch wiederholt in der Entfaltung hemmten. Eine Zusammenstellung, so zweitens, wie die anschließende muß sich vor zwei Extremen hüten: entweder zu allgemein und abstrakt zu bleiben oder im enzyklopädisch angesammelten Stoff den Leser ertrinken zu lassen. Ein Mittelweg wurde eingeschlagen.

Die Arbeit mit Armen, Kranken und Waisen

Die Entwicklung der europäischen Gesellschaften in der Neuzeit war von Armut, Krankheit, Verwahrlosung und Kriminalität begleitet. Die Umbrüche produzierten aber auch eine jeweilige Blindheit gegenüber diesen persönlichen Katastrophen und sozialen Mißständen. In der Neuzeit sind es meist Christen, die

sich nicht haben blenden lassen, die vielmehr hinsahen und halfen. Schon Katharina von Genua (1447–1510) rief zahlreiche Werke ins Leben: zum Freikauf der Sklaven, für arme Kranke und Schwerkranke, arme Mädchen und für die von der Pest Angesteckten. Für Luft, Licht und Hygiene in den Krankenhäusern sorgte Kamillus von Lellis (1550–1614); er war es auch, der zum erstenmal körperlich Kranke von Geisteskranken trennte und einem jeden Kranken die ihm angepaßte Behandlung zuteil werden ließ. Johannes von Gott (1495–1550) kümmerte sich um Waisen, Straßenkinder und Prostituierte, Geisteskranke und ältere hilflose Menschen. Bußpredigt und Seelenführung verband der Theatiner Andreas Avelino (1521–1608) mit tatkräftiger Hilfe in leiblicher Not. Galeerensträflinge, Gefangene und zum Tod Verurteilte fanden in Franz von Caracciolo (1563–1608) einen treuen Begleiter und Pedro Claver (1580–1654) lebte seinen Namenszusatz „allzeit Sklave der Neger“ ein Jesuitenleben lang.

Vinzenz von Paul (1581–1660) und Louise de Marillac (1591–1660) überhörten nicht die Klagen der Galeerensträflinge, Kranken und Findelkinder und engagierten ihre Orden auch im Freikauf von Gefangenen aus türkischer Sklaverei. Für die Obdachlosen wollte Benedict Joseph Labre (1748–1783) nicht nur da sein, sondern lebte wie sie; so gab er ein Zeichen der Solidarität Christi mit jenen Ausgestoßenen der Gesellschaft. Der protestantische Pastor Jean Frédéric Oberlin (1740–1826) arbeitete in den Vogesen für seine Gemeinde als Aufklärer und Sozialapostel, holte Industrie in die Gegend und gründete Sparkassen. Seine pädagogischen Initiativen wirkten befreiend, indem sie den Menschen würdigten. Elisabeth Fry (1780–1845) war Quäkerin, Mutter von elf Kindern und setzte sich für die Gefängnisreform in England, für die Deportierten in Australien und gegen die Todesstrafe ein. Pauline Maria Jaricot (1799–1862) warb von Lyon aus für eine christlich geführte Industrie und versuchte mit ihrer „Propagation de la Foi“, ihrer Verbreitung des Glaubens, der Not der Armen, Witwen und Waisen abzuhelpfen. Gleichfalls in Lyon tätig lenkte Antoine Cherrier (1826–1879) als einer der ersten den Blick auf das „Sous-Prolétariat“.

Der Sorge für die Ärmsten galt Pauline von Mallinckrodt (1817–1881) Leben, deren Werk der Staat immer wieder zugrunde richtete. Peter Friedhofen (1819–1860) sammelte um sich die „Barmherzigen Brüder“ und faßte seine Einstellung in dem Spruch „Zu unserem Werk gehört wohl Klugheit, mehr aber Frömmigkeit und Geduld“ zusammen. Inmitten der Aussätzigen starb ihr langjähriger Betreuer und selbst zum Aussätzigen gewordener Damian Deveuster (1840–1889), und für das Himmelreich verausgabte sich William Booth, der Gründer der Heilsarmee (1829–1912)². Der Protestant Henri Dunant (1828–1910), Mitgründer des bald weltweit aktiven „Vereins junger christlicher Männer“ (YMCA) und 1864 des „Roten Kreuzes“, setzte sich dafür ein, daß sein Werk allen Konfessionen offenstehen sollte³. Den unhygienischen und menschenverachtenden Zuständen in Krankenhaus und Kaserne rückte die bei den Diakonissen ausgebildete

Florence Nightingale (1820–1910) zu Leibe und begründete so die moderne Krankenpflege⁴. Der Rückgang der Sterblichkeit in den Krankenhäusern und Kasernen ist ihrem Einsatz in Großbritannien, der Türkei und in Indien zu verdanken. Arbeitstherapie und Familienprinzip bestimmten die Leib- und Seelsorge Friedrich Bodelschwings⁵ (1831–1910) an den Kranken und Obdachlosen.

