

Würde für alle



Wie das Christentum
die jüdische Würde-Idee
zur vollen Wirkung brachte

Würde für alle
Wie das Christentum
die jüdische Würde-Idee
zur vollen Wirkung brachte

Christian Rahn

KI-Erklärung

Für die inhaltliche Erarbeitung habe ich ein KI-Tool genutzt, das mir auf Anfrage Informationen, Erläuterungen und Fundstellen bereitgestellt hat. Die Auswahl, Einordnung und endgültige Darstellung dieser Inhalte erfolgte durch mich im Rahmen eines eigenständigen, dialogbasierten Prüfprozesses. Die Verantwortung für die finale Fassung liegt bei mir.

Bremen, den 15.10.2026

I

Inhaltsverzeichnis

1. Ausgangspunkt: Die Würde des Menschen im jüdisch-christlichen Erbe	1
2. Historischer Kontext: Eine ungewöhnliche Idee in der Antike	1
3. Das praktische Beispiel Jesu: Würde für die Ausgeschlossenen	2
4. Soziales Profil und Ethik der frühen Christusbewegung	3
5.1. Paulus: Gleichwertigkeit in Christus	4
5.1. Die frühe Christusbewegung im Judentum: Zwischen Ablehnung und Hoffnung	4
6. Wie die frühe Kirche die Würde-Idee stärkte (1.–5. Jht.)	6
6.1 Verbot der Kindstötung und Aussetzung	6
6.2 Achtung der Würde von Sklaven und das Verbot der Tötung	8
6.3 Organisierte Armenfürsorge als Pflicht	8
6.4 Die Erfindung des Krankenhauses	8
6.5 Einrichtung des Asylrechts für Sklaven und Verfolgte	9
6.6 Bischöfe als Anwälte der Armen und Unterdrückten	10
6.7 Die theologische Ablehnung der Sklaverei	11
7. Gegen Clan und Blutrache: Die Kirche als Friedensmacht (6.–12. Jht.)	12
8. Tragische Entfremdungsprozesse:	
Die langfristige Schwächung der urchristlichen Würde-Idee	14
9. Hochmittelalter: Die Würde-Idee prägt das Recht - doch alte Missstände bleiben	21
10. Kritik und Gegenstimmen zur Kreuzzugs-idee	26
11. Spätmittelalter (1300–1500): – Schutz der Schwachen & Begrenzung von Macht	31
11.1. Die Milderung der Folter	29
11.2. Franziskaner und Dominikaner: Pioniere der Sozialfürsorge	33
12. Meilensteine der europäischen Bildungsgeschichte	34
12.1. Wie Bildung vom Privileg zum Allgemeingut wurde	34
12.2. Erste systematische Frauenbildung durch Teresa von Avila (ab 1562)	35
12.3. Amos Comenius: Bildung als Menschenrecht für alle Jungen und Mädchen (ab 1620)	36
13. Reformation, Gewissensfreiheit & religiöse Toleranz (16.–17. Jht.)	37
13.1. Martin Luther: Befreier des Gewissens und Verfolger von Dissidenten	35
13.2. Die christlichen Vordenker der Gewissensfreiheit	39
13.3. Roger Williams und die Geburt der Religionsfreiheit	41
13.4. John Locke: Ein christlicher Wegbereiter des modernen Verfassungsstaates	41
13.5 Die Freiheit des Gewissens wird Kirchenlehre	42

II

Inhaltsverzeichnis

14. Die Geschichte und Überwindung der Hexenverfolgung	43
14.1 Vom Schutzschild der Frühzeit zum spätmittelalterlichen Krisenwahn	43
14.2 Die Inquisition: Vom Verfolger zum Kritiker von Hexenprozessen	45
14.3 Mutige Gegenstimmen und schweigende Mehrheiten:	
Protestanten und die Hexenverfolgung	46
15. Wie Christen die Abschaffung der Sklaverei vorantrieben	50
15.1 Sklavereikritik im 16. Jahrhundert	50
15.2 Quäker als Wegbereiter: Der organisierte Widerstand gegen die Sklaverei in den USA	51
15.3 Abschaffung der Sklaverei und soziale Reformen im Britischen Empire	52
16. Bedeutende christliche Sozialreformer – Menschenrechte als christliche Pflicht	54
16.1 John Wesley - ein evangelikaler Pionier gegen Sklaverei, Armut und Ausbeutung	54
16.2 Christen im Kampf gegen Armut, Krankheit und Elend	55
16.3 Christinnen im Kampf für Frauenrechte	59
17. Gründung moderner christlicher Hilfsorganisationen	61
18. Organisationen, die seit 1945 die Freundschaft zwischen Christen und Juden fördern	65
19. Fazit: Warum das Christentum der Würde-Idee die größte Durchsetzungskraft verlieh	64
20. Historische Schlussbetrachtung	66

III

Inhaltsverzeichnis

Anmerkungen / Ergänzungen

[1] Forschung zur christlichen Reaktion auf Kindesaussetzung und -tötung	69
[2] Zerstörung und Wiedergewinnung der Würde-Idee des Apostels Paulus	69
[2].1 Die wachsende Entfremdung zwischen Juden und Christen	69
[2].2 Die Entstehung der Substitutionstheologie in der Alten Kirche	70
[2].3 Gegen den Strom: Christliche Stimmen für Juden und jüdische Gelehrsamkeit	72
[2].4 Die Radikalisierung in der Reformationszeit: Martin Luther	73
[2].5 Gegen den Zeitgeist: Christliche Humanisten und Reformatoren gegen Judenhass	74
[2].6 Mittelalterliche Exzesse: Kreuzzüge und institutionalisierte Ghettoisierung	75
[2].7 Gegen den Zeitgeist: pietistische Christen gegen den Antisemitismus des 18. Jahrhunderts	80
[2].8 Gegen den Zeitgeist: evangelische Christen gegen den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts	82
[2].9 Gegen den Zeitgeist: Katholische Stimmen für die Würde der Juden	80
[2].10 Napoleon und das Ende kirchlicher Sondergesetze für Juden	83
[2].11 Die stille theologische Revolution im Katholizismus	85
[2].12 Der protestantische Widerstand: Moralisch-prophetische Korrektur	88
[2].13 Nostra Aetate (1965): Die offizielle Abkehr von der Enternungstheologie	89
[2a] Forschung zur philosemitischen Gegenströmung	89
[3] Forschung zum kanonischen Recht	91
[4] Forschung zur Folterpraxis	92
[5] Forschung zum Hexenwahn	92
[6] Forschung zum Zusammenhang zwischen Christentum und Menschenrechten	93
[7] Forschung zum fruchtbaren Austausch zwischen jüdischer und christlicher Theologie	96

Warum hat gerade das Christentum der Idee der gleichen Würde aller Menschen größte Durchsetzungskraft verliehen – eine Idee, die später zur Grundlage der Menschenrechte wurde?

Diese Idee ist nicht selbstverständlich, sondern in der Antike eigentlich undenkbar gewesen.

1. Ausgangspunkt: Die Würde des Menschen im jüdisch-christlichen Erbe

Das Christentum übernimmt aus dem Judentum eine radikale Grundbehauptung: Jeder Mensch – unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Status – trägt Gottes Ebenbild.

Das bedeutet:

- Würde ist angeboren, nicht verdient.
- Würde ist gleich, nicht abgestuft.
- Würde ist unverlierbar, selbst bei Schuld oder Schwäche.

2. Historischer Kontext: Eine ungewöhnliche Idee in der Antike

Eine Idee der Menschenwürde für jedermann gab es sonst in keiner antiken Kultur, nicht in Griechenland, nicht in Rom, nicht in Indien, nicht in China.¹

Nur das Christentum behauptet: Jeder Mensch hat die gleiche Würde. Erst das Christentum verhalf der jüdischen Idee der Menschenwürde zu ihrem weltweiten Durchbruch – indem es sie im gesellschaftlichen Leben, im Recht und in Institutionen fest verankerte.

¹ Details siehe "Jüdische Wurzeln der Menschenwürde", S.1.

3. Das praktische Beispiel Jesu: Würde für die Ausgeschlossenen

Jesus behandelt systematisch genau die Gruppen als wertvoll, die in der Antike keine Würde hatten:

- **Frauen** (Mk 5,25-34 / Lk 7,11-17 / 7,36-50 / 10,38-42 / 13, 10-17 / Joh 4,1-42 / 8,1-11 / 20,1-18: Frauen als erste Zeugen der Auferstehung)
- **Kinder. Jesus schützt Kinder vor Verführung und Gewalt, ja setzt sie sogar zum Vorbild für alle:** (Mt 18,1–10 / 21,15-16 / Mark 10,13–16)
- **Arme** (Mt 5,3 / 25,31–46: Wer den Armen hilft, dient Jesus selbst / Mk 6,30–44 / 8,1–10 / 12,41–44 / **Lk 4,16-21**: Jesus erklärt, dass sein Auftrag ausdrücklich den Armen gilt. / Lk 12,33: Aufruf zu selbstloser Hilfe 16,19–31)
- **Kranke** (Mt 4,23–25 / 20,29–34 / Mk 1,40–45 / 10,46–52 / Joh 5,1–9)
- **„Sünder“, Ausgestoßene** (Lk 5,27–32 / 19,1–10)
- **Fremde** (Samariter: Lk 10,25–37 / Joh 4,1 ff / Römer: Mt 8,5–13)
- **Menschen, die in der Gesellschaft nichts gelten**

„Was ihr dem Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40)

"Wenn du ein Mittags- oder Abendessen machst, so lade weder deine Freunde noch deine Brüder noch deine Verwandten noch reiche Nachbarn ein, damit nicht etwa sie dich auch wieder einladen und dir damit vergolten wird. Sondern wenn du ein Essen machst, so lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde ein. Du aber wirst dann glücklich sein; denn sie haben es dir nicht zu vergelten, es wird dir aber vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten." (Lk 14,12–14)

→ Würde der Schwächsten = Würde Gottes.

Nicht zuletzt: Würde haben auch die

- **Feinde:** *„Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; betet für die, die euch beleidigen.“ (Lk 6,27–28)*

Das ist eine moralische Revolution.

4. Soziales Profil und Ethik der frühen Christusbewegung:

Achte deinen Mitmenschen höher als dich selbst!

Das frühe Christentum war eine Laienbewegung, die sich am Vorbild des Meisters Jesus orientierte und ihren Auftrag erkannte, **jedem Menschen**, insbesondere den gesellschaftlich Ausgestoßenen, mit Liebe und Wertschätzung zu begegnen.

1. Joh 3,17–18: *“Angenommen, jemand, der alles besitzt, was er zum Leben braucht, sieht seinen Bruder oder seine Schwester Not leiden. Wenn er sich ihnen nun verschließt und kein **Erbarmen** mit ihnen hat – wie kann da Gottes Liebe in ihm bleiben? Meine Kinder, unsere Liebe darf sich nicht in Worten und schönen Reden erschöpfen; sie muss sich **durch unser Tun als echt und wahr** erweisen.“*

Phil 2,3–5: *„Weder Eigennutz noch Streben nach Ehre sollen euer Handeln bestimmen. Im Gegenteil: Seid bescheiden und **achtet den anderen mehr als euch selbst**. Denkt nicht an euren eigenen Vorteil. Jeder von euch soll das Wohl des anderen im Auge haben. Nehmt euch Jesus Christus zum Vorbild.“*

1.Petrus 5,1-5 *„Sorgt für die Gemeinde Gottes, die euch anvertraut ist, wie ein Hirte für seine Herde. Seht in der Verantwortung, die ihr für sie habt, nicht eine lästige Pflicht, sondern nehmt sie bereitwillig wahr als einen Auftrag, den Gott euch gegeben hat. Seid nicht darauf aus, euch zu bereichern, sondern übt euren Dienst mit **selbstloser Hingabe** aus. Spielt euch nicht als Herren der ‘Gemeinden’ auf, die Gott euch zugewiesen hat, sondern seid ein Vorbild für die Herde.“*

Auch die von Jesus beauftragten Apostel bekräftigen das Gebot Jesu, nicht nur Freunden und der Familie, sondern auch Feinden mit Liebe und Freundlichkeit zu begegnen:

Röm 12, 17-21 *"Vergeltet niemandem Böses mit Bösem. Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann. Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden. ... **Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.**"*

5.1. Paulus: Gleichwertigkeit in Christus

Paulus formuliert den berühmtesten Gleichheitssatz der Antike:

"Hier gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Griechen, zwischen Sklaven und freien Menschen, zwischen Mann und Frau. Denn durch eure Verbindung mit Jesus Christus seid ihr alle zusammen ein neuer Mensch geworden" (Gal 3,28).

Das ist der erste universelle Gleichheitssatz der Weltgeschichte.

Er meint nicht politische Gleichheit – aber gleiche Würde nach Gottes Maßstab.

Alle Menschen haben denselben Wert vor Gott.

Dieser Satz beschreibt keine politische Gleichheit, sondern eine religiöse Gleichwertigkeit, die in den frühen Gemeinden soziale Folgen hatte: gemeinsame Mahlzeiten, gemeinsame Versammlungen und eine neue Form von Gemeinschaft über soziale Grenzen hinweg.

5.2. Die frühe Christusbewegung im Judentum:

Zwischen Ablehnung und Hoffnung

Paulus wollte nicht eine neue Religion gründen, die sich vom Judentum abspaltet. Er wollte die Verheißungen Israels geöffnet sehen für alle Menschen. Denn *"durch Abraham sollen alle Völker gesegnet werden"* (Gen 18,18 / Gal 3,8) Für ihn war Christus nicht der Bruch mit der jüdischen Geschichte, sondern ihre Erfüllung. Das Gesetz, das Israel erhalten hatte, war heilig und gut, aber es konnte die Menschheit

nicht retten. Christus dagegen schuf eine neue Zugehörigkeit zu Gott, die nicht mehr an ethnische oder kultische Grenzen gebunden war.

Juden blieben Juden, Nicht-Juden blieben Nicht-Juden – und doch konnten beide gemeinsam zu Gottes Volk gehören.

Gestützt auf die Prophezeiungen des Alten Testaments warteten viele Juden im 1. Jahrhundert auf den Messias. Unter der harten römischen Herrschaft sehnten sie sich nach diesem versprochenen Retter, der das Volk befreien und Israel wieder stark machen sollte. Ein leidender oder gar gekreuzigter Messias passte absolut nicht in dieses Bild. Genau in dieses Spannungsfeld platzte Paulus mit seiner Botschaft. Er verkündete eben diesen gekreuzigten Christus – und das in einer unruhigen Welt voller Umbrüche. Die frühe Christengemeinschaft war klein und bunt gemischt. Sie gingen in der Masse der Bevölkerung völlig unter. Sie verfügte weder über politische Einflussmöglichkeiten noch über kultische Strukturen, die mit dem Tempel oder der etablierten religiösen Ordnung konkurrieren konnten. Aus Sicht vieler Juden löste diese Bewegung die alten Versprechungen Gottes keineswegs ein. Sie galt schlicht als eine unbedeutende Splittergruppe am Rande der Gesellschaft.

Paulus' Verständnis von Jesus rüttelte an den Grundfesten des jüdischen Glaubens. Paulus veränderte den Glauben grundlegend: Der Tempel verlor an Bedeutung, die alten Gesetze wurden anders verstanden und auch Nichtjuden durften dazugehören. Für viele Juden bedeutete das ein radikales Umdenken. Wer Paulus widersprach, tat das meist nicht aus Feindseligkeit. Seine neuen Ideen stellten einfach so vieles infrage, dass es für viele schlicht zu radikal war.

Für Paulus war das kein bloßer Fachstreit unter Gelehrten. Es traf ihn mitten ins Herz. In seinen Briefen macht er keinen Hehl daraus, wie sehr ihn die Ablehnung durch sein eigenes Volk schmerzt. Dennoch bleibt seine Haltung gegenüber Israel

von beständiger Zuneigung geprägt (Röm 9). Die Erwählung Israels wird von ihm nicht relativiert; die Treue Gottes zu seinem Volk gilt für ihn unverändert.

Paulus sieht diese Ablehnung nicht als das finale Ende. Für ihn ist das Volk Israel nur vorübergehend wie blind für die Wahrheit – alles Teil eines größeren Plans Gottes. Trotz des Schmerzes gibt er die Hoffnung nicht auf: Er bleibt überzeugt, dass sein Volk Jesus eines Tages doch noch erkennen wird. (Röm 11).

Paulus warnte nicht-jüdische Gläubige davor, sich über das jüdische Volk zu stellen und es als "Nicht-Gläubige" abzuwerten: "*Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich. ...Sei nicht überheblich, sondern fürchte dich!*" (Röm 11,18) Paulus beschreibt diese neue Einheit mit dem Bild eines Ölbaums (Röm 11). Israel ist der ursprüngliche Baum, tief verwurzelt in Gottes Geschichte. Die gläubigen Nichtjuden sind wie Zweige, die in diesen Baum eingepfropft werden. Sie gehören nun dazu, aber nicht als Ersatz, sondern als Erweiterung. Israel bleibt die Wurzel, und die Kirche lebt aus dieser Wurzel. Gott bleibt seinem Volk treu, und die christliche Gemeinschaft ist nur dann sie selbst, wenn sie diese Treue anerkennt.