Die Sorge für Häftlinge und entlassene Strafgefangene

Eine viel zu lange Zeit begriff man nicht, daß mit der Zunahme der Kriminalität und dem Zerbrechen familiärer Bindungen eine neue Problemgruppe entstanden war: die der Häftlinge und entlassenen Strafgefangenen. Ein Pädagogiklexikon 1899 urteilte:

„Wie die ganze strafrechtliche Behandlung jugendlicher Verbrecher verhältnismäßig neu ist, so auch der Strafvollzug. Er befindet sich noch im Anfang der Entwicklung und wird bedingt nicht nur durch den Staat, sondern auch vernehmlich durch die Auswirkung christlicher Prinzipien und die Mitwirkung wissenschaftlicher, philanthroper, christlicher Persönlichkeiten.“⁶

Das sittlich-religiöse Bewußtsein der Häftlinge war zu kräftigen, sie selbst sollten brauchbare Glieder der menschlichen Gesellschaft werden. Die Quäker Pennsylvaniens ergriffen sofort nach der Unabhängigkeit der USA Initiativen für einen eigenständigen Jugendvollzug, welcher die Jugendlichen nicht in Kontakt mit den erwachsenen Straftätern brachte. 1776 kam deshalb „The Philadelphia Society for Assisting distressed Prisoners“ zustande. Als Pionierwerk für entlassene Straftäterinnen hat der Einsatz der „Schwestern vom Guten Hirten“ mit ihren Klöstern in Aachen, Breslau, Charlottenburg bei Berlin, München und an weiteren zahlreichen Orten zu gelten⁷. Der „Rettung gefährdeter Mädchen“ widmeten sich auch Ordensschwestern in Oberzell am Main bei Würzburg. Don Giovanni Bosco (1815–1888) sorgte sich neben der Randgruppenarbeit auch um Strafgefangene, entlassene Gefangene und Fürsorgezöglinge. Evangelischerseits entstanden die Magdalenenasyle zur Erziehung von Mädchen, welche der gewerbsmäßigen Unzucht nachgegangen waren.

In der Erziehung der Waisen

Auch auf das Waisenproblem antworteten Christen. Hieronymus Aemiliani (1481–1537) baute bereits in Somasca Waisenhäuser⁸. Weitere Anregungen gingen von der Reformierten Kirche Hollands aus. Waisenhäuser begegnen uns als Anstalten der „Inneren Mission“: August H. Francke (1663–1727) und – neben vielen anderen – Johann H. Wichern (1808–1881) gründeten und führten Waisenhäu-

ser. In Wien und Prag, Mailand und Mantua, aber auch in Hermannstadt haben die „Jesuiten ... dann, wie in allen Erziehungsanstalten, so auch in den Waisenhäusern den größten Einfluß gewonnen“⁹. Kaiserin Maria Theresia ließ in Wien am Rennweg ein Arbeits- und Waisenhaus errichten. Die von Jahr zu Jahr reichlicher versehene Stiftung blühte erst recht auf, als die Kaiserin den Jesuiten Ignaz Parhamer 1759 mit der Leitung betraute. Es wuchs ein Komplex von Wohn- und Wirtschaftsgebäuden, Kirche und Spital, Hofraum und Garten heran, der 1774 für 800 Waisenkinder Unterkunft und Ausbildung bot.

Aus Glaubenskraft, wie berichtet wird, schuf der Deutsche Georg Müller in Bristol ein Waisenhaus, das bis zu 1500 Waisenkinder aufnehmen konnte. In Jerusalem nahmen sich nach Massakern an den christlichen Maroniten im Libanon durch Drusen und Mohammedaner Kaiserswerther Schwestern der Waisen an. Ein „Deutsches Hilfswerk für Armenien“ unter Johannes Lepsius kümmerte sich um die armenischen Kinder, deren Eltern den Massakern und Todesmärschen der Jahre 1914 und 1915 erlegen waren. Christliche Hilfswerke sorgten für mehr Chancengleichheit und weckten den Sinn für nationale und übergreifende, ja weltweite Solidarität: so das Diakonische Werk und die Caritas, „Brot für die Welt“ und „Misereor“.

Die christliche Sorge, so ein Fazit, zeigt wie ein „Frühwarnsystem“ auf eine neu aufbrechende Not, etwa die Verwahrlosung der Großstadtjugend. Christen sahen das Elend, wo der Staat sich noch blind gab. Und selbst dann, als dieser mit Leistungsrechten und dem Aufbau des Gesundheitswesens zu helfen anfang, beging er nicht nur Ungeschicklichkeiten, sondern erwies sich als hilflos und überfordert, ja mehr noch, als schlicht unzuständig gegenüber dem meist mit der Krankheit verbundenen geistlichen Elend.

Christen halfen den Randgruppen, den Vergessenen und den sogenannten „Überflüssigen“, ohne im mindesten zu fragen, ob jene ihnen ihr Gefühl zurückgäben. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche bildeten die Orden und zunehmend auch Laien die Vorhut, bei den Protestanten Pastoren und die „Gesellschaften“, die „societies“ oder „sociétés“. Päpste orientierten ab dem Ende des 19. Jahrhunderts die Gewissen durch die „Katholische Soziallehre“, die evangelische Kirche stand nicht nach.

Die Einzelhilfe der Christen mündete in strukturelle Arbeit ein: Die Orden und die „Gesellschaften“ zeigten, daß Krankenhaus und Krankenpflege der professionellen Helferinnen und Helfer bedurften¹⁰. Christen beteiligten sich des weiteren wie Oswald von Nell-Breuning SJ am Aufbau gesellschaftlicher Sozialsysteme. Dem Einsatz gegen die hohe Sterblichkeitsrate beispielsweise mangelte es zwar der Zeit entsprechend an intensiver Ursachenforschung. Immerhin war aber bereits Thomas Morus in seiner „Utopia“ von 1516 den Ursachen der Großstadtkriminalität nachgegangen.

Christliches Engagement für die Kinder und die Frauen

Von der Erfahrung ausgehend, daß die Sorge um das körperliche Wohl nicht ausreicht, drängten die Menschen danach, an Bildung teilhaben zu können und verlangten Erziehung. Die „Armenschulen“, die Universitäten, das Schulwerk „Fe y Alegría“ in Lateinamerika in unserem Jahrhundert waren und sind Antworten der Christen auf diesen Schrei. Stiftungen und unzählige kleinere Spenden sorgten für den unerläßlichen finanziellen Rückhalt. Die Sorge um das geistige Wohl erstreckte sich alsbald auch auf die Ausbildung der Lehrer und Lehrerinnen.

Johannes Leonardi (1543–1609) aus Lucca erteilte armen Kindern, Maria Ward (1585–1645) Mädchen Unterricht und Joseph von Calasanza (1556–1648) rief den Erzieherorden der Piaristen ins Leben. Die Schulbrüder des Johannes Baptist de la Salle (1651–1719) weckten und sättigten den Bildungshunger der Jugend. Verdienste um die Erziehung erwarb sich Johann Heinrich Pestalozzi und eröffnete Diskussionen über das Erziehungswesen¹¹. Klemens Maria Hofbauer (1751–1829) wirkte unter den Studenten und Handwerkergelesen, Vinzenz Pallotti (1795–1850) erkannte „die soziale Frage“, zog dem Proletariat auf den Latifundien nach und ließ Standesschranken nicht gelten. Er gründete Selbsthilfeorganisationen, ländliche Sparkassen und Landwirtschaftsschulen. Adolf Kolping (1813–1865) entdeckte die Gruppe der Lehrlinge und Gesellen und faßte sie in Vereine zusammen, während Léon Dupont (1797–1876) für die Armen das Buchapostolat errichtete.

In Aachen wandte Klara Fey (1815–1894) sich nach Jahren des Dienstes in den Lazaretten der Gründung von Mädchenschulen und eigenen Lehrerinnenseminaren zu. Madeleine-Sophie Barat (1779–1865) engagierte ihre Gemeinschaft der „Sacré-Cœur-Schwestern“ in der Jugenderziehung und Carolina Gerhardinger (1797–1879) gründete in Bayern die „Armen Schulschwestern“, welche alsbald auch in die USA gerufen wurden.

Die christlichen Gruppen und die Kirchen haben sich für die Volksbildung engagiert¹², lange bevor der Staat Erziehung als Gemeinschaftsaufgabe anerkannte, den staatlichen Schulzwang einführte und die moderne Volksschule errichtete.

Die Zahl der obengenannten Frauen – und es handelt sich nur um eine kleine Auswahl aus der Fülle engagierter Christinnen –, belegt, wie sehr sie auf die Zeichen der Zeit hörten und wie mutig sie Wirkmöglichkeiten wahrnahmen. Leicht wurde es ihnen nicht gemacht. Die Umlenkung ursprünglicher Pläne, Einpassung und das Ersticken von Ansätzen stellte die Kirchentreue zahlreicher Frauen auf eine harte Probe. Als Johanna Franziska von Chantal (1572–1641) die Absicht äußerte, einen karitativ tätigen Orden ohne Klausur zu gründen, verbot ihr dies der zuständige Bischof. Die Klausur, mit der der neue Orden leben mußte, hemmte das Apostolat erheblich, doch wurde er dadurch auf die Erziehungsaufgabe gelenkt und wirkte in ihr mit Erfolg. Die Vinzentinerinnen hatten mehr Glück; sie

durften mit den geläufigen religiösen Formen brechen. Mit der Vinzentinerin trat zum erstenmal in Europa die Frau als Mitglied einer Organisation in der Öffentlichkeit auf, kenntlich in ihrer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Ein neuartiges Lebensmodell neben dem des klausurierten, der Öffentlichkeit entzogenen Ordensmitglieds!

Gleichheit und Freiheit der Person

Das Christentum hielt trotz der Betonung von Gehorsam, Autorität und Denkverboten doch immer an der Person- und Vernunftwürde, der Selbstbestimmung und der Verantwortung des einzelnen Menschen für sich selbst fest. Sören Kierkegaard, um nur *einen* Anwalt des Menschen zu nennen, versicherte dem Menschen der Neuzeit, daß er jeweils nur einer und ein einzigartiger sei, weder kopierbar noch voll erklärbar und nie völlig aufklärbar. Keiner könne es zu mehr bringen als zu diesem einzelnen Individuum und keiner sein Innerliches einem System unterwerfen. Der Mensch hat also seine Einsamkeit vor Gott zu finden; für ihn gilt das Wort: „Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen“ (Joh 8, 21).