6. Wie die frühe Kirche die Würde-Idee stärkte (1.–5. Jht.)

6.1 Verbot der Kindstötung und Aussetzung [1]: In der griechisch-römischen Antike war die sogenannte **Kindesaussetzung** (*Expositio*) grausamer Alltag. Wenn eine Familie arm war, das Kind unehelich, ein Mädchen (Töchter galten wirtschaftlich oft als Last) oder das Baby eine Behinderung hatte, war es das rechtliche Privileg des Vaters, das Neugeborene einfach auf den Müll zu werfen, an den Straßenrand zu legen oder im Fluss zu ertränken. Manchmal wurden diese Babys von Sklavenhändlern aufgegriffen, um sie später als Zwangsprostituierte oder Sklaven aufzuziehen. Christen gingen nachts systematisch zu den Plätzen, an denen die Babys ausgesetzt wurden, sammelten die schreienden, unterkühlten Säuglinge auf und zogen sie als

freie Menschen und als geliebte Söhne und Töchter auf. **Sie ehrten Gott, indem sie sich um die kümmerten, die in der Welt absolut nichts wert waren.** ² Das Konzil von Elvira (305–306 n. Chr.) ³ verurteilt Kindstötung und schloss die Täter vom gemeinsamen Teilen von Brot und Wein aus – dem zentralen Zeichen ihrer Gemeinschaft (Kommunion ⁴). Die Verweigerung der Kommunion galt im frühen Christentum als eine der schwersten kirchlichen Strafen, weil dieses Ritual als sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus verstanden wurde. Wer teilnehmen durfte, gehörte zur Gemeinschaft und hatte eine sichere Hoffnung auf das ewige Leben. Besonders deutlich wird die Schwere des Ausschlusses bei Cyprian von Karthago: Wer die Kommunion nicht empfangen darf, steht für ihn außerhalb der Kirche ⁵ und hat damit keine Hoffnung mehr auf Rettung vor der Höllenstrafe ⁶. Denn seine Überzeugung war: *„Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“* ⁷. Da die Kommunion der zentrale öffentliche Akt der Gemeinde war, bedeutete ihr Entzug zugleich soziale Schande: Ausschluss vom Friedenskuss, vom gemeinsamen Mahl und die Verweigerung, am gemeinsamen Glauben und Leben teilzuhaben. ⁸ So war die Kommunikationsverweigerung nicht nur eine disziplinarische Maßnahme, sondern ein existenzieller Ausschluss aus der Gemeinschaft der Erlösten – eine Strafe, die das gesamte Leben des Betroffenen traf: ihren Glauben, ihre Gemeinschaft und ihre Hoffnung auf die Zukunft bei Gott.

2 „Du sollst ein Kind nicht töten durch Abtreibung und das Neugeborene nicht umbringen.“ (Quellen: Didache (um 100 n. Chr.) Kapitel 2,2 / Barnabasbrief (um 100–130 n. Chr.) Kapitel 19,5).

3 Kanon 63

4 Andere Bezeichnung "Eucharistie": Das altgriechische Wort bedeutet "Danksagung". Als die ersten Christen zusammenkamen und das Brot brachen (Apg 2,46), folgten sie dem Beispiel Jesu beim letzten Abendmahl (Luk 22,19-20). In den evangelischen Berichten heißt es, dass Jesus vor dem Teilen des Brotes das Dankgebet sprach (griechisch: eucharistésas). Aus diesem zentralen Moment des „Danke-Sagens für Gottes Gaben und die Rettung“ wurde der Name für das gesamte Ritual.

5 Cypr. Ep. 51,1

6 „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53). Im Neuen Testament wird der Ausschluss aus dem Himmelreich oft mit den Bildern einer verschlossenen Tür (z. B. Lukas 13,24-28 oder Matthäus 25,10-12) oder dem Hinauswurf in die Finsternis (Matthäus 22,11-13) beschrieben.

7 extra ecclesiam nulla salus, Cypr. Ep. 73,21

8 vgl. Traditio Apostolica 26–29

6.2 Achtung der Würde von Sklaven und das Verbot der Tötung: Das Gladiatorenwesen im Römischen Reich basierte zu einem Großteil auf der Ausbeutung und dem Missbrauch von Sklaven. Während die heidnische Gesellschaft Gladiatorenkämpfe und Hinrichtungen zur Unterhaltung besuchte, mieden Christen diese Vorführungen strikt, weil sie das Zuschauen beim Töten bereits als Mitwirkung an der Tat betrachteten.⁹ Bereits das Konzil von Elvira¹⁰ wertete die zum Tode führende Misshandlung eines Sklaven durch die Herrschaft als schwere Sünde und verhängte dafür mehrjährige Kirchenbußen.

6.3 Organisierte Armenfürsorge als Pflicht: Der "*Hirte des Hermas*" (2. Jht.) fordert explizit dazu auf, sich um diejenigen zu kümmern, die am Rande der Gesellschaft stehen: Witwen beistehen und Waisen nicht übersehen, Bedrängte und Notleidende aus ihrer Bedrängnis befreien, Fremde aufnehmen und Gastfreundschaft üben, nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern friedfertig sein und Schulden erlassen¹¹. Die *Didache* (Apostellehre, um 100 n. Chr.) fordert neben der Pflicht zur Freigebigkeit auch Unterscheidungsvermögen: **Man soll prüfen, wer wirklich Hilfe benötigt, damit die Gaben dort ankommen, wo die Not am größten ist: "Es soll dein Almosen in deinen Händen schwitzen, bis du weißt, wem du geben sollst."**¹²

6.4 Die Erfindung des Krankenhauses: Die Basileias des Basilius von Caesarea (um 369–372) ist **das erste voll ausgebaute, multifunktionale Krankenhaus der Weltgeschichte**: Vor der Basileias gab es zwar bereits medizinische Einrichtungen (wie das antike *Asclepieion* oder das römische *Valetudinarium* für Soldaten und Sklaven), aber die Basileias führte entscheidende Neuerungen ein:

⁹ Athenagoras (177 n. Chr.) – Legatio pro Christianis, Kap. 35 / Tertullian (um 200 n. Chr.) Tertullian (Apologeticum 9 vs. De spectaculis)

¹⁰ ca. 306, c. 5

¹¹ Mandatum 8, 10

¹² Kap. 1,5–6

1. **Allgemeine Zugänglichkeit:** Sie stand jedem offen – unabhängig von Stand, Herkunft oder finanziellen Mitteln (**kostenlose Behandlung**).
2. **Ganzheitliche Versorgung:** Sie verband medizinische Behandlung mit Unterkunft, Verpflegung und sozialer Betreuung.
3. **Spezialisierung:** Es gab getrennte Trakte für verschiedene Krankheitsbilder (insbesondere die Isolierung und Pflege von **Leprakranken**).
4. **Professionelle Struktur:** Zum ersten Mal arbeiteten Ärzte, Pflegende und Hilfskräfte in einer festen, von der Gemeinschaft getragenen Institution zusammen

Die Basileias wurde damit zum Prototyp für das erste echte Krankenhausnetzwerk des Mittelalters¹³ und letztlich für das europäische Hospitalwesen des Mittelalters¹⁴.

6.5 Einrichtung des Asylrechts für Sklaven und Verfolgte: Das Konzil von Orange (441 n. Chr.) legt fest, dass Sklaven, die in eine Kirche fliehen, nicht ohne Weiteres an ihren Herrn herausgegeben werden dürfen¹⁵. Der Bischof darf den Sklaven erst dann an den Besitzer übergeben, wenn dieser durch einen Eid (Sacramentum) garantiert, dass der Sklave keine körperliche Strafe, Entstellung oder Tötung zu befürchten hat. Das mittelalterliche Kirchenasyl war eine anerkannte Schutzpraxis, die Menschen in akuter Gefahr vor unmittelbarer Gewalt bewahren sollte. Kirchen galten als sakrale Räume, in denen weltliche Gewalt nicht ausgeübt werden durfte. Wer sich dorthin flüchtete, erhielt zunächst Schutz vor Übergriffen, Vergeltungsakten oder willkürlicher Bestrafung. Dieser Schutz galt für verschiedene Gruppen: Verfolgte, die vor Lynchjustiz oder Fehdehandlungen flohen; Schuldner, die vor

13 Das byzantinische Xenon-System. Das Wort ‚Xenon‘ bedeutet eigentlich Gästehaus – entwickelte sich im Byzantinischen Reich aber zu modernen Kliniken, in denen Arme und Kranke kostenlos von Ärzten behandelt wurden. Erwähnenswert sind insbesondere die sehr hohen Hygiene-Standards: Jeder Patient bekam ein eigenes Bett (was im westlichen Mittelalter völlig unüblich war!), frische Wäsche, gesunde Mahlzeiten und regelmäßige Bäder.

14 Gregor von Nazianz, Oratio 43 (In laudem Basilii Magni), Kap. 63–64; Sozomenos, Historia Ecclesiastica, VI, 34; Theodoret, Historia Ecclesiastica, IV, 19.

15 Kanon 6

gewaltsamer Pfändung oder Haft bewahrt werden sollten; und Sklaven, die vor Misshandlung durch ihre Herren Zuflucht suchten. Das Asyl bedeutete nicht Straffreiheit, sondern eine Verfahrensgarantie: Die betreffende Person durfte erst nach einer geordneten rechtlichen Klärung ausgeliefert werden, häufig unter Vermittlung kirchlicher Autoritäten. Das Kirchenasyl stabilisierte damit die öffentliche Ordnung, indem es spontane Gewaltakte verhinderte, Konflikte entschärfte und die Anwendung des Rechts an feste Formen band. Zugleich stärkte es die soziale Schutzfunktion der Kirche, die sich als moralische Instanz zwischen Gewalt und Recht positionierte und besonders gefährdeten Personen einen letzten Zufluchtsort bot.

6.6 Bischöfe als Anwälte der Armen und Unterdrückten. Johannes Chrysostomus (um 390–407) ist der stärkste frühchristliche Anwalt der Armen. Bischöfe sollen Armen rechtlichen und sozialen Schutz bieten, wenn sie von staatlichen Beamten bedrängt werden. Chrysostomus kritisierte scharf die Ausbeutung der Bedürftigen durch kaiserliche Steuereintreiber und forderte, dass Bischöfe und Seelsorger sich wie Väter schützend vor die Schwachen stellen müssten.¹⁶ **Ambrosius von Mailand** (um 374–397) verteidigte die Armen energisch gegen staatliche und wirtschaftliche Übergriffe. Nach dem Massaker von Thessaloniki (390 n. Chr.) verweigerte er Kaiser Theodosius I. den Kircheneintritt und den Empfang der Kommunion, bis dieser öffentlich Buße tat¹⁷. Auf diese Weise etablierte er das Prinzip, dass auch der christliche Kaiser der Verfassung der Kirche und den moralisch-kanonischen Geboten unterworfen ist¹⁸. In seiner Schrift *De Nabuthe*¹⁹ verurteilte er unter Berufung auf die Naboth-Erzählung (1 Kön 21) die systematische Enteignung und Verdrängung der Armen durch die reiche Oberschicht.

16 Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaeum*, Hom. 66, 3 (PG 58, 630); Ders., *Homiliae de statu*, Hom. 17, 2 (PG 49, 173–175); Ders., *Homiliae in Acta Apostolorum*, Hom. 11, 3 (PG 60, 96–98).

17 Ambrosius von Mailand, *Epistulae*, Ep. 51 (CSEL 82/3);

18 "Auch ein Herrscher ist in der Kirche und steht nicht über ihr." (*"Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est."*)

19 Ders., *De Nabuthe* 12–14. Seine drastische Eigentumskritik (Eigentum als Leihe Gottes, die Anhäufung von Land als Beraubung der Armen) floss später über Isidor von Sevilla direkt in das *Decretum Gratiani* ein (u. a. *Distinctio* 47)

Augustinus (um 400–430) forderte, dass Bischöfe ihr Fürspracherecht nutzen sollten, um Bedrängte vor ungerechten Härten, korrupter Gerichtsbarkeit und grausamer Bestrafung (Folter, Verstümmelung und Todesstrafe) zu schützen. Er bat kaiserliche Beamte eindringlich um Milde und den Verzicht auf die Todesstrafe, um den Verurteilten den Weg zur Umkehr offen zu halten.²⁰

6.7 Die theologische Ablehnung der Sklaverei Gregor von Nyssa (ca. 335–395 n.Chr.) griff in seinen Predigten über das Buch Kohelet das Grundprinzip der Unfreiheit direkt an: *„Niemand kann Eigentum an einem Menschen haben“*.²¹ Seine Argumentation, dass die Sklaverei das Ebenbild Gottes entweihe, gilt in der Philosophiegeschichte als die radikalste Absage an die Sklavenhaltung in der gesamten Antike. Gregor war der einzige antike Kirchenvater, der die Institution der Sklaverei nicht nur moralisch mildern wollte, sondern ihre Grundannahme – den Besitz eines Menschen über den anderen – als Blasphemie und Widerspruch zur Schöpfungsordnung theologisch angriff. Dennoch blieb Gregors Predigt ein vereinzelter, radikaler Höhepunkt im Denken der frühen Kirchenväter ohne direkte rechtliche Folge für die spätere Gesetzgebung. Demgegenüber betrachtete **Ambrosius von Mailand** die Freilassung von Sklaven sowie den Loskauf von Gefangenen primär als herausragendes Werk der Barmherzigkeit und christliche Tugend,²² Im Gottesdienst sind Sklaven gleichberechtigt (Gal 3,28, 1Kor 12,13 / Philemonbrief).

Das gab es in keiner anderen Kultur. Die frühe Kirche wird zur Schutzmacht der Schwachen.

20 Augustinus, Epistulae, Ep. 133 (ad Marcellinum) und Ep. 153 (ad Macedonium) [CSEL 44]

21 Gregor von Nyssa, In Ecclesiasten homiliae, Hom. IV (GNO V, 334–347 / PG 44, 661–676)

22 Ambrosius von Mailand, De officiis ministrorum, Lib. II, cap. 15, 71 u. cap. 28, 136–138 (CSEL 15).

7. Gegen Clan und Blutrache: Die Kirche als Friedensmacht

Im frühen Mittelalter lebten die Menschen in geschlossenen, strengen Stammes- und Clanverbänden. Das Problem dieser Großfamilien war: Loyalität galt nur der eigenen Sippe. Wenn ein Mitglied eines Clans einen anderen Menschen verletzte oder tötete, gab es keine staatliche Polizei oder neutrale Gerichte. Stattdessen folgte die Blutrache – ein zerstörerisches Fehdewesen, das über Generationen hinweg zu endlosen Kriegen, Fehden und tiefster sozialer Instabilität führte. Vermögen, Grundbesitz und Heiraten wurden streng innerhalb der eigenen Verwandtschaft (oft durch erzwungene Ehen oder Cousinenheiraten) gehalten, um die Macht des Clans abzusichern.

Die Kirche wollte diesen Zustand aus theologischen und machtpolitischen Gründen brechen: Sie wollte die Loyalität der Menschen von der irdischen Sippe auf Gott und die universelle Kirchengemeinschaft lenken, testamentarische Schenkungen an kirchliche Institutionen erleichtern und Blutrache sowie Inzucht beenden.

7.1. Die Waffe des Eherechts: Das Verbot der Verwandtenheirat

Um geschlossene Sippensysteme aufzubrechen, nutzte die Kirche eine scheinbar bürokratische, aber extrem wirksame Waffe: das kanonische Eherecht. Schon im frühen Mittelalter verbot die Kirche auf Konzilien (wie in Agde 506, Tours 567 oder Toledo 589) systematisch die Cousinenheirat. Die historische Wirkung: Da in kleinen Dörfern fast jeder mit jedem in diesen Graden verwandt war, machten diese Gesetze traditionelle Clan-Heiraten unmöglich. Die Sippen konnten ihr Vermögen und ihre geschlossenen Machtkreise nicht mehr durch innerfamiliäre Heiraten zusammenhalten. Die Menschen mussten sich Partner außerhalb ihrer engsten Verwandtschaft suchen. Damit zerbrachen die alten, isolierten Blutsbände. Parallel dazu bekämpfte die Kirche die Polygamie (Vielehe) sowie die Leviratsehe (die Pflichtheirat der Witwe mit dem Bruder des Verstorbenen, wie sie im Alten Testament in 5. Mose 25 zur Sicherung des Clanvermögens beschrieben wird). Während polygamy- oder leviatbasierte Systeme zu internen Rivalitäten und der wirtschaftlichen Abhängigkeit

von Frauen führten, forderte das kirchliche Eherecht stabile Kernfamilien und die strikt freie Zustimmung beider Partner. Durch dieses auf personaler Verantwortung basierende Modell wurden Frauen rechtlich aufgewertet.

7.2. Abschaffung der Sippenhaft

Um die Stammesstrukturen endgültig zu zerschlagen, schaffte die Kirche auch die kollektive Sippenhaft ab. Nach altem Stammesrecht haftete die ganze Familie für die Tat eines Einzelnen. Die Kirche verurteilte dies scharf und stützte sich dabei auf biblische Grundlagen (wie 5Mose 24,16 und Ezechiel 18,20): *„Die Väter sollen nicht für die Kinder getötet werden, und die Kinder sollen nicht für die Väter getötet werden; jeder soll für seine eigene Sünde sterben.“* Das kirchliche Recht etablierte stattdessen das revolutionäre Prinzip der ausschließlichen individuellen Schuld und persönlichen Zurechenbarkeit. Wenn ein Mensch ein Verbrechen beging, war nur er allein vor Gericht verantwortlich – seine Familie wurde nicht mehr dafür bestraft. Damit war der Grundstein für das moderne Individuum gelegt.

7.3. Die Bilanz des Wandels: Die Zusammenfassung dieses historischen Umbruchs zeigt eine radikale Transformation:

- Kernfamilie statt Clan: Die Großfamilie verlor ihre absolute Macht; die kleine Familie rückte in den Mittelpunkt.
- Individuum statt Sippe: Der Mensch war nicht mehr nur ein „Zahnradchen“ im Clan, sondern ein eigenverantwortliches Subjekt.
- Verträge statt Blutsbande: Beziehungen wurden nicht mehr durch das Geburtsrecht der Sippe bestimmt, sondern durch freie Vereinbarungen.
- Rechtsstaatliche Strukturen statt Ehrenlogik: Das kanonische Recht ersetzte das archaische Stammesrecht.