Was die *Gleichheit* betraf, so war es christliche Botschaft, daß das Leben nicht als vervielfältigbarer und austauschbarer Teil einer Kollektivität geführt werden dürfe. „Der ganze moderne Liberalismus gründet sich auf dem englischen Pietismus“, erklärte Friedrich Naumann 1897¹³. Christen beteiligten sich auch am neuzeitlichen Diskurs der Gleichheit, wenn sie betonten, kein Mensch sei zu groß, um nicht in Sünde zu fallen, und keiner zu klein, um nicht von Gott Verzeihung zu erlangen. Immer versicherte man, daß alle Menschen und nicht nur die Könige als gottebenbildlich zu gelten hätten¹⁴.

Die *Freiheit* war gleichsam gegen die Natur, die Gesellschaft und gegen Gott abzusichern, und dies ab dem 16. Jahrhundert, wo Physik und Chemie, Psychologie und Biologie die Erklärungsmuster lieferten, Leben als mechanistisch-kausalen Zusammenhang begriffen und dem Fatalismus Gehör schenkten. Auf der anderen Seite stellte das Tridentinum unzweideutig klar, daß es von dem Menschen abhängt, ob eine Gnadenhilfe wirksam werde oder wirkungslos bleibe, ob er sie in Freiheit annehme oder ablehne¹⁵. Erfolg und Mißerfolg der Gnade seien, so der Jesuit Luis de Molina (1540–1600), in die Hände des Menschen gelegt. Gottes Gnade vergewaltige nicht den Menschen. Die Gnade werde deshalb nicht entwertet, denn ihre Natur sei die des Angebots. Auch dürfe daraus, daß das Wirken der Gnade der Zustimmung des Menschen bedürfe, nicht geschlossen werden, Gott habe sich in unwürdige Abhängigkeit vom Menschen begeben; vielmehr habe er selbst den Menschen zu seinem Mitarbeiter erwählt. Weshalb aber lehne der Mensch Gottes Gnade einmal ab und nehme er sie das andere mal an? Sicher sei, daß Gott jedem Menschen während seines ganzen Lebens eine solche

Gnadenhilfe angeeignet lasse, daß er gemäß göttlicher Voraussicht niemals in eine Todsünde fallen werde. Wohl aber lasse der Besitz der Gnade den Menschen nicht die Fähigkeit verlieren, schwer zu sündigen. Es gebe, so noch einmal Molina, keine Vorherbestimmung der Art, daß allein aus der Anordnung der Mittel der göttlichen Vorhersehung einem Menschen das Heil sicher und unverbrüchlich zustehe¹⁶. Der Mensch werde also nicht überrannt und übermächtigt. Das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Wirken beanspruchte die Kirche jedoch nicht aufhellen zu können und hielt in Selbstbescheidung trotz manchen dogmatischen Starrsinns die theologische und philosophische Auseinandersetzung für unbeendbar. Dies ist eine „Leistung“ in einer alles erklärenden Zeit!

Das freie Handeln gewinne seine Vollgestalt erst, wenn es „Rede und Antwort“ steht. Jeder Mensch, und nicht bloß die Gattung Mensch, habe sich vor Gott zu verantworten. Noch der Aufklärer Jean Jacques Rousseau vermochte es sich nicht vorzustellen, daß Gesellschaft ohne eine solche Rechenschaftspflichtigkeit funktionieren könnte¹⁷.

Kirche und Staat oder Die Bändigung der Institutionen

Im Früh- und Hochmittelalter hatte die irdische *Res publica* von der Kraft kirchlicher Strukturen gezehrt, Verwaltungswissen erlernt und für den weltlich-politischen Bereich fruchtbar gemacht. Das Repräsentationsrecht der Zisterzienser half, den modernen Flächenstaat aufzubauen, Generalversammlungen der Bettelorden lieferten dem Parlamentsverfahren Vorlagen, und aus dem bischöflichen Visitationsrecht entwickelte sich die fürstliche Schulaufsicht. Der sich bildende Staat der Neuzeit fand also Modelle vor und verschmähte klugerweise nicht diese Erfahrungen und Regeln.

Als die Sozialenzyklika „*Quadragesimo anno*“ von 1931 das Subsidiaritätsprinzip¹⁸ für den Aufbau der staatlichen Struktur empfahl, trug sie dazu bei, das Verhältnis von individuellem, der Familie, kleineren Gemeinschaften und staatlicher Aktivität zu überdenken. Spuren dieser Empfehlung finden sich bis in den Maastricht-Vertrag der Europäischen Union von 1991 hinein. Christen weigerten sich, im Staat nur ein nützliches Instrument und nicht auch den Weg natürlicher Selbstvervollkommenung zu sehen, und im Menschen nur den klugen asozialen Egoisten und nicht auch das zur Solidarität ausgerüstete Gemeinschaftswesen zu erblicken. Dies hinderte sie gerade nicht, den Aufstieg des neuzeitlichen Staates in Europa, diese neuartige Herrschaftszusammenballung, mit Argwohn zu verfolgen, obwohl Christen staatliche Funktionen bekleideten. Da der Mensch sich im Staat übermenschliche, „dämonische“ Möglichkeiten schaffe und Macht mißbrauchbar sei, müsse es mindestens *eine* Gegenmacht zum Staat geben.