Warum das für die Menschenrechte entscheidend ist: Moderne Menschenrechte setzen zwingend ein Individuum voraus – denn Rechte schützen den Einzelnen vor dem Zugriff der Gruppe. Wo Clans regieren, gibt es keine Individualrechte, weil die

Gruppe immer über dem Einzelnen steht. In China, Indien, Arabien, Afrika oder Zentralasien blieben solche Clans und Großfamilienstrukturen bis in die Moderne hinein zentrale soziale Einheiten. Europa war hier durch diesen kirchlich erzwungenen Wandel der absolute weltweite Sonderweg.

8. Tragische Entfremdungsprozesse:

Die langfristige Schwächung der urchristlichen Würde-Idee

8.1 Der Konflikt mit dem römischen Kaiserkult und die Verfolgungswellen

Im Römischen Reich war das Götteropfer omnipräsent, weil Religion, Politik und Alltag untrennbar miteinander verwoben waren. Aus religiöser Sicht ging es um die Pax Deorum – den Frieden mit den Göttern. Die Menschen waren überzeugt, dass gute Ernten, Gesundheit, militärischer Erfolg und der Schutz vor Katastrophen direkt davon abhingen, die Götter durch ständige Opfer und Gebete gnädig zu stimmen. Da es keine Trennung von Staat und Religion gab, war dieses Ritual zugleich der ultimative Treueeid auf das Reich: Wer dem Schutzgeist des Kaisers oder den Staatsgöttern opferte, bewies seine Loyalität als gehorsamer Bürger und sicherte den sozialen Frieden im vielvölkischen Imperium. Darüber hinaus bildete das Opfer das soziale Bindeglied des täglichen Lebens. Fast jedes Ereignis war religiös eingerahmt – ob Zunfttreffen von Handwerkern, Hochzeiten, Geburtstage oder private Abendessen, die stets mit einem Trankopfer für die Hausgötter begannen. Selbst der Fleischkonsum war an das Opfer gebunden: Da einfaches Fleisch im Alltag selten war, stammte die Nahrung bei Festmahlen meist von den auf dem Marktplatz geschlachteten Opfertieren.

Das Weihrauchritual für den Kaiser vollzog sich sehr schlicht: Vor einem kleinen Altar, auf dem das Standbild des Kaisers stand und ein Opferfeuer brannte, trat die Person nach vorne, nahm einige Weihrauchkörner und streute sie in die Flamme, oft

begleitet von einer kurzen Formel wie „Für das Wohl des Kaisers“. Manchmal wurde zusätzlich ein wenig Wein über das Feuer gegossen. Dieser kurze Akt – kaum länger als ein Augenblick – galt als vollständiges Opfer und wurde öffentlich gesehen, sodass er als eindeutiges Zeichen der Loyalität gegenüber dem Kaiser verstanden wurde.

Für Christen war die Teilnahme an diesem Alltagsritual absolut unmöglich, weil sie einen radikalen Monotheismus lebten: Nach ihrem Glauben gab es nur den einen, wahren Gott, weshalb jede Verneigung vor den römischen Staatsgöttern oder dem Schutzgeist des Kaisers als schwere Sünde der Götzenanbetung (Idolatrie) galt. Während es für die Römer ein reiner Akt des Bürgerstolzes und der sozialen Höflichkeit war, ein wenig Wein auszugießen oder Weihrauch zu verbrennen, bedeutete genau dieser Handgriff für einen Christen den Verrat an seinem ersten Gebot und den Abfall vom eigenen Glauben. Selbst das Mitessen von Fleisch auf Festen wurde zum Problem, da dieses meist von Opfertieren stammte und damit religiös besetzt war. Die Christen gerieten dadurch in ein unlösbares Dilemma: Um treu zu ihrem Gott zu stehen, mussten sie sich verweigern.

Die Weigerung, Weihrauch vor dem Kaiserbild zu werfen, galt im römischen Reich als offener Loyalitätsbruch und hatte für Christen schwerwiegende Folgen. Wer das Ritual verweigerte, wurde als Staatsfeind betrachtet, konnte verhaftet, verhört oder gefoltert werden und verlor oft seine bürgerlichen Rechte. In Gerichtsverfahren führte die Ablehnung unmittelbar zur Verurteilung, im Militär zur Entlassung oder Hinrichtung, im Berufsleben zu Ausschluss aus Kollegien und damit zum Verlust der wirtschaftlichen Existenz. Sozial bedeutete die Verweigerung Stigmatisierung, Misstrauen und Ausschluss aus öffentlichen Festen und Gemeinschaften. Für viele endete die Ablehnung schließlich im Tod, weil die Römer darin nicht eine religiöse Entscheidung sahen, sondern eine gefährliche Verweigerung politischer Loyalität.

Genau dieser tiefe Graben führte schließlich zur ersten systematischen Krise: Als Kaiser Decius im Jahr 249 n. Chr. das Götteropfer per Gesetz für jeden einzelnen Einwohner des Reiches zur Pflicht machte und opfernden Bürgern behördliche Bescheinigungen (Libelli) ausstellen ließ, gab es für die Christen kein Ausweichen mehr.

8.2 Innere Spaltung: Rigorismus und die Eskalation der Höllenrhetorik

Die christliche Gemeinschaft hatte kaum Verständnis für Gläubige, die in dieser Notlage das verlangte Opfer vollzogen. Denn das Weihrauchopfer vor dem Bildnis des Kaisers war ein zutiefst öffentlicher Akt: Es signalisierte nach außen unmissverständlich, dass man einen anderen Herrn anerkannte und Christus verleugnete. Wer opferte, ordnete sich sichtbar dem römischen Kult unter und erweckte den Eindruck, Christen könnten den Kaiser wie einen Gott verehren. Damit war jede einzelne Opferhandlung ein öffentliches Bekenntnis, das die Glaubwürdigkeit und Identität der gesamten Gemeinschaft aufs Spiel setzte.

Gläubige, die Christus öffentlich verleugnet hatten, wurde „Gefallene“ (*lapsi*) genannt. Es war umstritten, ob man sie überhaupt wieder in die Kirche aufnehmen konnte. Für eine Wiederaufnahme sprach, dass einst sogar Petrus in einer ähnlich gefährlichen Notlage dreimal Christus verleugnet hatte (Mt 26, 69–75). Gegen die Wiederaufnahme sprach, dass im Buch der Offenbarung der Märtyrertod nicht als Niederlage verstanden wird, sondern als der ultimative Sieg über die Scheinmacht des Römischen Reiches (Offb 12,11). Wer dem Kaiser opferte, der nahm - wie es die Offenbarung umschrieb - das ‚*Zeichen des Tieres*‘ an. Er rettete seine irdische Existenz, verlor aber dafür das ewige Leben (Offb 14,9-11) Vom jedem Gläubigen

wurde erwartet, als ‚Überwinder‘²³ die Glaubwürdigkeit des Evangelium zu bezeugen und dafür das ewige Leben zu ernten (Offb 20,4).

Strenggläubige Gruppen reagierten auf die staatlichen Verfolgungen, indem sie der Angst vor dem Märtyrertod eine verschärfte Drohlogik entgegensetzten: Bildhafte Jenseitsvorstellungen existierten bereits früh im Christentum: Die *Offenbarung des Petrus*²⁴ (um 120–140 n. Chr.) entwarf als erste christliche Apokalypse ein ausformuliertes Höllenszenario mit drastischen Motiven wie Feuer, Würmer und körperlichen Qualen (Kap. 7–13), um alltägliche Sünden wie Unmoral, Geiz oder Abtreibung zu bestrafen. In der Märtyrerliteratur ab dem 2. Jahrhundert wurde dieses bereits vorhandene drohende Jenseitsbild nun gezielt auf die Verfolgungssituation angewendet:²⁵ So traf die Höllendrohung nun gezielt verängstigte Christen, die gegenüber dem römischen Staat nachgegeben hatten (*Lapsi*).

Während der **Decischen Verfolgung (249–251)** vertrat nahm der römische Theologe Novatian eine extrem harte Position ein: Er lehnte es strikt ab, denjenigen zu vergeben, die aus Angst vor Folter oder Tod dem Kaiser geopfert hatten. In seinen Augen hatte die Kirche gar nicht das Recht, so schwere Sünden wie den Abfall vom Glauben zu vergeben. Wer in der Verfolgung nachgegeben und den römischen Göttern geopfert hatte – die sogenannten „Gefallenen“ (*Lapsi*) –, wurde deshalb lebenslang aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Ihnen blieb die Teilnahme an der Kommunion und die Versöhnung mit der Kirche für immer verwehrt.²⁶ Die

23 Diese Kraft zum Widerstand verstand die frühe Kirche nicht als bloße menschliche Willensstärke. Wie Novatian in seiner Schrift *De Trinitate* (29–30) betont, ist es der Heilige Geist selbst, der den Gläubigen in der Stunde der Verfolgung die unerschütterliche Kraft verleiht, Folter und Tod zu trotzen und Christus selbst unter höchstem Druck nicht zu verleugnen.

24 <https://matth2323.de/angebliche-offenbarung-des-petrus/>

25 Das Martyrium des Polykarp (2–3) kontrastierte die Vergänglichkeit der irdischen Folter mit dem „ewigen Feuer“, Justin der Märtyrer formulierte in seiner Auseinandersetzung mit der heidnischen Philosophie bereits früh eine systematische Verankung der ewigen postmortalen Strafen (1. Apologie 28; 52), während Athenagoras die Notwendigkeit einer leiblichen Auferstehung aus der göttlichen Vergeltungslogik und Gerechtigkeit begründete (*De resurrectione* 18–19)

26 Cyprian von Karthago, *Epistulae*, Ep. 55, cap. 28 (CSEL 3/2, 642–645); Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, Lib. VI, cap. 43, 1–3 (GCS 9/2, 612–614).

Diokletianische Verfolgung (303–311) bildete den Höhepunkt dieser Entwicklung: Um dem staatlichen Vernichtungsdruck standzuhalten, wurde die existenzielle Furcht vor dem ewigen Gericht als stärkstes Motivationsinstrument eingesetzt. Wie Eusebius zusammenfasst, wählten die Märtyrer die zeitlich begrenzte irdische Folter, weil sie die ungleich schrecklichere Strafe Gottes mehr fürchteten als den Tod.²⁷

Die Abgrenzung der Hardliner von Gläubigen, die den Mut zum Märtyrertum nicht aufbrachten, führte zu tiefen Spaltungen, die die geschwisterliche Verbundenheit innerhalb der Gemeinden teilweise auflösten. Die Rigoristen interessierten sich kaum noch für das Schicksal der aus Angst abgefallenen Brüder und Schwestern, während die Abgefallenen die Strengen als unbarmherzig und lieblos empfanden. Das Liebesgebot galt faktisch nicht mehr allen Gemeindegliedern gleichermaßen, sondern nur noch innerhalb der eigenen „Schicksalsgruppe“ – den Standhaften hier, den Gefallenen dort. Die Rigoristen betrachteten sich als die wahren Erben der Verheißung, die die Abgefallenen „leichtfertig“ aufgegeben hätten.

8.3 Die Entstehung der Substitutionstheologie in der Alten Kirche

Wenn schon innerhalb der christlichen Gemeinden selbst solche harten Abgrenzungsprozesse entstanden, ist es nachvollziehbar, dass gegenüber den jüdischen Gemeinden – zu denen aufgrund theologischer Differenzen ohnehin ein tiefer Graben bestand – noch weniger Interesse und Mitgefühl übrig blieb. Die Eskalation der Höllenrhetorik wirkte damit nicht nur nach innen spaltend, sondern auch nach außen identitätsstiftend – sie formte eine Gemeinschaft, die sich über Standhaftigkeit definierte und ihre Grenzen sowohl gegenüber den eigenen Schwachen als auch gegenüber dem Judentum schärfer zog.

Um das Jahr 90 n. Chr. wurde das zentrale jüdische Hauptgebet (Das Achtzehnbittegebet oder Schmone Esre) um eine 19. Bitte erweitert, die Birkat ha-

²⁷ Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, Lib. VIII, cap. 12 (GCS 9/2, 762–768 / PG 20, 771–778).

Minim. Diese Bitte lautet: *"Für die Verleumder sei keine Hoffnung, und alle Minim mögen im Augenblick vergehen. Alle deine Feinde und Hasser mögen schnell ausgerottet werden. Die Übermütigen entwurzele, zerbrich, vernichte und beuge schnell in unseren Tagen...."* Das Wort "*Minim*" bedeutet "Spalter" und bezieht sich auf alle, die die Einheit der jüdischen Gemeinschaft gefährden. Als *Minim* wurden nicht selten die Christen betrachtet, die sich - so bezeichnet - kaum noch in der Synagoge zuhause fühlen konnten.

Zum endgültigen Bruch kam es anlässlich des zweiten großen jüdischen Aufstandes gegen Rom (132-135 n.Chr.). Der jüdische Anführer Simon bar Kochba wurde von führenden Rabbinern (wie Rabbi Akiba) als der politisch-militärische Messias proklamiert. Den Judenchristen war es unmöglich sich anzuschließen, da Jesus für sie der einzig wahre Messias war. Sie wurden von Bar Kochba als Verräter verfolgt und waren nach der blutigen Niederschlagung des Aufstandes durch die Römer endgültig aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen.

Die Abspaltung war eine Tragödie in zwei Akten; während sich das Christentum durch die Missionierung der griechisch-römischen Welt zunehmend dem Judentum entfremdete, grenzte sich das rabbinische Judentum als es seine Lehren festlegte, strikt von den Christen ab.²⁸ Am Ende standen sich zwei eigenständige, oft feindselige Religionen gegenüber.

An diesem Punkt angekommen konnte sich der Gedanke verfestigen, dass Israel die Verheißungen „verwirkt“ habe und nun die Kirche als neue, leidensgeprüfte Gemeinschaft die Heilsgüter beanspruche.²⁹

28 vgl. Der Babylonische Talmud. Herausgegeben und übersetzt von Lazarus Goldschmidt. 9 Bände. Berlin/Leipzig 1897–1935 (bzw. Nachdrucke). Hier: Band [X], Traktat Schabbat, S. [X] / bShab 116a.

29 Eusebius, *Historia Ecclesiastica* (HE) 2,5 oder 3,5–7: Hier beschreibt Eusebius die Zerstörung Jerusalems als direkte göttliche Strafe für die Ablehnung Christi und den Übergang des Heilsgeschehens auf die Völkerkirche. Eusebius, *Demonstratio Evangelica* (z. B. Buch 1, Kap. 1–2): Hier führt er die Ersetzung des jüdischen Gesetzes und Volkes durch das neue Volk aus allen Nationen systematisch aus. vgl. Lactantius, *Div. Inst.* 4,13

Die Erwählung Israels galt nun als überholt, alle Verheißungen gehen vollständig auf die Kirche über (**Substitutionstheologie**). Vereinzelte christliche Gegenstimmen, die an die Warnung des Paulus vor Überheblichkeit (Röm 11,18) erinnerten, blieben marginal und fanden in der heidenchristlich dominierten Kirche kaum Gehör.

Bei allen geschichtlichen Verdiensten und der Förderung zentraler ethischer Ideen wie der Menschenwürde blieb die Beziehung zum Judentum in der Christenheit ein **blinder Fleck**, über den zu reflektieren weithin als überflüssig erschien. Die lange eingeübte Ignoranz verfestigte sich zu einer scheinbar natürlichen Selbstverständlichkeit. Mit der **Etablierung der Staatskirche im 4. Jahrhundert** gewann diese Entwicklung eine strukturelle und schließlich verhängnisvolle Wirkung: Aus Ignoranz wurde Ideologie. Die Abwertung des Judentums war nun kein bloßes Vorurteil mehr, das von Generation zu Generation weitergereicht wurde. Sie wurde gesetzlich untermauert, politisch genutzt und prägte den Alltag. So wurde die Ausgrenzung der Juden zu einer festen Säule der damaligen "christlichen" Weltordnung. Aus der frühen Diskriminierung erwuchsen systematische Benachteiligungen, die sich im Laufe der Zeit zu Verfolgungen steigerten, die das jüdische Volk über Jahrhunderte hinweg terrorisierten.

Zwar gab es über die Jahrhunderte hinweg immer wieder einzelne Stimmen, die zu Paulus zurückkehrten und die Enterbungstheologie in Frage stellten, doch eine wirkliche, kirchlich wirksame Rückkehr zur paulinischen Sicht erfolgte erst in der Moderne – ausgelöst durch historische Katastrophen und ein neues Verständnis biblischer Texte. [2]

9. Hochmittelalter: Die Würde-Idee prägt das Recht

- doch alte Missstände bleiben

Die ursprüngliche Würde-Idee wirkte auch in der christlichen Staatskirche kräftig weiter. Das kanonische Recht übernahm und systematisierte biblische Normen, die individuelle Verantwortung, geregelte Verfahren und den Schutz Schwacher betonten.

Diese Elemente trugen langfristig zur Entwicklung einer Vielfalt von Würde-Konzepten bei, wie die Forschung betont [3].

Der **Mönch und Jurist Gratian** schuf um **1140** auf dieser moralisch-theologischen Grundlage **das erste systematische, überstaatliche Rechtssystem des abendländischen Europa** (*Ius Commune*), das für die gesamte lateinische Christenheit galt – unabhängig von territorialen und politischen Grenzen.

Gratian übernahm die christliche Lehre von der Würde jedes Menschen und baute sie in das Kirchenrecht ein. Er versuchte, die Macht der Herren zu begrenzen, indem er Sklaven und andere Unfreie vor Misshandlungen und sexueller Gewalt schützte. Außerdem sollten auch Unfreie nicht ohne Schuld bestraft werden, sondern nach den gleichen rechtlichen Grundsätzen wie andere Menschen. Kein Mensch durfte ohne **geordnetes Verfahren, Beweise** und persönliche Schuld bestraft werden.³⁰

Weiterhin **förderte Gratian die Freilassung als Werk der Barmherzigkeit**³¹, doch blieb dies eine ethische Empfehlung; die Sklaverei schaffte er nicht ab.

30 C.2 q.1 c.15 oder C.2 q.1 c.7: Bestimmt ausdrücklich, dass niemand verurteilt werden darf, ohne dass seine Schuld bewiesen ist oder er geständig ist ("Nemo condemnari debet nisi aut confessus aut convictus"). C.11 q.3 c.73 ("Illud namque..."): Niemand darf verurteilt werden, bevor er seine Sache verteidigen konnte und der Fall ordentlich untersucht wurde. C.1 q.4 c.10 oder C.1 q.4 c.11: Behandelt den Grundsatz, dass die Sünden der Eltern nicht den Kindern angelastet werden dürfen ("Peccata parentum liberis non nocent"), was das Prinzip der individuellen, persönlichen Schuld untermauert.

31 C.12 q.2 c.68: Das berühmte Dekret Papst Gregors I. ("Cum Redemptor noster..."), das die Freilassung von Sklaven als Nachahmung der Erlösungs- und Befreiungstat Christi preist, ist der zentrale Text zur manumissio im Decretum Gratiani.

Er blieb als Reformator – im Unterschied zur radikalen Absage eines Gregor von Nyssa – innerhalb der ständischen Sozialordnung seiner Zeit.

Das Vierte Laterankonzil (1215) verankerte mit der systematischen Einführung des Inquisitionsverfahrens ³² sowie der Pflicht zur schriftlichen Aktenführung ³³ geordnete verfahrensrechtliche Standards und schaffte zugleich ein strenges kirchenrechtliches Instrumentarium **gegen klerikale Missbräuche und den Kauf oder Verkauf von kirchlichen Ämtern**, die Zahlung für Weihen, Ordinationen oder kirchliche Funktionen, jegliche Gebühren für die Spendung von Sakramenten (Taufe, Beichte, Eheschließung, Begräbnis) sowie finanzielle Vorteile bei der Vergabe von Pfründen oder Bestechung im Verwaltungsbereich (Simonie) ³⁴.

Als Strafen wurden Amtsenthebung, der Verlust der Pfründe, die Rückzahlung unrechtmäßiger Gelder sowie in schweren Fällen die Exkommunikation festgeschrieben.

Lateran IV **verschob dabei die Verantwortung konsequent nach oben**: Nicht nur der unmittelbare Täter, sondern auch der Bischof, der Korruption in seiner Diözese Duldung oder Nachlässigkeit entgegenbrachte, wurde disziplinarisch bestraft. ³⁵

Um **das Eherecht verlässlicher zu gestalten**, brachten das Vierte Laterankonzil (1215) entscheidende Reformen, die vor allem Frauen vor rechtlicher Willkür schützten: Kanon 50 schränkte die extrem weit gefassten Verwandtschaftshindernisse ein. Zuvor war Eheschließung bis zum siebten Grad untersagt – was de facto bedeutete, dass einflussreiche Familien fast jede unliebsame Ehe nachträglich für ‚ungültig‘ erklären konnten. Männer nutzten dies oft als Schlupfloch, um unliebsam

³² c. 8

³³ c. 38

³⁴ Simon, der Magier, wollte den Aposteln Geld geben, damit auch er die Macht erhält, den Heiligen Geist zu verleihen. Petrus wies ihn scharf zurück. (Apg 8,18-20).

³⁵ c.65-66

gewordene Ehefrauen samt ihrer Mitgift zu verstoßen und sie rechtlich zu ruinieren. Durch die Reduzierung auf den vierten Grad wurde diese Missbrauchspraxis stark eingedämmt.

Kanon 51 verbot heimliche Eheschließungen (Klandestinehen) und schrieb ein öffentliches Aufgebot vor. Dies verhinderte, dass Frauen durch heimlich abgegebene Versprechen überrumpelt oder getäuscht wurden, und sicherte durch die Öffentlichkeit den rechtlichen Status der Frau als offizielle Ehefrau ab. Zugleich schuf dies die Basis für die Erbfolge- und Rechtssicherheit der Kinder, die nun nicht mehr so leicht als ‚unehelich‘ diffamiert werden konnten. Ein Meilenstein folgte später auf dem Konzil von Trient (1563), das die Anwesenheit von Zeugen und einem Priester zur zwingenden Bedingung erhob, womit rechtsgültige Eheschließungen endgültig für beide Partner transparent und verbindlich wurden.

Um die Qualität von Gerichtsurteilen und Seelsorge nachhaltig zu sichern, verpflichtete das Konzil die Bischöfe schließlich zur systematischen und **kostenlosen Ausbildung des Klerus** an den Kathedralkirchen.³⁶

Damit vollendete das Vierte Laterankonzil die rechtliche Systematisierung der Kirche, die im 12. Jahrhundert mit Gratian begonnen hatte.

Die Würde-Idee wird in konkrete Gesetze, Regeln und Verbote übersetzt.

Die Schattenseite der Reform: Die konstantinische Wende (Toleranzedikt des Galerius 311 und Edictum Cunctos populos unter Theodosius I. 380) **hatte aus der christlichen Glaubensüberzeugung, die sich in schwersten Verfolgungen bewährt hatte, eine staatlich privilegierte Religion gemacht.** Dadurch traten politische und institutionelle Interessen zunehmend neben die ursprünglichen biblischen

³⁶ c. 11

Leitgedanken. In der Folge wurden zentrale Motive – wie die Freiheit des Gewissens, die Gleichheit aller Menschen und der Gewaltverzicht – teilweise umgedeutet, abgeschwächt oder in ihr Gegenteil verkehrt. **Die Auslegung biblischer Texte wurde nun von Fragen der Machtsicherung, Einheitserhaltung und sozialen Kontrolle geprägt, was zu erheblichen Verzerrungen führte.**

Klerikerprivilegien (Privilegium fori): ³⁷ Die Degradierung (Übergabe an den weltlichen Arm) erfolgte meist nur bei absolut extremen Schwerstverbrechen (z. B. Hochverrat, Mord an Würdenträgern). Bei Delikten wie schlichter Körperverletzung, Raub, Betrug oder sexuellem Missbrauch fielen die Strafen kirchlicher Gerichte (Wallfahrten, Geldbußen, vorübergehende Suspension, Versetzung) im Vergleich zu den drastischen Strafen der weltlichen Justiz extrem milde aus. Da auch die niederen Weihen (z. B. Subdiakone, Tonsurträger oder Universitätsstudenten) bereits das Privilegium fori genossen, ließen sich viele Männer weihen, ohne je als Seelsorger zu arbeiten – einzig, um im Streitfall der weltlichen Gerichtsbarkeit zu entgehen. Die Laienbevölkerung empfand das Privileg als ungerechte Privilegierung einer ohnehin mächtigen Kaste. Wenn ein Laie für Diebstahl gehängt wurde, ein Kleriker für dieselbe Tat aber lediglich mit Bußübungen davonkamen, schürte das tiefen Klerusfeindlichkeit (Antiklerikalismus).

Legitimierung der Hörigkeit: Unfreiheit wurde im Mittelalter als Folge des Sündenfalls theologisch begründet und als weltliche Ordnung rechtlich verankert. Gratian und die hochmittelalterliche Kanonistik machten deutlich, dass Unfreie in ihrem Stand zu verharren hatten und Kirchengut – zu dem auch Hörige zählten – nicht gemindert werden durfte ³⁸ Klöster besaßen Tausende Hörige; in den schriftlichen Inventaren und Urbaren erschienen diese Menschen (servi, ancillae, mancipia) im Güterverzeichnis – aufgelistet direkt neben Feldern, Vieh und

³⁷ Decretum Gratiani (C. 11 q. 1)

³⁸ Decretum Gratiani, C. 12 q. 2; C. 17 q. 4 c. 36–40

Gebäuden. Sie konnten verkauft, verschenkt oder vererbt werden. Ihre Arbeits- und Lebensform war fremdbestimmt; der Mensch wurde zum Objekt wirtschaftlicher Nutzung reduziert.

Religiöse Zwangstheologie: Augustinus hatte im 4. und 5. Jahrhundert die theologischen Grundlagen geliefert, die staatliche Gewalt gegen Häretiker legitimierten. Seine Interpretation von *compelle intrare* („Nötige sie einzutreten“, Lk 14,23) begründete die kirchliche Systematik des Glaubenszwangs gegenüber Abgefallenen³⁹ wenngleich er die Todesstrafe ablehnte. Gratian griff diese Leitideen im 12. Jahrhundert auf: Zwang durch Exkommunikation, Disziplinarstrafen und Vermögensentzug wurde juristisch normiert.⁴⁰ Dies legte das Fundament, auf dem spätere Papstdekretalen und weltliche Herrscher im 13. Jahrhundert schließlich auch die staatliche Todesstrafe für Häretiker begründeten.

Ausgrenzung von Juden: Auch bei Gratian ist der starke Einfluss der Lehre, dass die Kirche an die Stelle Israels getreten sei und das Judentum als überholt betrachtet werde, unverkennbar: Gratian übernahm im Decretum ältere kirchliche Normen, die Juden den Zugang zu öffentlichen und kirchennahen Ämtern systematisch untersagten. Gemeint waren vor allem Positionen, in denen Juden Autorität über Christen ausüben könnten. Dazu gehörten kommunale Leitungsfunktionen, Verwaltungs- und Gerichtsposten, Ämter mit obrigkeitlicher Gewalt sowie alle Stellen, die eine religiöse oder soziale Einflussnahme auf Christen ermöglichten.⁴¹ Der alltägliche Umgang zwischen Christen und Juden wurde rechtlich stark reglementiert: Das Recht untersagte die Teilnahme an jüdischen Festen und die

39 Epistulae 93 und 185; Contra litteras Petiliani II, 83

40 Causa 23 q. 4

41 Distinctio 54, c. 14 ("Iudaei hortante..."): Bestimmt explizit, dass Juden keine öffentlichen Ämter bekleiden dürfen, da sie dadurch Gewalt über Christen ausüben könnten (*ne sub hac occasione Christianis iniuriam faciant*). Decretum Gratiani, D. 54 c. 14; vgl. später auch Lateran IV, c. 69

gemeinsame Mahlzeit ⁴², verbot Mischehen ⁴³ und formulierte ein tiefes Misstrauen gegenüber jüdischer medizinischer Hilfe sowie der Inanspruchnahme jüdischer Ärzte.

⁴⁴ Ebenso war die Beschäftigung christlicher Ammen oder Dienstboten in jüdischen Haushalten untersagt. Diese Normen zielten auf eine strikte religiöse, rechtliche und soziale Abgrenzung.

Systematische Stigmatisierung von Minderheiten: Das Vierte Laterankonzil (1215) führte die Kennzeichnungspflicht für nichtchristliche Minderheiten im Universalrecht ein. Kanon 68 verlangte, dass Juden und Muslime in der Öffentlichkeit eine Unterscheidungskleidung (*qualitate habitus*) zu tragen hatten, um intime Beziehungen und Vermischungen mit Christen zu verhindern. Diese Norm markiert den verhängnisvollen Übergang von der theologischen Abgrenzung zur rechtlich verordneten visuellen Stigmatisierung und bereitete den Boden für die spätere räumliche Ausgrenzung und Ghettoisierung im Spätmittelalter.

10. Kritik und Gegenstimmen zur Kreuzzugsidee

10.1 Historische Entfremdung von der Ethik

Auch die Kreuzzüge (1096–1291) zeigen, dass die christliche Würdeidee nicht automatisch gelebte Praxis wurde, sondern immer wieder in Spannung zu politischen, sozialen und kulturellen Kräften stand. Sie entsprangen nicht der Botschaft Jesu, die den Schwächsten ins Zentrum stellt, sondern den Dynamiken des mittelalterlichen Abendlandes: den Sicherungs- und Machtinteressen der Herrschenden, der militärischen Kultur, der Angst vor territorialem Verlust und der religiösen Überhöhung politischer Konflikte. Deshalb sind die Kreuzzüge kein Gegenargument

⁴² C. 28 q. 1 c. 13

⁴³ C. 28 q. 1 c. 14

⁴⁴ D. 81 c. 32

gegen die christliche Lehre gleicher Menschenwürde, sondern ein Beispiel dafür, wie weit sich die mittelalterlichen Akteure von dieser eigenen Norm entfernen konnten.

10.2 Intellektuelle und spirituelle Alternativen im Mittelalter

Schon früh entstanden innerhalb der christlichen Welt deutliche Gegenentwürfe zur militärischen Logik der Kreuzzüge. Bereits im 12. Jahrhundert forderte **Petrus Venerabilis** einen Weg des Dialogs statt des Schwertes und plädierte dafür, Muslime durch Bildung und theologische Auseinandersetzung zu erreichen, nicht durch Gewalt. Um die dogmatische Auseinandersetzung auf eine verlässliche Textbasis zu stellen, veranlasste er auf seiner Spanienreise (1142/43) das Corpus Toletanum, darunter die erste lateinische Koranübersetzung (*Lex Mahumet pseudoprophete*, übersetzt von Robert von Ketton 1142/43). In seiner Schrift *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* schreibt er den berühmten Satz an die Muslime: „*Ich greife euch nicht an, wie es die Unseren oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten; nicht mit Gewalt, sondern mit Vernunft; nicht mit Hass, sondern mit Liebe.*“

Radikale Reformbewegungen wie die **Waldenser** (ab ca. 1170) lehnten Krieg und Blutvergießen grundsätzlich ab und vertraten eine kompromisslose Gewaltlosigkeit, die den gesamten Gedanken des ‚heiligen Krieges‘ radikal infrage stellte.

Raimund Lullus entwickelte im 13. Jahrhundert ein alternatives Missionsmodell, das auf das Studium der orientalischen Sprachen, akademische Disputation und vernünftige Argumentation setzte, um Überzeugung an die Stelle von Zwang zu setzen. Er betrieb die vergleichende Religionsdisputation auf philosophischer Grundlage, verfasste apologetische Werke auch auf Arabisch und entwickelte sein kombinatorisches System (*Ars magna*). Er forderte beharrlich die akademische Ausbildung in den orientalischen Sprachen, was auf dem **Konzil von Vienne (1311/12)** ⁴⁵ schließlich kanonisch beschlossen wurde: An den Universitäten von

45 Kanon 11

Paris, Oxford, Bologna, Salamanca und der Kurie wurden Lehrstühle für Hebräisch, Arabisch und Aramäisch/Chaldäisch eingerichtet.

In der politischen Sphäre demonstrierte **Kaiser Friedrich II.**, dass territoriale Erfolge – wie die friedliche Übergabe Jerusalems – auch ohne Schlachten und Blutvergießen möglich waren. Während des Fünften/Sechsten Kreuzzugs verhandelte der gebildete Stauferkaiser direkt mit Sultan al-Kamil. Im Vertrag von Jaffa (1229) erreichte er friedlich die Übergabe Jerusalems, Bethlehems und Nazareths an die Christen unter Garantie der freien Religionsausübung und des Schutzes der islamischen Heiligtümer (Haram ash-Sharif ⁴⁶). Von Papst Gregor IX. wurde er dafür paradoxerweise exkommuniziert ⁴⁷, weil er ohne Blutvergießen verhandelt hatte.

In diese vielfältige Tradition friedlicher Alternativen fügt sich schließlich **Franziskus von Assisi** ein, der 1219 unbewaffnet mitten im Fünften Kreuzzug bei Damietta zum Sultan al-Kamil reiste, um ein Zeichen der Begegnung und des Friedens zu setzen. Franziskus überquerte die Frontlinie ohne militärischen Schutz, wurde von den postierten Wachen festgenommen und vor den Sultan geführt. Al-Kamil empfing ihn überraschend freundlich, hörte ihm zu und führte über mehrere Tage hinweg Gespräche mit ihm. Franziskus sprach zu ihm von der Liebe Gottes und dem Frieden. Der Sultan zeigte tiefen Respekt, ließ ihn unversehrt frei und bot ihm Gastfreundschaft an. Damit ist diese Begegnung eines der frühesten dokumentierten Beispiele dafür, dass ein Vertreter der christlichen Tradition die Logik des Kreuzzugs bewusst durchbrach und die Würde des Gegenübers über die Feindbildgrenzen hinweg anerkannte. Entgegen den Erwartungen der Kreuzfahrer kehrte Franziskus unversehrt ins christliche Lager zurück – ein Ereignis, das sowohl von zeitgenössischen Augenzeugen wie Jacques de Vitry als auch von den frühen

⁴⁶ Haram ash-Sharif (arabisch: al-Ḥaram aš-Šarīf) bedeutet auf Deutsch „das edle Heiligtum“ oder „das ehrwürdige Heiligtum“. Es ist die muslimische Bezeichnung für den Tempelberg in der Altstadt von Jerusalem. Dort befinden sich der Felsendom und die al-Aqsa-Moschee.

⁴⁷ Zur Bedeutung des Exkommunikation siehe matth2323.de/menschenwuerde-iii/ Anmerkung [3].

franziskanischen Biographen überliefert wird.⁴⁸ Diese Begegnung zeigt, dass selbst in einer Epoche religiöser Gewalt die **Botschaft Jesu – Frieden, Demut, Anerkennung des anderen – auch unter den Bedingungen des Hochmittelalters praktisch gelebt** wurde. Franziskus' Verhalten wurde später zu einem frühen Beispiel dafür, wie die christliche Würdeidee die Logik des „heiligen Krieges“ durchbrechen konnte.

Zusammen bilden diese Gestalten eine breite, oft übersehene Strömung innerhalb des mittelalterlichen Christentums, die die Kreuzzugsbewegung nicht nur kritisiert, sondern ihr **konkrete, spirituell und politisch tragfähige Alternativen** entgegensetzt.