An die Wirksamkeit einer Kontrolle von unten glaubte die Kirche nie so recht.

Die Ausformung solcher Besorgnis zu der neuzeitlichen Theorie von der „*potestas indirecta*“, der indirekten Macht des Papstes, mag man für politisch ungeschickt halten und es sachlich für nicht sehr geglückt ansehen, daß dem Papst bei extremen binnenstaatlichen Unrechtssituationen das Recht zustehen sollte, einzugreifen und die Herrscher abzusetzen: eine Art „päpstliches Interventionsrecht“, eine Art Vorläufer der humanitären Intervention des 20. Jahrhunderts also. Und doch wurde damit ein bis heute aktuelles Problem benannt, ob nämlich bei massiven Menschenrechtsverletzungen in einem Staat andere Staaten den Bedrängten zu Hilfe eilen dürfen.

Von Christen wurde auch vertreten, es sei dem neuzeitlichen Grundwert der Selbsterhaltung nicht uneingeschränkt zu folgen und Leben nicht um jeden Preis zu erhalten. So dürfe das Weiter- und Überleben nicht mit Würdeverlust und Lüge erkaufte werden, und unter Umständen können die Achtung der Privatsphäre und die Wahrhaftigkeit das eigene Lebensopfer verlangen, die Menschenwürde sogar zum Tyrannenmord berechtigen. Während sich der Absolutismus noch auf dem Höhepunkt befand, sprach die Kirche 1729 Johannes Nepomuk, den Märtyrer des Beichtgeheimnisses, heilig und wies auch 1935 mit der Heiligsprechung des Thomas Morus die staatlichen Mächte darauf hin, daß Gott mehr als den Menschen zu gehorchen sei (Apg 5, 29). Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) rang um Klarheit in der Frage des Tyrannenmords, den er zwar nie als gerechtfertigt ansah, den zu tun aber Pflicht sein konnte. Gottes Barmherzigkeit allein war diese Verschlingung von Pflicht und Schuld zur Auflösung anvertraut¹⁹.

Der Einsatz für Menschenrechte und Völkerrecht

Christen stärkten die Menschenrechtsbewegungen und erarbeiteten Grundlagen des modernen Völkerrechts. Daß eine am Ende des Mittelalters fast versiegt Institution wie die Sklaverei mit der Eroberung der Kontinente Amerika, Asien und Afrika ab 1500 wieder in verheerendem Maß in der Christenheit aufwucherte und selbst Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu zu Sklavenhaltern wurden, ist nicht zu leugnen. Und doch verstummte darüber nicht die Rede von der Erwähltheit und Sendung eines jeden Menschen und die Ablehnung diskriminierender Rassen- und Klassenlehren bis hin zum Schreiben Papst Pius' XI. „Mit brennender Sorge“ von 1937.

Die Verurteilung der Sklaverei durch die Päpste Paul III. 1537, Paul V. 1567 und Urban VIII. 1639 prallte wirkungslos an den ökonomischen „Notwendigkeiten“ ab oder mußte gar zurückgenommen werden. Dem verbreiteten Argument, es sei die Sklaverei dadurch gerechtfertigt, daß Afrikaner ihrem Götzenglauben durch den Verkauf an Christen und durch die anschließende Taufe entrissen würden, stellte immerhin bereits Luis de Molina den Satz entgegen, daß kein gutes Ziel

durch ein solch verwerfliches Mittel erreicht werden dürfe²⁰. Daß man das Verbot der Sklaverei aber mit dem Verbot des Dekalogs „Du sollst nicht stehlen!“ – statt mit dem Verbot: „Du sollst nicht töten!“ – begründete, zeigt die Unbeholfenheit auch der Christen, mit solch einem „globalen“ Unrecht umzugehen, von dem das „christliche“ Europa so stark profitierte.

Das Schweigen über die ungezügelter Eroberung und die grausamen Exzesse der Kolonialisierung durchbrachen ab 1512 übrigens zuerst Ordensleute: Dominikaner wie Antonio Montesinos, Bartolomé de Las Casas und Francisco de Vitoria. Sie traten trotz vieler Mühen und Ächtungen als Vorkämpfer für die Achtung der Grundrechte der Indios und Afrikaner auf. Auch wenn sie noch nicht im heutigen Sinn als Menschenrechtskämpfer zu bezeichnen sind – denn noch werden nicht individualrechtliche einklagbare Ansprüche auf Leben, Freiheit und Gleichbehandlung eingefordert –, so dürfen sie doch aus heutiger Sicht als Vorkämpfer späterer Menschenrechtsbewegungen gelten. Diese Christen gingen gegen den Zeitgeist vor, als sie einem jeden Wesen, das menschliches Antlitz trägt, eine unverlierbare, unbezahlbare Würde zuerkannten und sie durch einen dichten Kreis von Pflichten geschützt sehen wollten, welche den staatlichen Behörden und nicht zuletzt dem König auferlegt waren²¹. Protestantische Gesellschaften haben dann seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Abschaffung der Sklaverei auf ihre Fahnen geschrieben; wer dieses Bemühen schließlich vom Erfolg gekrönt sah, war der unermüdlich gegen die Sklaverei tätige Evangelikale William Wilberforce (1759–1833)²², der sich interessanterweise auch beherzt für die rechtliche Gleichstellung der Katholiken in England verwendete.