Im Spätmittelalter und an der Schwelle zur Frühen Neuzeit wuchs der Widerstand gegen das Konzept des religiös legitimierten Krieges systematisch an. An den Universitäten von Paris und Oxford sowie an den europäischen Höfen geriet die päpstliche Kreuzzugspolitik zunehmend als geopolitisch motiviert in die Kritik; Städte und Fürsten verweigerten schrittweise die Finanzierung, wodurch die Kreuzzugs-idee ihren Rückhalt verlor.

10.3. Die systematische Kritik in Humanismus und Reformation

Mit dem Humanismus und der Reformation erfolgte schließlich die fundamentale Absage an die Idee des ‚heiligen Krieges‘:

Erasmus von Rotterdam geißelte 1515 in seiner Schrift *Dulce bellum inexpertis* („Der Krieg ist süß für den Unerfahrenen“)⁴⁹ jegliche religiöse Gewalt und nannte das militärische Ausfechten von Glaubensfragen einen Ungeist, der das Evangelium

48 Jacques de Vitry, Epistula VI (ed. R. B. C. Huygens, S. 131–133); Thomas von Celano, Vita prima, cap. 20 (FF 421–423); Bonaventura, Legenda Maior, cap. 9 (FF 1162–1173). Der Titel *Legenda* bedeutet im Mittelalter „Lesestoff für den Gottesdienst“, also Texte, die vorgelesen werden sollen (*legenda* = das, was gelesen werden soll). *Legenda Maior* des Bonaventura ist also keine Fantasieerzählung, sondern eine offizielle, theologisch geordnete Biographie des heiligen Franziskus, die 1263 für den Franziskanerorden verfasst wurde.

49 Erasmus von Rotterdam, Adagia IV, 1, 1: Dulce bellum inexpertis (ASD II/7)

pervertierte. Dieser Text und seine Friedensschrift *Querela Pacis* (11517) gehören zu den wirkungsmächtigsten Dokumenten der christlich-humanistischen Pazifismusdebatte.

Martin Luther brach im Rahmen seiner Zwei-Reiche-Lehre radikal mit der mittelalterlichen Kreuzzugsdoktrin (*Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*, 1526; *Vom Kriege wider die Türken*, 1529; Heerpredigt wider den Türken (1529). Er untersagte dem Klerus die Kriegsführung und lehnte die Einbildung ab, im Namen Christi Krieg zu führen: Krieg sei allenfalls als weltliche Pflicht zur Verteidigung erlaubt, darf aber niemals als ‚heilig‘ bezeichnet oder sakralisiert werden.⁵⁰

Die zeitgenössischen Humanisten entlarvten die ideologische Selbstüberhöhung der Christenheit: **Sebastian Brant** beklagte im *Narrenschiff* (1494)⁵¹ zwar die zeitgenössische Bedrohung durch das Osmanische Reich („Türkengefahr“), deutete die Kriege der Christenheit jedoch primär als Strafe Gottes für innere Zwietracht, Habgier und Herrensucht. Er entlarvte, dass Kriege zwar vordergründig im Namen Gottes geführt wurden, das eigentliche Motiv der Herrschenden jedoch bloßes Machtstreben und eigener Ruhm war. **Juan Luis Vives** vollendete diese Absage an die Gewalt (1523)⁵², indem er darlegte, dass Krieg stets das Produkt menschlicher Leidenschaften und Machtinteressen sei, niemals jedoch ein Ausfluss des wahren Glaubens.

Gerade diese Spannung zwischen Norm und Geschichte macht verständlich, warum die christliche Würde-Idee zwar früh formuliert wurde, ihre gesellschaftliche Durchsetzung jedoch einen langen und oft widersprüchlichen Weg nahm. **Dennoch blieb die Würde-Idee selbst als Maßstab bestehen** und wirkte immer wieder korrigierend gegen Fehlentwicklungen der eigenen Tradition.

50 Martin Luther, *Vom Kriege wider die Türken* (1529), WA 30/I, 107–148; Ders., *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526), WA 19, 623–662

51 Sebastian Brant, *Das Narrenschiff* (1494), Kap. 99

52 Juan Luis Vives, *De pacificatione* (1523), in: *Opera Omnia*, Tom. V

11. Spätmittelalter (1300–1500): Schutz der Schwachen

& Begrenzung von Macht

11.1. Die Milderung der Folter [4]: Im europäischen Mittelalter und der Frühen Neuzeit war die Folter (*quaestio*) als Instrument zur Wahrheitsfindung in der weltlichen Rechtsprechung bei Schwerverbrechen ⁵³ weit verbreitet. Nach der Rezeption des Römischen Rechts galt das Geständnis als die „Königin der Beweise“ (*regina probationum*); fehlten Augenzeugen, bildete die Folter den europäischen Gerichtsstandard. Zwar formulierten frühneuzeitliche Rechtsordnungen wie die *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) strenge Verfahrensregeln für ihren Einsatz, doch in der weltlichen Praxis führten lokaler Verfolgungsdruck und fehlerhafte Aktenführung oft zu Willkür, exzessiver Anwendung und Justizirrtümern. Weltliche Gerichte nutzten die Folter weitaus häufiger und unkontrollierter als kirchliche Instanzen. Mit dem Inquisitionsverfahren übernahm die Kirche zwar Rechtspraktiken des zeitgenössischen Römischen Rechts, unterwarf die Anwendung der Folter jedoch einer bis dahin unbekannten, strikten juristischen Reglementierung und bürokratischen Kontrolle.

Papst Innozenz IV. setzte in der Bulle *Ad extirpanda* (1252, § 26) erstmals strikte kanonistische Grenzen für Zwangsmaßnahmen: Sie durften ausdrücklich weder zur Verstümmelung noch zu Lebensgefahr führen und durften offiziell nur ein einziges Mal angewendet werden. Die Vernehmung unter Folter musste zwingend durch einen Notar oder zwei unabhängige Gerichtsschreiber getreu dokumentiert werden. Ein unter Folter erpresstes Geständnis durfte rechtlich nicht direkt als Beweis dienen. Der Angeklagte musste das Geständnis außerhalb der Folterkammer – mit zeitlichem Abstand – freiwillig wiederholen und bestätigen. ⁵⁴

⁵³ darunter Mord, Raub, Brandstiftung, Vergewaltigung, schwerer Diebstahl (wie Einbruch oder Kirchenraub) sowie Zauberei- und Häresieverdacht

⁵⁴ Innozenz IV., Bulle 'Ad extirpanda' (1252), in: Bullarium Romanum III, 552–558

Papst Bonifatius VIII. verankerte im *Liber Sextus* (1298) ⁵⁵ Schutzbestimmungen für Schutzbedürftige (Schwangere, Alte, Kranke, Minderjährige) und knüpfte den Einsatz der Folter an das Vorliegen von Beweisen und sehr starken Indizien.

Das Konzil von Vienne (1311–1312) beschränkte die Willkür einzelner Inquisitoren durch die Konstitution *Multorum querela*, indem es die Anwendung der Folter unter den Vorbehalt der gemeinsamen Zustimmung mit dem Ortsbischof stellte. ⁵⁶

Friedrich Spee von Langenfeld SJ zertrümmerte 1631 in seiner *Cautio Criminalis* die moralische und prozessuale Logik des Foldersystems mit dem Diktum, dass "*unter der Folter jeder Mensch alles gestehe*", und forderte ihre restlose Abschaffung. ⁵⁷

Papst Pius VII. untersagte schließlich am 30. Juni 1816 die Anwendung der Folter im Justizsystem des Kirchenstaates endgültig mit der Begründung ihrer Unvereinbarkeit mit der christlichen Menschlichkeit. ⁵⁸

Dieses Verbot durch die Kirche konnte jedoch institutionell erst durchgesetzt werden, nachdem die Staaten ihrerseits die Folter abgeschafft hatten. Das geschah in Preußen (Friedrich II.): 1740–1754, in Österreich (Maria Theresia / Joseph II.): 1776, in Schweden: 1772, in Frankreich: 1780–1788. Da kirchliche und weltliche Gerichte im europäischen Rechtsraum tief miteinander verschränkt waren, musste die Kirche die rahmengebenden Beweisstandards der weltlichen Herrscher respektieren. Ein einseitiges kirchliches Totalverbot im Mittelalter oder der Frühen Neuzeit hätte zum Ausschluss der Kirche aus der gemeinsamen Rechtspflege geführt. Die Fürsten hätten ihre Strafnormen nicht zugunsten kirchlicher Barmherzigkeitsargumente aufgegeben, was die kirchliche Gerichtsbarkeit isoliert und ihre Einwirkungsmöglichkeiten auf die Justiz zunichtegemacht hätte.

⁵⁵ Liber Sextus, Lib. V, Tit. 2 (De haereticis)

⁵⁶ Konzil von Vienne (1311/12), Const. 'Multorum querela' (Clem. V, 3, 2)

⁵⁷ Friedrich Spee von Langenfeld, *Cautio Criminalis* (1631), Q. 30

⁵⁸ Pius VII., Motu Proprio 'Sulla riforma dell'amministrazione pubblica' vom 30. Juni 1816.

Die Kirche vermochte die Folter über Jahrhunderte hinweg juridisch einzuschränken, vermochte sie jedoch nicht abzuschaffen, solange die staatliche Ordnung sie als unverzichtbares Beweismittel verlangte.

Fazit: Dass die historische Forschung heute detailliert über kirchliche Folterpraktiken berichten kann, liegt primär daran, dass kirchliche Verfahren im Gegensatz zu weltlichen extrem akribisch protokolliert und dokumentiert wurden. Daraus entsteht oft ein optisches Ungleichgewicht. Die ehrliche historische Synthese lautet: Die Kirche hat die Folter nicht erfunden. Die Kirche hat sie im Inquisitionsverfahren reguliert, juristisch eingegrenzt und formalisiert. Die Kirche hat sie jedoch zeitgleich über Jahrhunderte hinweg als legitimes Mittel angewendet und damit das Gewaltsystem mitgetragen. Sie war in dieser Geschichte beides – begrenzende Instanz und Täterin.

11.2. Franziskaner und Dominikaner: Pioniere der Sozialfürsorge

Die Bettelorden des 13. Jahrhunderts – vor allem Franziskaner und Dominikaner – begründen eine neue Form organisierter christlicher Sozialarbeit, die das mittelalterliche Europa nachhaltig prägt. Während ältere Klosterorden primär innerhalb ihrer Klausur wirkten, verlagern die Bettelorden ihre Tätigkeit bewusst in die Städte, wo Armut, Krankheit und soziale Not durch Urbanisierung und Migration stark zunehmen. Franziskaner und Dominikaner errichten dort die ersten dauerhaften, institutionell geführten sozialen Einrichtungen, die nicht nur punktuell helfen, sondern eine **kontinuierliche Versorgung** sicherstellen. Dazu gehören **Armenhäuser**, in denen Bedürftige regelmäßig Nahrung, Kleidung und Unterkunft erhalten; **Hospitäler**, die erstmals eine systematische Pflege von Kranken, Alten und Pilgern gewährleisten; sowie **Waisenhäuser**, die verwaiste Kinder aufnehmen, versorgen und erziehen. Die Bettelorden entwickeln zudem feste Organisationsformen für die **städtische Armenpflege**, darunter tägliche Suppenausgaben, Kleiderkammern, Sterbebegleitung, Begräbnishilfe und die

Betreuung sozial Ausgegrenzter wie Aussätziger oder Fremder. Ihre Einrichtungen arbeiten nach klaren Regeln, mit geschultem Personal und oft in enger Kooperation mit Stadtgemeinden, was eine bis dahin unbekannte **Verlässlichkeit und Professionalität** in der Fürsorge schafft. Damit legen die Bettelorden die Grundlage für eine **institutionalisierte christliche Sozialarbeit**, die später von Städten, Bischöfen und weiteren Orden übernommen und ausgebaut wird. Ihre Verdienste bestehen nicht nur in der konkreten Hilfe, sondern in der Erfindung eines neuen Modells sozialer Infrastruktur, das Europa bis in die Neuzeit prägt.

12. Meilensteine der europäischen Bildungsgeschichte

12.1. Wie Bildung vom Privileg zum Allgemeingut wurde

Seit dem Frühmittelalter fungierte die Kirche als zentraler Hauptträger des europäischen Bildungswesens: Mönche und Nonnen bewahrten in klösterlichen Skriptorien das Wissen der Antike. Die karolingische Bildungsreform um 800 verpflichtete Klöster und Bischofskirchen, Schulen einzurichten. Dort wurden vor allem künftige Geistliche sowie Jungen aus Adel und freien Familien unterrichtet, teilweise auch arme Begabte, wenn ein Kloster sie aufnahm. Ab dem späten 11. und verstärkt im 13. Jahrhundert initiierte die Kirche eine Bildungsrevolution durch die **Gründung der ersten Universitäten** – wie Bologna, Paris und Oxford –, an denen Kleriker und zunehmend auch Laien in Theologie, Medizin, Recht und Philosophie (Scholastik) ausgebildet wurden. Parallel dazu förderten Bettelorden wie Franziskaner und Dominikaner die **allgemeine Alphabetisierung durch Leseschulen für Arme**, eine Einführung in den christlichen Glauben (Katechese) und Schreibunterricht, während Frauenklöster und die Beginenbewegung⁵⁹ Pionierarbeit in der **Mädchenbildung** leisteten und ihnen Lesen, Schreiben, elementares Wissen sowie Krankenpflege vermittelten. Über den Ausbau umfangreicher Kloster- und Universitätsbibliotheken trieb die Kirche zudem das Buchwesen voran, woraus ab

⁵⁹ Beginen waren christliche Frauen, die zusammenlebten, beteten, Kranke pflegten und armen Menschen halfen, ohne Nonnen zu werden.

dem 13. Jahrhundert die **ersten städtischen Leihbibliotheken** hervorgingen. Mit der Reformation im 16. Jahrhundert forderten Reformatoren wie **Martin Luther und Philipp Melanchthon** schließlich die **allgemeine Schulpflicht für Jungen und Mädchen aller Schichten** um sie zu befähigen, die Bibel selbst zu lesen. Es ging primär um eine religiöse Alphabetisierung (Katechismus, Bibellesen, Gehorsam gegenüber der Obrigkeit), worauf die katholische Kirche mit dem **Jesuitenorden** reagierte, der ein europaweites, hochstehendes Schul- und Hochschulnetz aufbaute und damit den Grundstein für das moderne Bildungssystem legte.

12.2. Erste systematische Organisation von Frauenbildung durch Teresa von Avila

Teresa von Ávila (1515–1582) gründete ab 1562 mit der Reform der Unbeschuhnten Karmelitinnen ⁶⁰ insgesamt 17 Klöster, in denen sie Lesen, Schreiben, systematische Reflexion und das theologische Gespräch zur verbindlichen Regel erhob. Sie eröffnete Frauen neue Wege zu Bildung und geistiger Selbstständigkeit und stellte sich damit gegen die damals verbreitete Auffassung, Frauen sollten keine eigenständige Bildung erhalten. Teresa gab Frauen die Möglichkeit, als Autorinnen, Denkerinnen und geistliche Vorbilder öffentlich tätig zu werden.

Nachdem im Spätmittelalter (13.–15. Jh.) – bedingt durch das Monopol der rein männlichen Universitäten – die Bildungsstandards in Frauenklöstern stark abgesunken waren und Bildung meist aristokratischen Eliten vorbehalten blieb, machte Teresa das Frauenkloster zu einem Ort, an dem alle Schwestern unabhängig von ihrer Herkunft gleich behandelt wurden. Sie schrieb vor, dass jede Schwester täglich lesen, lernen und sich mit geistlichen Themen beschäftigen sollte.

⁶⁰ Die Unbeschuhnten Karmelitinnen sind Nonnen, die besonders schlicht leben und ihr Leben dem Gebet widmen. Tatsächlich trugen die Ordensmitglieder meist nur einfache Sandalen statt geschlossener Schuhe.

Als zentrale Gestalt der katholischen Reformbewegung (Gegenreformation) reagierte Teresa auf die Erschütterungen der Reformation. Trotz strenger Überwachung und Verfolgung durch die spanische Inquisition verfasste sie theologische Klassiker (*Die Seelenburg, Weg der Vollkommenheit*) und zeigte, dass Frauen die Bibel selbst verstehen und auslegen können und dass sie fähig sind, andere im Glauben zu unterrichten. Teresas Werk stellt somit die erste systematische, institutionell verankerte Umsetzung der Würde- und Bildungsidee für Frauen in der Frühen Neuzeit dar – eine Leistung, für die sie 1970 von der katholischen Kirche als erste Frau zur Kirchenlehrerin (Doctor Ecclesiae) erhoben wurde.⁶¹

12.3. Amos Comenius: Bildung als Menschenrecht (ab 1620)

für alle Jungen und Mädchen

Johann Amos Comenius (1592–1670) Bischof der Böhmisches Brüder, gilt als der erste große Pädagoge der Neuzeit und Begründer der modernen Didaktik. Tief verwurzelt in seinem christlichen Glauben entwickelte er die Vision allen Menschen alles auf ganzheitliche Weise zu lehren („*Omnes, omnia, omnino*“). Er forderte erstmals ein allgemeines Bildungsrecht für Jungen und Mädchen aller sozialen Schichten, das auch nicht-religiöse Themen beinhaltete, da Bildung für ihn Ausdruck der gottgegebenen Menschenwürde sowie ein Weg zu Frieden und gesellschaftlicher Gerechtigkeit war. In seinem Hauptwerk „*Didactica Magna*“ (Große Unterrichtslehre)⁶² formulierte er das Prinzip des kindgerechten, anschauungsbezogenen Lernens und schuf mit dem „*Orbis sensualium pictus*“⁶³ das erste bebilderte Schulbuch der Weltgeschichte. Indem Comenius Bildungsprivilegien scharf kritisierte und Bildung als fundamentales Menschenrecht definierte, wurde er

61 Linda Maria Koldau: Teresa von Avila. C.H.Beck Verlag, München 2009

62 Comenius, Johann Amos: *Didactica Magna* (Große Unterrichtslehre), verfasst ab ca. 1627–1630 (gedruckt 1657 in Amsterdam als Teil der *Opera didactica omnia*).