Calvinisten wie John Bunyan (1628–1688) und Claude Bronsson (1647–1698)²³ engagierten sich ebenso im Kampf für die Gewissensfreiheit wie der Waadtländer Protestant Alexandre Vinet (1797–1847) mit seinem 1825 veröffentlichten „Mémoire en faveur de la liberté des cultes“. Den Respekt vor der anderslautenden Meinung verband Vinet mit dem Hinweis auf die Pflicht, energisch nach der Wahrheit zu suchen; ohne jede Zweideutigkeit gegen jegliche Staatsreligion eingestellt, sah er doch eine Grenze der freien Entfaltung der Menschen immer dann erreicht, wenn die unerlässliche „Morale sociale“ beeinträchtigt würde. Christen waren maßgeblich an der Erarbeitung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ vom 10. Dezember 1948 beteiligt: Eleonore Roosevelt, Jacques Maritain und René Cassin seien erwähnt. Martin Luther Kings (1929–1968) „Brief aus dem Gefängnis von Birmingham“ von 1963 ist ein christliches Dokument. Doch kaum hatte der Menschenrechtsgedanke unter den Christen Anklang gefunden, traten die Warner vor der neuen Götzenanbetung des „Menschen“ und seiner Rechte auf den Plan. Hellhörigkeit gegenüber neuen Vergötterungen drückt sich im Wort Kardinal Jean-Marie Lustigers aus: „Der Mensch ist nicht das Maß des Menschen.“²⁴ Der Mensch werde und bleibe nur Mensch, wenn er sich am Übermenschlichen, d. h. am göttlichen Wort und Beispiel ausrichtet.

Diesen Gott versuchte Alfons de Liguori (1696–1787) von den Übermalungen durch Furcht und Schrecken zu befreien. Er entwickelte während seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit Locke, Leibniz und Berkeley, mit Hobbes, Spinoza, Christian Wolff, Voltaire und Rousseau seine „Moral der Barmherzigkeit“ und stellte sie der „Moral der Strenge“ eines Blaise Pascal (1623–1662) entgegen. Eine Theologie, so Alfons de Liguori, die Gott als Tyrannen, Patron oder unbarmherzigen Vater vorführe, verhindere den Menschen, lähme die Initiative und zerstöre die Hoffnung. Gott sei Liebe, sein Heilswille unverbrüchlich und an jeden Menschen gerichtet, Christus schließlich für alle Menschen gestorben. Gott vergebe in die Mitte jedes Menschenlebens hinein und gehe auf die Bitten der Menschen ein. Christlicher Glaube könne allerdings nur mit und aus der Initiative des Menschen gelebt werden. So baute Alfons mit dem Evangelium ein Gegengewicht gegen das jansenistische düstere Menschen- und überstrenge Gottesbild auf²⁵.

Wie wichtig der Ansatz beim Gottesbild war, zeigte sich in der Auseinandersetzung zahlreicher Christen mit den Ansichten des Reformierten Sebastian Castellios (1515–1563)²⁶. Dieser hatte kritisch darauf verwiesen, wie vom Bild des tyrannischen Gottes hin zur Intoleranz eine Argumentationskette führte: Was sei schlimmer, als Gott zu beleidigen? Eine Beleidigung Gottes stelle es aber dar, hartnäckig im Irrtum zu verharren. Deshalb wiederum seien die Irrenden mit aller Kraft zu bekehren oder zu vertilgen, was wiederum eine enge Kirche-Staat-Zusammenarbeit erforderte. Nahm man aber mit Castellio einen liebenden Gott an, dem es fern lag, Genugtuung für Beleidigungen zu fordern, der vielmehr barmherzig den Menschen nachging, so entfiel der Grund für die Ketzerverfolgung; die Kirchen durften sich vom Staat trennen, ja gegen ihn für die Menschenrechte eintreten.

Unbestritten ist heute der „Beitrag der christlichen Naturrechtslehre zum Primat des Völkerrechts“²⁷. Auch wenn Francisco de Vitoria 1539 die Ausbreitung der europäischen Völker auf die bewohnten Gebiete der „Neuen Welt“ rechtfertigte, legte er doch die Grundlagen für ein Völkerrecht, welches jedem Volk sein Selbstbestimmungsrecht zusprach, Achtung für die Rechtsordnungen der Eingeborenen forderte und den Verkehr zwischen den Staaten zivilisierte. Francisco Suárez sah 1613 nur noch den Verteidigungskrieg gegen objektives Unrecht und den Strafkrieg gegen einen schuldigen Feind als gerechtfertigt an. Maßgebliches leistete er für die Profilierung des Prinzips der Verhältnismäßigkeit von Zweck und Mitteln bei der Kriegführung.