63 *Orbis Sensualium Pictus* („Die sichtbare Welt in Bildern“), erschienen 1658 in Nürnberg.

zum entscheidenden Wegbereiter des modernen Schulwesens und zu einer Schlüsselfigur der europäischen Geistesgeschichte.

13. Reformation, Gewissensfreiheit & religiöse Toleranz (16.–17. Jht.)

13.1. Martin Luther: Befreier des Gewissens und Verfolger von Dissidenten.

Er gilt als der Initiator der Reformation – und damit einer tiefgreifenden religiösen, sprachlichen und gesellschaftlichen Erneuerung Europas. Luther stellte die Gnade Gottes und die Rechtfertigung allein aus Glauben ins Zentrum des christlichen Glaubens. Damit befreite er viele Menschen von der Angst vor dem Fegefeuer⁶⁴, vor göttlichen Strafgerichten, vor langen Bußauflagen, vor der Exkommunikation und vor den Strafen, die nach kirchlicher Lehre für bereits vergebene Sünden noch verblieben. Luther betonte die Autorität der Schrift und die Gewissensfreiheit des Christen und stellte sie über menschliche Traditionen. Sein Auftreten in Worms wurde zu einem Symbol für den Mut, Überzeugungen gegen staatliche und kirchliche Autoritäten zu verteidigen: *„Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe überzeugt werde; denn weder dem Papst noch den Konzilien allein glaube ich, da es feststeht, dass sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben, so bin ich durch die Stellen der heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist. Gott helfe mir, Amen!“*⁶⁵

Die große Schattenseite Luthers: Mit dem Erfolg der Reformation wurde Luther vom verfolgten Reformator zu einem einflussreichen Berater der Fürsten. Seine enge Verbindung zur politischen Macht führte dazu, dass er staatliche Zwangsmaßnahmen

⁶⁴ Das Fegefeuer ist nach katholischer Lehre das zeitlich begrenzte Erleiden von Qualen nach dem Tod mit dem Zweck der Reinigung der Seele.

⁶⁵ WA 7, S. 838–842 (Acta Wormatiensia, Protokolle und Berichte zum Reichstag 1521).

zunehmend rechtfertigte. Damit trug er zu Entwicklungen bei, die dem Ideal der Gewissensfreiheit und der gleichen Würde aller Menschen widersprachen. Schließlich verursachte er ebenso schreckliche Bluttaten wie die katholische Allianz von Thron und Altar. Aus Angst vor Chaos, sozialem Umsturz und religiöser Zersplitterung überhöhte er die weltliche Obrigkeit zur von Gott eingesetzten Gewaltinstanz (Röm 13,1 ff) und legitimierte damit extreme Härte gegen jede Form von Widerstand.

Im **Bauernkrieg von 1524–1526** sah sich Luther in einer existenziellen Krise. Da er befürchtete, dass der Aufruhr die gesamte Reformation und die Gesellschaft ins Chaos stürzt, rief er die Fürsten mit seiner Schrift *„Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“* (1525) zu brutalem Eingreifen auf. Darin befahl er: *„Man soll sie zerschmeißen, würgen und stechen, heimlich und öffentlich, wer da kann, wie man einen tollen Hund erschlagen muss.“*⁶⁶ Luthers Rechtfertigung der gewaltsamen Niederschlagung des Bauernkriegs trug dazu bei, dass der Aufstand mit äußerster Härte beendet wurde. Die Folge waren zehntausende Tode und brutale Racheaktionen der Machthaber. Auch die **Täuferbewegung** wurde von den Reformatoren (sowohl Luther als auch Zwingli und Calvin) als staats- und kirchengefährdend abgelehnt. Die sogenannte Täufermandate (u.a. Reichstag zu Speyer 1529) stellten die Wiedertäuferi unter Todesstrafe. Der Lutherische Weltbund hat diese historische Schuld 2010 in Stuttgart gegenüber den Mennoniten (als Nachfolgern der Täufer) offiziell und öffentlich bekannt.⁶⁷ Luther verkündete unmissverständlich, dass er selbst am besten das rechte Wort Gottes vertrete. Er forderte für **alle evangelischen Prediger, die keinen amtskirchlichen Auftrag**

⁶⁶ WA 18, S. 357

⁶⁷ Mit einem einstimmig gefassten Schuldbekenntnis gegenüber den Täufern haben die Delegierten der Elften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) am Donnerstagnachmittag, 22. Juli, in Stuttgart (Deutschland) mennonitische ChristInnen um Vergebung gebeten. „In einem historischen Akt kam es „zur Versöhnung des Lutherischen Weltbundes (LWB) und der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK).... der LWB empfinde „tiefes Bedauern und Schmerz über die Verfolgung der Täufer durch lutherische Obrigkeiten und besonders darüber, dass lutherische Reformatoren diese Verfolgung theologisch unterstützt haben“.
(www.mennonews.de/archiv/2010/07/23/lwb-vollversammlung-bittet-mennoniten-um-vergebung/)

aufweisen konnten, – ungeachtet der Qualität ihrer Lehre (!) - die Todesstrafe: „*Man soll sie henken, selbst wenn sie das reine Evangelium predigen sollten.*“⁶⁸ Das ist keine Argumentation aus einer Zwangslage, sondern eine theologische Selbstüberhöhung, in der Luther sich faktisch über das Evangelium und über die Freiheit des Wortes stellt. Auch seine **späten Schriften gegen Juden** zeigen diese Radikalität: „*Man soll ihre Häuser verbrennen und ihre Bücher zerstören.*“⁶⁹ Seine Vorschläge zur Zerstörung synagogaler Einrichtungen und Vertreibung waren historisch ein trauriger Tiefpunkt, der im 20. Jahrhundert von den Nationalsozialisten missbraucht und zitiert wurde, auch wenn Luthers Motivation primär theologisch-religiöser (Enttäuschung über ausbleibende Bekehrungen) und nicht rassistischer Natur war.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Luther war kein moderner Vorkämpfer für Menschenrechte oder religiöse Toleranz, sondern ein Mensch des Spätmittelalters/der Frühen Neuzeit, dessen theologische Befreiungstat („*Freiheit eines Christenmenschen*“⁷⁰) paradoxerweise mit einer harten, staats- und fürstenloyalen Autoritätshörigkeit einherging, wenn es um den Erhalt der gesellschaftlichen und religiösen Ordnung ging.

13.2. Die christlichen Vordenker der Gewissensfreiheit

Bereits die frühen christlichen Denker der Antike vertraten die Auffassung, dass Glaube nicht erzwungen werden darf und jeder Mensch seinem Gewissen folgen muss. **Tertullian (ca. 160–220 n. Chr.)** betonte in *Ad Scapulam* (2,2)⁷¹, dass der

68 Der 82.Psalm ausgelegt durch Martin Luther anno 1530, Tomos 5, S.74 b ff.

69 WA 53, S. 523–524

70 Grundussage: Der Mensch wird nicht durch Leistungen, sondern durch Gottes Gnade angenommen. Gerade deshalb kann er frei werden von religiöser Angst und sich aus Liebe für andere einsetzen.

71 "Es entspricht dem Menschenrecht und der natürlichen Vollmacht eines jeden, das zu verehren, was er für richtig hält; die Religion des einen schadet oder nützt dem anderen nicht. Es entspricht aber auch nicht der Religion, Religion zu erzwingen..." (Tertullian, *Ad Scapulam*, cap. 2, 2 (CCL 2, 1245))

Gottesdienst seinem Wesen nach freiwillig sein müsse ⁷². Er sprach dem Staat jede Legitimität ab, die innere Überzeugung zu erzwingen. ⁷³

Lactantius (ca. 250–320 n. Chr.) führte diese Argumentation in den *Divinae Institutiones* (V, 20) fort: Religion könne nicht aufgezwungen werden, da der Glaube auf freier Überzeugung beruhe und durch Zwang zerstört werde. ⁷⁴

Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit führten radikale Reformbewegungen diesen Gedanken unter hohem persönlichem Risiko fort. Die **Waldenser (ab ca. 1170)** und die **Täufer der Reformationszeit (ab 1525)** lehnten jede staatliche Kontrolle über den Glauben und die Anwendung des Schwerteramtes ⁷⁵ in Religionsfragen konsequent ab (vgl. Schleithimer Bekenntnis, 1527).

Humanisten und Theologen schärften dieses Prinzip im Zeitalter der Konfessionskriege weiter: **Sebastian Castellio (1515–1563)** geißelte in Reaktionen auf die Hinrichtung Michael Servets die staatlich-kirchliche Ketzerverfolgung ⁷⁶ und sprach der weltlichen Obrigkeit jegliche Kompetenz ab, über die Wahrheit des Gewissens zu richten. Der mennonitische Theologe **Dirk Philips (1504–1568)** betonte in seinen *Enchiridion*-Schriften, dass Glaubensentscheidungen im Geiste der Gewaltlosigkeit allein vor das Gericht Gottes gehören. ⁷⁷

Schließlich formulierten die Begründer des englischen Baptismus, **John Smyth (ca. 1554–1612)** und **Thomas Helwys (ca. 1575–1616)**, zu Beginn des 17. Jahrhunderts das Prinzip der universalen Gewissensfreiheit. Helwys forderte 1612 in seiner Schrift

⁷² *humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere*

⁷³ Ders., *Apologeticum*, cap. 24, 5–6 (CCL 1, 133f.)

⁷⁴ "nihil est enim tam voluntarium quam religio" (Lactantius, *Divinae Institutiones*, Lib. V, cap. 20 (CSEL 19, 469–472))

⁷⁵ Der Begriff geht auf Römer 13,4 zurück, wo die Obrigkeit das „Schwert“ trägt, um Recht und Ordnung durchzusetzen.

⁷⁶ Sebastian Castellio, *De haereticis, an sint persequendi* (1554), ed. S. van der Woude, Genf 1954

⁷⁷ Dirk Philips, *Enchiridion oft Handtboeck van de Christelijcke Leere* (1564), in: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, Vol. X

A Short Declaration of the *Mystery of Iniquity* das Recht auf freie Religionsausübung explizit auch für Andersgläubige ein: Selbst ‚Türken, Juden und Ketzer‘ stünde das Recht zu, ihrem Gewissen ohne staatliche Einmischung zu folgen – eine Pionierleistung der Moderne, für die er im Newgate-Gefängnis starb.⁷⁸

13.3. Roger Williams und die Geburt der Religionsfreiheit

Dass der Staat keine Gewalt über das menschliche Gewissen besitzt und Religion nur in völliger Freiwilligkeit existieren kann, ist kein Gegenentwurf zum Christentum, sondern entstammt den theologischen Überzeugungen seiner eigenen Traditionslinien. **Roger Williams (1603–1683)** gründete **1636** mit **Rhode Island** (Providence) die erste Kolonie, die eine absolute Gewissensfreiheit gewährte und die klare Trennung von Kirche und Staat rechtlich verankerte.

In seiner Programmschrift *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644) begründete er diese Trennung zutiefst theologisch: Das menschliche Gewissen gehöre allein Gott, und die Einmischung des weltlichen Staates in Glaubensdinge zerstöre die Reinheit der Kirche. Aus dieser christlich-radikalreformatorischen Überzeugung entwickelte Williams das Modell der ‚wall of separation‘, das über Thomas Jefferson direkt die Ausformulierung der Verfassung der Vereinigten Staaten (First Amendment) prägte.⁷⁹

13.4. John Locke: ein christlicher Wegbereiter des modernen Verfassungsstaates

John Lockes wegweisendes Werk *A Letter Concerning Toleration* (1689) ist tief von protestantischen Gewissensargumenten geprägt. Locke begründet die Religionsfreiheit keineswegs primär säkular, sondern theologisch: Das Gewissen gehört allein Gott, echter Glaube kann niemals durch äußeren Zwang erzeugt werden,

⁷⁸ Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (1612), ed. R. Groves, Macon 1998, S. 53–75

⁷⁹ Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644), ed. R. Groves, Mercer University Press 2001; Royal Charter of Rhode Island (1663); Ed

und die Kirche ist ihrer Natur nach eine freiwillige Gemeinschaft („a free and voluntary society“). Diese protestantisch verwurzelte Gewissensethik bildete das Fundament seiner Forderung nach staatlicher Toleranz und prägte in der Folge die neuzeitliche Verfassungsentwicklung maßgeblich.⁸⁰

In den amerikanischen Kolonien griffen James Madison und Thomas Jefferson Lockes Prinzipien auf und führten sie in der Virginia Declaration of Rights (1776) sowie im Virginia Statute for Religious Freedom (1786) fort, welche erstmals die staatliche Neutralität in Religionsfragen gesetzlich verankerten. Lockes Unterscheidung zwischen weltlicher Staatsgewalt und religiöser Autorität floss schließlich direkt in den First Amendment der US-Verfassung (1791) ein, der die freie Religionsausübung garantiert (Free Exercise Clause) und die **Errichtung einer staatlichen Doktrin oder Staatskirche strikt untersagt** (Establishment Clause).

Auch in Europa entfaltete Lockes Schrift eine nachhaltige Wirkung: Seine Toleranztheorie beeinflusste die Debatten der Aufklärung – insbesondere bei Voltaire (*Traité sur la tolérance*, 1763), Montesquieu und später Immanuel Kant –, die Lockes Prinzip der Gewissensfreiheit als unverzichtbare Grundlage für bürgerliche Grundrechte und Rechtsstaatlichkeit interpretierten. Damit wurde der *Letter Concerning Toleration* zu einem der Schlüsseltexthe für die Entstehung des modernen Verfassungsstaates, der die Religion schützt, sie jedoch nicht kontrolliert.

13.5 Die Freiheit des Gewissens wird Kirchenlehre

Mit der Erklärung *Dignitatis Humanae* (7. Dezember 1965) schloss das **Zweite Vatikanische Konzil**⁸¹ den jahrhundertelangen geistesgeschichtlichen Bogen von den späten antiken Anfängen über die protestantischen Toleranzkonzepte bis hin zum

⁸⁰ John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689), ed. J. H. Tully, Indianapolis 1983

⁸¹ Zweites Vatikanisches Konzil, *Declaratio de libertate religiosa 'Dignitatis humanae'* (7. Dezember 1965), AAS 58 (1966), S. 929–94

modernen Verfassungsstaat.⁸² Es vollzog damit eine der bedeutendsten kirchengeschichtlichen und lehramtlichen Weichenstellungen der Neuzeit. Damit ging die augustinische Zwangstheologie (*Compelle intrare*) und die mittelalterliche Reichskirchenpraxis zu Ende, in der Staat und Kirche eng zusammenarbeiteten und gemeinsam über Glaubensfragen bestimmten. Was die Waldenser, Täufer, Sebastian Castellio, Thomas Helwys und John Locke gegen den Widerstand des historischen kirchlichen Lehramts forderten – die Immunität des Gewissens vor staatlicher und kirchlicher Zwangsgewalt –, wurde 1965 zur offiziellen Doktrin der Gesamtkirche. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit gilt laut *Dignitatis Humanae* uneingeschränkt für alle Menschen – unabhängig davon, ob sie katholisch, protestantisch, jüdisch, muslimisch oder atheistisch sind.

14. Die Geschichte und Überwindung der Hexenverfolgung

14.1 Vom Schutzschild der Frühzeit zum spätmittelalterlichen Krisenwahn

In der Antike und im Frühen Mittelalter gab es keine systematischen Hexenverfolgungen im neuzeitlichen Sinne.⁸³ Die Kirche vertrat über ein halbes Jahrtausend hinweg die Auffassung, dass der Glaube an Hexerei auf dämonischer Täuschung und Einbildung beruhe. Der berühmte Canon Episcopi⁸⁴ legte als herrschende kirchenrechtliche Lehre fest: *„Und nicht nur jene Frauen, sondern alle,*

82 Böckenförde formulierte den berühmtesten Satz der deutschen Staatsphilosophie des 20. Jahrhunderts: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Bedeutung: Der freiheitliche Staat kann die moralischen und ethischen Grundlagen (Werte, Zusammenhalt, Menschenwürde), die seine Bürger zur Aufrechterhaltung der Freiheit brauchen, nicht mit staatlichem Zwang erzeugen. Würde er versuchen, diese Werte per Gesetz zu erzwingen, gäbe er seine eigene Freiheitlichkeit auf und würde wieder zum Gesinnungsstaat. Auch die katholische Kirche rezipierte mit dem II. Vatikanum genau diese Einsicht Böckenfördes: Der Staat darf und kann das Gewissen nicht kontrollieren; er muss den Raum der Freiheit sichern, damit ethische Überzeugung aus freier Einsicht wachsen kann. (Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie* (Ebracher Studien), Stuttgart 1967, S. 75–94)

83 Anti-Verfolgungsposition der Früh- und Hochkirche: Über das gesamte Früh- und Hochmittelalter hinweg wirkte der Canon Episcopi als juristisches Schutzschild gegen Verfolgungswellen. Die Magie galt als Illusion, und staatliche oder volksjustizliche Exzesse gegen vermeintliche Magier wurden von Bischöfen als Aberglaube geahndet (z. B. auch durch Karl den Großen im *Capitulare de partibus Saxoniae* 782, wo die Tötung vermeintlicher Hexen mit der Todesstrafe bedroht wurde)

84 ursprünglich bei Regino von Prüm 906 überliefert und im *Decretum Gratiani* kodifiziert (*Decretum Gratiani*, C. 26 q. 5 c. 12 (ed. Friedberg I, 1030–1032))

die solchen Einbildungen Glauben schenken, weichen offenkundig vom rechten Glauben ab. Denn wer glaubt, dass solche Dinge nicht nur in nächtlichen Täuschungen, sondern auch in körperlicher Wirklichkeit geschehen können, ist schlimmer als ein Ungläubiger."