Die Christen setzten sich also mit den politischen und gesellschaftlichen Strukturen auseinander. Wer solches politisches Engagement als nur nicht-revolutionär einstuft, sollte entdecken, wie viele Christen an dem Umbau staatlichen Lebens in den USA, bei der Ausarbeitung der Verfassung Belgiens von 1830 und im Deutschland der Paulskirchenzeit und der Weimarer Zeit beteiligt waren.

Die Öffnung auf Wissenschaft

Der rumänische Geistesgeschichtler Verliu Marcu schrieb 1937:

„Die geistige Unabhängigkeit, die freie Forschung ist keine Folge der Reformation oder der französischen Revolution. Sie erlebt in der vorlutherischen (päpstlichen) Kurie ihre Verwirklichung. Die Kirche hat in ihrer Weisheit auch das ihr Entgegengesetzte ernährt. Bis die Reformation den Heiligen Stuhl zwang, sein mildes Lächeln zu verleugnen, enthielt die Mannigfaltigkeit des Katholizismus alle Erscheinungen der Genialität. Sie war das große Haus der Menschheit, in dem der Glanz und das Poetische aller neuen und alten Dinge, aller großen Gedanken und gewaltigen Empfindungen sich sammelte.“²⁸

Thomas Mann sprach zu Beginn des „Doktor Faustus“ von jener „heiteren Bildungsliebe, die in der Christenheit lebte“. Sicherlich wird man solche Stimmen noch prüfen müssen, doch belegen läßt sich sehr wohl Marcus Urteil mit einem Blick etwa in Klosterbibliotheken oder in Lehrpläne kirchlicher Fakultäten. Die Gründung der vatikanischen Druckerei unter Papst Sixtus V. (1585–1590) bis hin zum Betrieb der Vatikanischen Sternwarte zeigt solche Aufgeschlossenheit, welcher Erasmus von Rotterdam in seinem Brief vom 14. April 1519²⁹ an Friedrich dem Weisen von Sachsen bescheinigte, daß das christliche Leben völlig problemlos mit der Pflege der Wissenschaften, der Erforschung der Natur vereinbar sei. Ganz sicher müsse man es sich abgewöhnen, so Erasmus, hinter jeder Abweichung von der geltenden Lehre Ketzerei zu entdecken und jeden Neuansatz als Abfall vom Glauben zu taxieren.

Antoine Frédéric Ozanam (1813–1853) rang ab 1833 in der „Société de Saint-Vincent-de-Paul“ darum, Glauben und Wissenschaft, Gebet und Diakonie miteinander zu vereinbaren; den Gefangenen, Flüchtlingen, Obdachlosen und Behinderten galt ebenso seine Aufmerksamkeit wie der Hilfe gegen Not in Übersee. Christen entwickelten zahlreiche technische Erleichterungen, um das Los der Armen zu erleichtern: erinnert sei an die Blindenschrift. Christliche Nächstenliebe, zur „Philanthropie“ verweltlicht, befeuerte und beflügelte etwa einen Benjamin Franklin bei seinen zahlreichen Erfindungen: Leben galt nur als sinnvoll, wenn es den anderen nützte.

Das Aufrichten von Gegenbildern

Einer Zeit wird nicht nur gedient, wenn man ihrer Not abhilft und ihren Sehnsüchten nachkommt, sondern auch, wenn man sie mit Gegenentwürfen zur Vernunft zu bringen versucht. Dem Verlangen nach Luxus setzten Christen wie ein Vincent von Paul ihr „Leben in Abhängigkeit von den Armen“ und dem Absicherungs- und Versicherungsdenken ein „Leben unter der Vorsehung“ entgegen, so Benedikt Labre und der Methodist Charles Wesley. Zu einer Zeit, wo der Ratio-

nalismus sich dem Überirdischen verschloß und mit dem Irdischen begnügte, verfielen Christen nicht der Verteufelung der Vernunft, sondern wiesen auf die negative Theologie, die schlichte Anrufung Gottes und das Angebot der Vergöttlichung in der weitverbreiteten Schrift der „Philocalie“ des Nikodemus Hagiorite (1749–1809) hin.

Nüchterner, berechnender Zweck-Mittel-Rationalität machte jene nicht rechnende Liebe zu Christus, die „Folie de l'Amour“, das Monopol streitig. Wo sich die Werte der Privatheit und des ausschließenden Besitzdenkens durchzusetzen begannen, teilten Christen von ihrem Vermögen und ihrer Zeit freigebig aus, ebenso von Gesundheit und Bildung. Und wo dem „Volk“ Mißtrauen und abschätzige Bewertung von seiten der Mächtigen und Reichen entgegenschlug, bekannten sich Christen zu jenen Kleinen und Verachteten, wie die beiden Gründerinnen von Frauenorden in Kanada, Marguerite Bourgeoys (1620–1700) und Marguerite d'Youville (1701–1771), die sich um Indianerinnen und junge Mütter kümmerten, und in unserem Jahrhundert Madeleine Delbr  l (1904–1964) in Ivry bei Paris; sie   bten sich in jenem „An-den-Menschen-glauben“, dem „croire en l'homme“, wie es Louis-Marie Grignon de la Bachellerie (1673–1716, „le P  re de Montfort“ genannt) vorgelebt hatte.