Erst die **verheerenden Krisen des Spätmittelalters** (die Große Hungersnot 1315–1317 und die Pestwellen ab 1347 mit einem Bevölkerungsverlust von 30 bis 60 %) erzeugten einen massiven gesellschaftlichen Bedarf nach Sündenböcken. Die Menschen suchten nach Erklärungen. Die Vorstellung, dass Menschen bewusst mit dem Teufel kooperieren, passte in dieses Klima. Der **Teufelspakt** wurde zu einer Erklärung für Chaos und Bedrohung. Im Zuge der Bekämpfung spätmittelalterlicher Ketzerbewegungen veränderte sich das theologische Weltbild: Der Teufel wurde von Scholastikern wie Thomas von Aquin (1225 bis 1274) als eine real in die Welt eingreifende Macht konzipiert.⁸⁵ Magie galt nun als bewusster Teufelspakt und Ketzerei. Magie wurde als bewusste Kooperation mit Dämonen verstanden. Damit galt der Canon Episcopi als theologisch überholt. Er bot keine Erklärung für Katastrophen – er sagte nur: „Das ist Einbildung.“ In Krisenzeiten setzt sich selten die skeptische Position durch.

Mit dem Erscheinen des *Malleus Maleficarum* („Hexenhammer“, 1486)⁸⁶ des Dominikaners **Heinrich Kramer** und dessen massenhafter Verbreitung durch den jungen Buchdruck setzte sich diese Dämonologie durch. Kramer hebelte die alte kanonistische Schutzlehre des Canon Episcopi aus, indem er das Leugnen der realen Macht von Schadenzauber und Teufelspakt selbst zur Häresie erklärte.⁸⁷ Wer an der Schuld einer vermeintlichen Hexe zweifelte oder sie verteidigte, konnte selbst verdächtigt werden, mit Hexen im Bunde zu stehen oder deren Verbrechen zu decken.

⁸⁵ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 114 a. 4; I-II, q. 80 a. 2 (ed. Leonina, Tom. 5 u. 7); Ders., Scriptum super Sententiis, Lib. IV, dist. 34 q. 1 a. 3.

⁸⁶ koeblergerhard.de/ Fontes/ Hexenhammer Sprenger1923pl_Wolfgang_Stanglmeier_20171112.pdf

⁸⁷ Heinrich Kramer (Institoris): Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum, hrsg. und übers. von Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, München 2000 (DTV / CD-ROM / Marix 2006).

Dadurch wurde offene Kritik an Hexenanklagen zunehmend riskant. Während der handschriftlich tradierte, skeptische Canon Episcopi in den Bibliotheken verstaubte, bot der *Hexenhammer* den Richtern ein leicht handhabbares verfahrensrechtliches Werkzeug.

14.2 Die Inquisition: Vom Verfolger zum Kritiker von Hexenprozessen

Entgegen populären Klischees war die **kirchliche Inquisition nicht der Motor der Massenverfolgungen, sondern wirkte häufig als mäßigendes Korrektiv**. Inquisitionsjuristen waren im kanonischen Beweisrecht geschult. Sie akzeptierten den Teufelspakt als Konzept – aber sie forderten strenge Indizien und standen Geständnissen unter Folter skeptisch gegenüber.

Der katalanische Inquisitor Nicolau Eymerich (ca. 1320–1399) mahnte bereits im 14. Jahrhundert zur Zurückhaltung *„Viele Dinge, die das Volk für Zaubereien hält, sind keine solchen, sondern natürliche oder eingebildete.“* Der **Inquisitionsjurist Francisco Peña** bekräftigte diese Skepsis 1578 in seinem einflussreichen Kommentar zum Directorium ⁸⁸ *„Man darf bei Hexereiverdacht nicht auf leichte, schwache Indizien vertrauen, denn das Volk wird in solchen Dingen leicht getäuscht.... „Bei Hexereiverdacht gibt es sehr viele Erfindungen und Täuschungen, die einen klugen Richter nicht beeindrucken dürfen.“* Wegen dieser verfahrensrechtlichen Strenge und prinzipiellen Skepsis verurteilten die kirchlichen Inquisitionsgerichtshöfe signifikant weniger Menschen wegen Hexerei als weltliche Gerichte. Exzessive Massenprozesse entfalteten sich vor allem in Regionen ohne funktionierende übergeordnete Inquisitionsjustiz – insbesondere in den weltlichen und kleinterritorialen Gerichten Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs. In Spanien beendete der **Inquisitor Alonso de Salazar y Frías** nach den Prozessen von Logroño (1610) und einer empirischen Untersuchung im Baskenland die Verfolgungen endgültig mit der Erkenntnis: *„Ich habe keinen einzigen Beweis gefunden, der nicht auf Täuschung,*

88 Nicolau Eymerich / Francisco Peña, Directorium Inquisitorum, Rom 1578 (Pars III, q. 41/42)

*Einbildung oder Lüge beruht. Es gibt keine Hexen.*⁸⁹ Parallel dazu geißelte **Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591–1635)** in seiner anonym erschienenen *Cautio Criminalis* (1631) den mitteleuropäischen Hexenwahn und die Praxis der Folter.⁹⁰ Als einer der einflussreichsten christlichen Kritiker der Verfolgungspraxis führte seine moraltheologische und prozessuale Kritik in zahlreichen Territorien des Reiches zur Einstellung der Prozesse.

Ab dem späten 16. Jahrhundert fand ein **wissenschaftlicher Wandel zum Rationalismus** und zur Skepsis statt: Die Medizin erklärte Krankheiten ohne Dämonen. Die Naturwissenschaft erklärte Wetter ohne Hexen. Philosophen kritisieren Aberglauben. Juristen reformierten Beweisregeln.

Die Inquisition war eine gelehrte Institution – sie reagierte auf diese Entwicklungen schneller als weltliche Gerichte. **Sie wurde – entgegen dem Klischee – schließlich einer der wichtigsten christlichen Gegner der Hexenverfolgung.**

14.3 Mutige Gegenstimmen und schweigende Mehrheiten:

Protestanten und die Hexenverfolgung

Wie sah es auf der protestantischen Seite aus? **Der Widerstand gegen den Hexenwahn war für protestantische Prediger extrem riskant**, da sie in einem System lebten, das Obrigkeit, Gemeinde und Theologie so eng miteinander verschränkte, dass jeder Widerspruch als Gefährdung der öffentlichen Ordnung oder als geschützter Abfall vom Glauben (Kryptoketzerei) ausgelegt wurde.

Die Haltung der Reformatoren: Die Befürwortung der Hexenverfolgung durch Martin Luther und Philipp Melanchthon erwies sich für die frühneuzeitliche Strafjustiz im protestantischen Raum als verhängnisvoll. Kaum ein lutherischer Jurist oder Theologe wagte es, sich gegen Luthers wörtliche Bibelauslegung von

⁸⁹ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*, Reno 1980

⁹⁰ Friedrich Spee von Langenfeld, *Cautio Criminalis*, Rinteln 1631 (ed. J. Helmuth, Mainz 2000)

Exodus 22,17 (,Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen‘) zu stellen. Während Luther den Schadenzauber vor allem in seinen Predigten und Tischreden als biblisch zu bestrafendes Verbrechen brandmarkte ⁹¹, fasste Melanchthon die Vorstellungen über Dämonen und Hexen zu einem geschlossenen Lehrsystem (Loci Theologici) zusammen und verlieh ihnen dadurch große Autorität. Seine Dämonenlehre ⁹² diente zur Schulung künftiger Pfarrer und Juristen. Diese theologische Rückendeckung prägte die juristische Gutachtenpraxis der evangelischen Universitäten tiefgreifend und verzögerte die Kritik an den Verfolgungen im Reich erheblich, ehe einzelne Pioniere wie Johann Weyer oder Anton Praetorius Widerspruch einlegten. Die Reformation radikalisierte den Dämonenglauben, indem sie Hexerei als direkten Angriff Satans verstand. Die katholische Moraltheologie hingegen entwickelte über die Kanonistik stärkere verfahrensrechtliche Filter zur Abgrenzung von bloßem Aberglauben und realen Delikten.

Fehlen einer Revisionsinstanz: Protestantische Territorien besaßen keine übergeordnete Instanz, die regionale Prozesswellen stoppen konnte. Während in katholischen Ländern die Römische oder Spanische Inquisition sowie kirchliche Obergerichte lokale Urteile aufheben konnten, entschieden in protestantischen Gebieten lokale Fürsten-, Stadt- und Dorfrichter autonom – oft unter massivem Druck der Bevölkerung.

Existenzielle Abhängigkeit: Protestantische Pfarrer unterstanden direkt dem landesherrlichen Kirchenregiment. Ein Konflikt mit den weltlichen Gerichten führte

91 Martin Luther, Predigten über das 2. Buch Mose (1526), WA 16, 551f.

Jörg Haustein, Martin Luther und die Hexenverfolgung, Marburg 1990

92 In seinen Vorlesungen ordnete er das Wirken des Teufels fest in das frühneuzeitliche Weltbild ein: Dämonen wirkten nicht gegen die Naturgesetze, sondern nutzten ihr überlegenes Wissen über die Naturkräfte, um Schadenszauber (maleficium) zu erzeugen. Für Melanchthon war Zauberei sowohl ein religiöses Verbrechen (Bruch des ersten Gebots durch den Teufelspakt) als auch die vorsätzliche Verursachung eines konkreten physischen, wirtschaftlichen oder gesundheitlichen Schadens an den Mitmenschen. Durch diese akademische Systematisierung lieferte der Praeceptor Germaniae der lutherischen Orthodoxie und den weltlichen Gerichten eine theoretische Rechtfertigung für die juristische Verfolgung von Magie und Hexerei. Melanchthon, Loci Praecipui Theologici (1559), in: Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe), Bd. II/2

zum sofortigen Verlust des Amtes, zum Ausschluss aus der Gemeinde oder zur eigenen Verdächtigung als Beschützer von Zauberern.

Gefälle in der Justizausbildung: Während katholische Inquisitoren in der Regel geschulte Juristen waren, die dem kanonischen Beweisrecht folgten und Foltergeständnissen skeptisch gegenüberstanden, waren protestantische Pfarrer reine Bibelgelehrte ohne juristische Prozessausbildung, die den weltlichen Gerichten prozessual hilflos gegenüberstanden.

Dem vorherrschenden Lehrkonsens standen jedoch seltene, aber historisch bedeutende Gegenstimmen aus dem protestantischen Raum gegenüber. **Johannes Weyer (1515–1588)** Arzt, Humanist, calvinistisch geprägt: entlarvte den Hexenwahn aus medizinisch-humanistischer Sicht als psychische Erkrankung (Melancholie). „*Es sind keine Hexen, sondern Melancholische (psychisch Kranke).*“⁹³

Eine Ausnahmegestalt war der reformierte Pfarrer **Anton Praetorius (1560–1613)**: Als Birsteiner Hofprediger griff er 1597 persönlich in einen laufenden Hexenprozess ein, drang in die Folterkammer ein und erwirkte die Freilassung einer Beschuldigten – ein im 16. und 17. Jahrhundert nahezu einzigartiger Akt. In seinem Werk *Gründlicher Bericht von Zauberey und Zauberern* (1602)⁹⁴ verurteilte er die Folter als unchristlich und wies nach, dass Erpressung unter Schmerzen keine verlässlichen Beweise erbringen kann.

Der Erfurter Theologe **Johann Matthäus Meyfart (1590–1642)** geißelte in seiner *Christlichen Erinnerung* (1635)⁹⁵ die Justizpraxis als ‚unerhörte Tyrannei‘, während der lutherische Jurist **Justus Oldekop (1597–1667)** auf dem Boden der Constitutio

⁹³ Johann Weyer, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, Basel 1563

⁹⁴ Anton Praetorius, *Gründlicher Bericht von Zauberey und Zauberern*, Frankfurt a. M. 1602

⁹⁵ Johann Matthäus Meyfart, *Christliche Erinnerung*, Erfurt 1635

Criminalis Carolina strenge Beweisregeln und die Unwirksamkeit von Foltergeständnissen einforderte.

Den theologischen Endpunkt dieser Entwicklung setzte reformierte Prediger **Balthasar Bekker (1634–1698)** aus Amsterdam mit seinem Hauptwerk *De Betoverde Weereld* (1691).⁹⁶ Bekker war für den protestantischen Raum, was Friedrich Spee für den katholischen war: Mit exegetischer Präzision und frühaufklärerischer Rationalität entlarvte er den Glauben an eine physisch eingreifende Macht des Teufels als unbiblische Einbildung (*„Der Teufel hat keine Macht in dieser Welt außer in der Einbildung der Menschen“*). Seine Schrift trug entscheidend dazu bei, die Hexenverfolgungen in den Niederlanden und im nordwestdeutschen Raum endgültig zum Erliegen zu bringen.

Die Obrigkeit merkte im Laufe der großen Verfolgungswellen, dass die Hexenprozesse völlig außer Kontrolle geraten waren. Die Gerichte stellten fest, dass Folter keine Wahrheit ans Licht brachte, sondern Menschen zu allem zwang, was man hören wollte. Dadurch entstanden endlose Ketten von Denunziationen, die immer neue „Hexen“ produzierten, ohne dass je ein verlässlicher Beweis vorlag. Ganze Dörfer wurden „leerprozessiert“.

Mit der Zeit traf es nicht mehr nur sozial Randständige, sondern angesehene Bürger, Beamte und sogar Richter selbst. Als die Obrigkeit begriff, dass die Folterjustiz keine Wahrheit ans Licht brachte, sondern die gesellschaftliche Ordnung vollkommen zerstörte, stoppten die staatlichen und kirchlichen Instanzen die Prozesse endgültig.

96 Balthasar Bekker, *De Betoverde Weereld*, Amsterdam 1691

15. Wie Christen die Abschaffung der Sklaverei vorantrieben

15.1. Sklavereikritik im 16. Jahrhundert

Katholische Missionare, allen voran der Dominikaner **Bartolomé de Las Casas** (1484–1566), formulierten im 16. Jahrhundert die erste systematische Kritik an der kolonialen Zwangsherrschaft. Seine Kernbotschaft in Schriften wie der *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) war eindeutig: Die indigenen Völker Amerikas dürfen nicht versklavt werden; Gewaltmission und koloniale Ausbeutung stellen schwere Sünden dar. Während Las Casas in frühen Jahren – gefangen in den wirtschaftlichen Denkmustern seiner Zeit – fälschlicherweise die Einfuhr afrikanischer Sklaven als Entlastung für die indigene Bevölkerung in Erwägung gezogen hatte, korrigierte er diese Position in den 1540er- und 1550er-Jahren (insbesondere in der *Historia de las Indias*) radikal: Er erkannte, dass die Versklavung der afrikanischen Bevölkerung nach denselben unberechtigten Kriterien erfolgte und dem Evangelium grundsätzlich widersprach. Damit wuchs Las Casas zu einem der ersten Denker der Neuzeit heran, die die Sklaverei ausnahmslos und universell verurteilten.⁹⁷

Missionare wie Bartolomé de Las Casas berichteten seit Jahren über Misshandlungen und setzten Rom unter Druck. Dadurch sah sich **Papst Paul III.** zu einer verbindlichen Stellungnahme veranlasst und verankerte 1537⁹⁸ auf kirchenamtlicher Ebene mit der feierlichen Bulle *Sublimis Deus*⁹⁹ den Völkerrechtsgrundsatz, dass indigenen Völkern und allen künftig entdeckten Menschen ihre Freiheit und ihr Eigentum nicht entzogen werden dürfen (*„nec in servitutem redigendos esse“*). Paul

97 Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), ed. M. Delgado, München 2006; Ders., *Historia de las Indias* (Libro III, cap. 129); Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis* (1539), ed. U. Horst et al., Tübingen 1995.

98 Die Eroberungen waren bereits weit fortgeschritten. Hernán Cortés hatte das Aztekenreich bereits 1521 erobert. Francisco Pizarro hatte das Inkareich seit 1532 zerschlagen. Die wirtschaftlichen Strukturen von Eroberung, Goldgewinnung und Zwangsarbeit waren schon etabliert. Rom konnte zwar Anweisungen erlassen, aber die Kolonien lagen Monate entfernt. Vor Ort entschieden oft Vizekönige, Gouverneure, Richter und Konquistadoren.

99 Papst Paul III., Bulle 'Sublimis Deus' (2. Juni 1537), in: A. Mercati (Hrsg.), *Raccolta di concordati*, Rom 1954, S. 120–122

III. begründete die Würde der Indigenen aus der Schöpfungslehre: Jeder Mensch ist fähig, den Glauben anzunehmen, besitzt Vernunft und hat von Natur aus das Recht auf persönliche Freiheit und Eigentum – unabhängig davon, ob er getauft ist oder nicht. Diese Bulle gilt in der Verfassungs- und Rechtsgeschichte als eine der ersten dogmatischen Proklamationen universeller Menschenrechte.

15.2. Quäker als Wegbereiter: Der organisierte Widerstand gegen die Sklaverei in den USA

Die **Quäkerbewegung (ab 1650)** Die Quäker ¹⁰⁰ bildeten die erste dauerhaft organisierte Anti-Sklaverei-Bewegung der Welt. **John Woolman (1720–1772)** und **Anthony Benezet (1713–1784)** gehören zu ihren prägendsten Vordenkern. Im Jahr 1776 verboten die Quäker als erste religiöse Gemeinschaft die Sklavenhaltung für ihre Mitglieder vollständig und weltweit.