Wo ein 19. Jahrhundert seinen Frieden mit dem Besitzb  rgertum, dessen irdischen Idealen und Bequemlichkeit und – letztlich trügerischer – Friedlichkeit zu machen drohte, rüttelte der „Athanasius“ des Joseph Görres im Januar 1838 die Christen auf: Das Annehmbare, Einleuchtende und Bequeme sei nicht die Botschaft Christi; christliches Leben werde und müsse Anstoß erregen.

Wenn Friedrich Nietzsche klagte: „Man kann das Christentum nicht genug verurteilen, weil es den Wert einer ... *reinigenden* großen Nihilismus-Bewegung, wie sie vielleicht im Gange war, ... entwertet hat: ... immer durch ein Abhalten von der *Tat des Nihilismus*, dem Selbstmord“³⁰, so stellte sich das Christentum auf die Seite des Lebens und sprach unbeirrt von der Auferstehung des Leibes gegen falsche Vergeistigung und vergr   bernden Materialismus. Wenn man Gott direkt in der Welt, dem Staat oder Personen am Wirken sah, setzten Christen dem beharrlich entgegen, was ihnen bereits Augustinus und Boethius bewußt gemacht hatten: daß nämlich die sichtbare Kirche nicht das „Gottesreich“ sei und damit erst recht nicht andere Gebilde oder Personen sich „wie Gott“ aufspielen dürfen.

Literatur: Histoire des Saints et de la Saint  t   chrétienne, hg. v. Fr. Chiovaro u.a. 11 Bde. (Paris 1986 ff.); Sie suchten die Wahrheit. Heilige Theologen, hg. v. W. Kasper (Mainz 1985); G. Kranz, Sie lebten das Christentum. 28 Biographien (Augsburg ²1975); Briefe zur Weltgeschichte, hg. v. K. H. Peter (Stuttgart 1961); Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik in sieben B  nden, hg. v. W. Rein (Langensalza 1895 ff.); Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, hg. v. K. A. Schmid (Leipzig ³1887); A. Schuchert, Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (Kempfen 1958); H. J. Wollasch, Soziale Gerechtigkeit und christliche Caritas (Freiburg 1996).

ANMERKUNGEN

- ¹ Mein Anliegen versteht sich in Weiterführung des Beitrags von E. Dassmann, Christliche Innovationen am Beginn der Kirchengeschichte, in dieser Zs. 217 (1999) 435–446.
- ² *Histoire des Saints*, Bd. 10, 84
- ³ Ebd. 185.
- ⁴ Kranz, 44–59.
- ⁵ Ebd. 27–43.
- ⁶ Rein, Bd. 7, 348.
- ⁷ Ebd. 351.
- ⁸ Schmid, Bd. 10, 217–245; Rein, Bd. 7, 546–558.
- ⁹ Ebd. 557.
- ¹⁰ Vgl. Wollasch.
- ¹¹ Rein, Bd. 3, Artikel: „Herrnhutisches Erziehungswesen“.
- ¹² Rein, Bd. 4, 145.
- ¹³ Ebd. 145.
- ¹⁴ N. Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung* (Stuttgart 1997) 146.
- ¹⁵ Tridentinum. Sechste Sessio (1547), Cap. 5. can. 5 f.
- ¹⁶ W. Lurz, Adam Tanner u. die Gnadestreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus (Breslau 1932) 153–157.
- ¹⁷ J.-J. Rousseau. *Vom Gesellschaftsvertrag*, IV. Buch, 8. Kapitel.
- ¹⁸ In den Nrn. 78–81.
- ¹⁹ Ch. Feldmann, Wir hätten schreien müssen. Das Leben des Dietrich Bonhoeffer (Freiburg 1998) bes. 106–116.
- ²⁰ *De iustitia et iure*. Titulus II. 35. Disputatio Nr. 19.
- ²¹ N. Brieskorn, Menschenrechte u. Kirche, in dieser Zs. 217 (1999) 3–14.
- ²² Kranz, 124–134.
- ²³ *Histoire*, Bd. 8, 287 f.
- ²⁴ X. Emmanuelli, *L'Homme n'est pas la mesure de l'Homme* (Paris 1998).
- ²⁵ Diese Klärung innerhalb des Christentums – auch dies eine Leistung! – hat L. Kolakowski erst vor kurzem noch einmal gewürdigt: *God owes us nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism* (Chicago 1995).
- ²⁶ H. R. Guggisberg, Art. *Castellio*, in: TRE, Bd. 7, 663–665.
- ²⁷ So der kundige und sich durch Unparteilichkeit im Urteil auszeichnende Völkerrechtler A. Verdross, in: *Der Beitrag der christlichen Naturrechtslehre zum Primat des Völkerrechts*, in: FS Hans Kelsen (Wien 1971) 276 ff.
- ²⁸ V. Marcu, Machiavelli. *Die Schule der Macht*. Im Anhang: Reflexionen des Autors zu Lenin u. Hitler (München 1994).
- ²⁹ Peter, 82–86.
- ³⁰ Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, in: F. Nietzsche. *Werke*, Bd. 3, hg. v. K. Schlechta (Darmstadt 1960) 792 f.