Harriet Beecher Stowe Die tief religiöse evangelikale Christin aus einer reformierten Pfarrersfamilie schrieb 1851–1852 den Roman „*Onkel Toms Hütte*“. Die Wirkung war enorm: Das Werk wurde zum meistverkauften Buch des 19. Jahrhunderts nach der Bibel, stärkte den gesellschaftlichen Abolitionismus massiv, polarisierte die US-Nord- und Südstaaten und trug entscheidend zur gesellschaftlichen Stimmung bei, die schließlich in den US-Bürgerkrieg führte.

Vollendet wurde der Kampf gegen die Sklaverei durch die **schwarzen christlichen Abolitionisten** im 19. Jahrhundert. ¹⁰¹ Einflussreiche Persönlichkeiten wie **Frederick Douglass (1818–1895)** ¹⁰², **Harriet Tubman (ca. 1822–1913)** und **Sojourner Truth (ca. 1797–1883)** ¹⁰³ bezogen ihre intellektuelle und moralische

100 Die Quäker waren eine christliche Bewegung, die glaubte, dass jeder Mensch unmittelbar von Gott geführt werden kann (durch ein „inneres Licht“) und keine Priester oder kirchliche Hierarchie dafür braucht.

101 Albert J. Raboteau, *Canaan Land: A Religious History of African Americans*, Oxford 2001

102 Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, Boston 1845
David W. Blight, *Frederick Douglass: Prophet of Freedom*, New York 2018.

103 Sojourner Truth, *Ain't I a Woman? Speech to the Women's Rights Convention*, Akron 1851

Durchschlagskraft direkt aus der biblischen Botschaft von Befreiung und Gleichheit. Douglass entlarvte in seinen Reden die Heuchelei der sklavenhaltenden Theologie und stellte ihr den gewaltlosen, befreienden Glauben Christi gegenüber. Tubman und Truth verbanden diese theologische Argumentation mit praktischem Handeln: Über das **Fluchthilfenetzwerk der Underground Railroad** und durch ihr publizistisches Wirken kämpften sie unermüdlich für die universelle Emanzipation aller Versklavten und legten damit einen Grundstein für die moderne Bürgerrechtsbewegung.

15.3. Abschaffung der Sklaverei und soziale Reformen im Britischen Empire

William Wilberforce (1759–1833) ist einer der wichtigsten christlichen Sozialreformer der Neuzeit. Er kämpfte 20 Jahre lang im britischen Parlament, bis er die Abschaffung der Sklaverei im Britischen Empire durchsetzte. Er machte die christlich-soziale Reformbewegung zu einer einflussreichen politischen Kraft im Parlament. Er starb 1833 – genau in dem Jahr, in dem sein Lebenswerk gesetzlich vollendet wurde.

Die Abschaffung der Sklaverei durch den Slavery Abolition Act (1833) gilt als einer der größten Menschenrechtsfortschritte der Neuzeit. Das Gesetz schaffte die Sklaverei im Großteil des Britischen Empires ab, wodurch rund 800.000 versklavte Menschen rechtlich frei wurden.

Auch nach 1833 existierte die Sklaverei jedoch in anderen Teilen des britischen Einflussbereichs fort (die formelle Abschaffung in Britisch-Indien folgte beispielsweise erst durch den *Indian Slavery Act* von 1843 sowie das spätere Strafgesetzbuch der 1860er Jahre). Zudem blieb sie in vielen anderen Großmächten, Teilen Afrikas, der arabischen Welt und Lateinamerika bestehen. Global und flächendeckend wurde die rechtliche Abschaffung erst im 20. Jahrhundert verankert – und auch heute bestehen moderne Formen der Zwangsarbeit fort.

Während John Wesley das ethische Fundament legte und das Gewissen des Volkes schärfte, bewies Wilberforce erstmals, dass eine christlich motivierte Minderheit durch Ausdauer, sorgfältig zusammengetragene Beweise und Parlamentarismus das System von innen heraus verändern und Gesetze zum Schutz der Schwächsten durchsetzen kann. Er machte die christlich-soziale Reformbewegung zu einer politisch prägenden Kraft, deren Wirken weit über die Abschaffung der Sklaverei hinausreichte und das 19. Jahrhundert nachhaltig gestaltete.¹⁰⁴ Im Britischen Parlament nutzten er und seine Mitstreiter der sogenannten Clapham-Sekte dieses Fundament, um wegweisende Sozialreformen durchzusetzen: Unter der Führung von Nachfolgern wie **Anthony Ashley-Cooper, Lord Shaftesbury (1801–1885)**¹⁰⁵ führte diese christlich-reformatorische Bewegung mit den *Factory Acts* (ab 1833)¹⁰⁶ die ersten **gesetzlichen Beschränkungen der Kinderarbeit, Höchstarbeitszeiten für Frauen und Jugendliche** sowie ein System **staatlicher Fabrikinspektionen** ein. Parallel dazu erwirkte die Gruppe – stark geprägt von Persönlichkeiten wie **Elizabeth Fry** und **Thomas Fowell Buxton** – grundlegende **Reformen im Straf- und Gefängniswesen**: Sie milderte die oft drakonischen Strafen des britischen Strafrechts („Bloody Code“), drängte auf die Abschaffung der Todesstrafe für vergleichsweise geringe Delikte¹⁰⁷ und setzte humane Mindeststandards für Haftanstalten durch.¹⁰⁸

Mit dem **Cruel Treatment of Cattle Act von 1822** und der Mitbegründung der **Society for the Prevention of Cruelty to Animals (1824)** verankerte die Bewegung zudem den **Tierschutz erstmals** in der Rechtsgeschichte staatlich. Nicht zuletzt erfand die Bewegung um Wilberforce und Shaftesbury mit organisierten Unterschriftenaktionen, Konsumboykotts (wie dem Sugarcane-Boykott) und

104 Seymour Drescher, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge 2009

105 Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury, K.G.*, 3 Bde., London 1886

106 Factory Act 1833 (3 & 4 Will. IV c. 103); Cruel Treatment of Cattle Act 1822 (3 Geo. IV c. 71);

107 Dazu gehörten beispielsweise Taschendiebstahl (Pickpocketing), Ladendiebstahl, wenn der Wert der Ware über einer bestimmten Grenze lag (teilweise bereits über 5 Shilling), Pferde-, Schaf- oder Rinderdiebstahl, Diebstahl aus einem Schiffswrack, Großer Diebstahl (Grand Larceny), Wilderei und Hirschdiebstahl in königlichen Wäldern, das Fällen von Bäumen oder die Beschädigung von Fischteichen.

108 Brian Harrison, *Peaceable Kingdom: Stability and Change in Modern Britain*, Oxford 1982.

parlamentarischer Lobbyarbeit die Handlungsmuster moderner Nichtregierungsorganisationen (NGOs), die später der Frauenstimmrechtsbewegung und den Gewerkschaften als organisatorische Blaupause dienten.

16. Bedeutende christliche Sozialreformer – Menschenrechte als christliche Pflicht

16.1. John Wesley - ein evangelikaler Pionier gegen Sklaverei, Armut und Ausbeutung

John Wesley war einer der ersten Theologen der Neuzeit, der soziale Missstände wie Armut, Alkoholismus, Sklaverei und Kinderarbeit systematisch miteinander verknüpfte und Reformen zur christlichen Pflicht erhob. Durch die Schaffung von Schulen, Armenkliniken und Kreditgenossenschaften (Credit-Unions), die Menschen mit geringem Einkommen Zugang zu günstigen Krediten verschafften, machte er die Armenfürsorge zu einer grenzüberschreitenden Massenbewegung.¹⁰⁹

Kritik an der Sklaverei: Seine wichtigste Schrift „*Thoughts Upon Slavery*“ (1774) wurde zu einem zentralen Grundtext der britischen Anti-Sklaverei-Bewegung.

Ökonomie der Solidarität: In „*The Use of Money*“ (1744) begründete er eine christliche Wirtschaftsethik zur Förderung von Armenhilfe und Sozialprojekten („Earn all you can, save all you can, give all you can“).

Schutz der Schwachen vor Übervorteilung: In „*Thoughts on the Present Scarcity of Provisions*“ (1773) kritisierte er Spekulation und Wucher. Er forderte den Schutz der Armen vor Preissteigerungen sowie den Schutz von Kindern vor Ausbeutung.

Gesundheitsfürsorge für alle: Mit „*Primitive Physic*“ (1747) verfasste er ein erschwingliches medizinisches Handbuch für die breite Bevölkerung – eine frühe Form christlicher Gesundheitsfürsorge.

¹⁰⁹ John Wesley, *Thoughts Upon Slavery*, London 1774; Ders., *The Use of Money* (Sermon 50), 1744; Ders., *Thoughts on the Present Scarcity of Provisions*, London 1773; Ders., *Primitive Physic: or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, London 1747; Richard P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists*, Nashville 2013.

Der Wandel zur modernen Sozialpolitik ruhte auf einem breiten interkonfessionellen Fundament christlicher Sozialkritik. Bereits im 16. Jahrhundert forderten katholische Humanisten wie **Thomas More** (*Utopia*, 1516) und **Juan Luis Vives** (*De Subventionne Pauperum*, 1526) eine systematische kommunale Armenfürsorge und Bildungsrechte, während **Robert Crowley (1517–1588)** den Landraub an der Landbevölkerung anprangerte. Im 17. Jahrhundert appellierten puritanische Ethiker wie **Richard Baxter** und **William Gouge** an die Arbeitgeber, für **gerechte Löhne und humane Arbeitsbedingungen** zu sorgen.

16.2. Christen im Kampf gegen Armut, Krankheit und Elend

Auf dem europäischen Kontinent setzte der hallesche Pietismus durch **August Hermann Francke (1663–1727)** maßstäbliche Impulse: Seine Franckeschen Stiftungen verbanden **Waisenpflege, Gesundheitsfürsorge und Massenbildung** zu einer funktionierenden sozialpolitischen Anstalt. Parallel dazu entstand die Quäkerbewegung, die – getragen von **George Fox, William Penn, Benjamin Lay, Anthony Benezet und John Woolman** - wie kaum eine andere christliche Gruppe neue Wege zu mehr Freiheit und Gleichberechtigung erprobte. Hier entwickelte sich christliche Nächstenliebe von der Hilfe für einzelne Menschen zu einem Einsatz für die Verbesserung der Gesellschaft insgesamt. ¹¹⁰

Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910) war einer der bedeutendsten evangelischen Sozialreformer des 19. Jahrhunderts. Als Leiter der Anstalten Bethel schuf er ein umfassendes **Netzwerk für Menschen mit Epilepsie, Behinderungen, Armut und sozialer Not**. Sein Ansatz war revolutionär: Er verband christliche Nächstenliebe mit professioneller Sozialarbeit und setzte auf Selbsthilfe statt bloßer Versorgung. Bodelschwingh gab Menschen, die gesellschaftlich ausgegrenzt waren,

¹¹⁰ Juan Luis Vives, *De Subventionne Pauperum*, Brügge 1526; Thomas More, *Utopia*, Löwen 1516; August Hermann Francke, *Great Equality: Pietism and Poor Relief*, hrsg. v. U. Sträter, Halle 2000; Maurice Jackson, *Let This Voice Be Heard: Anthony Benezet, Father of Atlantic Abolitionism*, Philadelphia 2009; Thomas D. Hamm, *The Quakers in America*, Columbia University Press 2003.

Arbeit, Bildung, medizinische Betreuung und ein Zuhause. Mit der Gründung der ersten Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf (1882) und dem Einsatz für das **Wanderarbeitsstättengesetz** ¹¹¹ leistete er Pionierarbeit bei der Bekämpfung der Massenarmut. Er kämpfte gegen Stigmatisierung und betonte die unverlierbare Würde jedes Menschen. Unter seiner Leitung wurde Bethel zu einem Modell für moderne Diakonie und soziale Teilhabe. Sein Leitgedanke, „Helfen, ohne zu demütigen“, prägt bis heute die Sozialpädagogik und die diakonische Arbeit in Deutschland. ¹¹²

Johann Hinrich Wichern (1808–1881) Mit der Gründung des **Rauhen Hauses in Hamburg (1833)** revolutionierte er die Wohlfahrtspflege für gefährdete Jugendliche: **An die Stelle von Strafvollzug und Zwangsanstalten setzte er das innovative ‚Familienprinzip‘**, das auf vertrauensvollen Beziehungen, schulischer Bildung und handwerklicher Ausbildung beruhte. Auf dem Wittenberger Kirchentag von 1848 erhob Wichern die soziale Not des Proletariats zur Schicksalsfrage der Kirche. Mit dem von ihm initiierten **Centrallausschuss für die Innere Mission** schuf er die strukturelle Grundlage der modernen evangelischen Diakonie. Wichern bekämpfte Massenarmut großer Bevölkerungsteile nicht moralisierend, sondern durch gezielte Bildungsarbeit, Professionalisierung der Sozialberufe und die Beseitigung struktureller Benachteiligung. Sein Wirken im Jugend- und Strafvollzug prägt die Jugendhilfe und den Wohlfahrtsstaat bis in die Gegenwart. ¹¹³

¹¹¹ Das preußische Wanderarbeitsstättengesetz von 1907 schuf Unterkünfte für arbeitslose Wanderarbeiter, die gegen Arbeit Verpflegung, Unterkunft und Unterstützung bei der Arbeitssuche erhielten. Gleichzeitig sollte das Gesetz Bettel und Landstreicherei eindämmen.

¹¹² Friedrich von Bodelschwingh, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Alfred Adam, Bethel 1955; Hans-Walter Schmuhl, Friedrich von Bodelschwingh, Bielefeld 2005; Anke Silomon, Synode und SG-Krankenhaus: Die diakonischen Anstalten Bethel im Nationalsozialismus, Düsseldorf 2004.

¹¹³ Johann Hinrich Wichern, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Peter Meinhold, 10 Bde., Hannover 1962–1975; Ders., *Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche: Eine Denkschrift an die deutsche Nation*, Hamburg 1849; Martin Gerhardt, *Johann Hinrich Wichern: Ein Lebensbild*, 3 Bde., Hamburg 1927–1931; Volker Herrmann, *Johann Hinrich Wichern und die Reform des Strafvollzugs*, Stuttgart 2007.

Florence Nightingale (1820–1910) gilt als die **Begründerin der modernen Krankenpflege**. Getragen von einem tiefen christlichen Berufungsethos reorganisierte sie während des Krimkriegs (1854–1856) im Militärlazarett von Skutari die Verwundetenversorgung. Durch strikte Hygiene, Belüftung und Ernährung senkte sie die Sterblichkeit der Soldaten drastisch. Nightingale verband christliche Nächstenliebe mit wissenschaftlicher Empirie und vergleichender Statistik; mit innovativen Infografiken wies sie nach, dass mangelnde Hygiene die Hauptursache für Todesfälle in Krankenhäusern war. Mit der Gründung der **ersten weltlichen Pflegeschule am St. Thomas' Hospital in London (1860)** und ihrem **Standardwerk Notes on Nursing (1859)** erhob sie die Pflege zu einem eigenständigen, akademisch fundierten Lehrberuf. Ihr auf der unantastbaren Würde des Patienten ruhender Ansatz prägt die Pflegewissenschaft, die Krankenhausreformen und das System der Public Health bis in die Gegenwart.¹¹⁴

Dorothea Lynde Dix (1802–1887) war eine der bedeutendsten Sozialreformerinnen des 19. Jahrhunderts und eine zentrale Figur der frühen Psychiatriegeschichte. Sie bereiste Gefängnisse, Armenhäuser und sogenannte „Irrenanstalten“ und dokumentierte die katastrophalen Zustände, unter denen psychisch kranke Menschen lebten. Ihre Berichte erschütterten die Öffentlichkeit und führten zu umfassenden Reformen. Dix setzte sich dafür ein, dass **psychisch Kranke nicht länger eingesperrt, sondern medizinisch behandelt und menschlich betreut werden**. Durch ihren Einsatz entstanden in den USA über 30 staatliche psychiatrische Kliniken. Sie kämpfte für **Würde, Hygiene, Pflege und Bildung im Umgang mit vulnerablen Menschen**. Während des amerikanischen Bürgerkriegs (1861–1865) organisierte sie die Pflege verwundeter Soldaten und prägte die Entwicklung der

¹¹⁴ Florence Nightingale, *Notes on Nursing: What It Is, and What It Is Not*, London 1859; Dies., *Notes on Hospitals*, London 1859; Mark Bostridge, *Florence Nightingale: The Woman and Her Legend*, London 2008; Lynn McDonald (Hrsg.), *The Collected Works of Florence Nightingale*, 16 Bde., Waterloo (Ontario) 2001–2012.

professionellen Krankenpflege. Ihr Wirken beeinflusst bis heute Psychiatrie, Pflege und Sozialarbeit.¹¹⁵

Henri Dunant (1828–1910), Begründer des Internationalen Roten Kreuzes. Seine calvinistische Erziehung vermittelte ihm die Pflicht zur Nächstenliebe und zur Verantwortung für Leidende. Die **Schlacht von Solferino 1859** wurde für ihn zum moralischen Schock: Zehntausende Verwundete lagen ohne Hilfe auf dem Schlachtfeld. Dunant organisierte spontan Pflege, Wasser, Verbandsmaterial und Trost – für alle, unabhängig von Nation oder Religion. Sein Leitwort ‚*Tutti fratelli*‘, *„Wir alle sind Brüder“* fasst seine Motivation zusammen: die biblische Idee der gleichen Würde jedes Menschen. Dunants herausragende Leistung lag nicht in der Erfindung der Wundmedizin – Feldschere und Militärärzte gab es schließlich schon lange –, sondern in der grundlegenden Revolutionierung des Sanitätswesens durch Neutralität, völkerrechtlichen Schutz und zivile Organisation. Vor Solferino versorgten Armeeärzte fast ausschließlich die eigenen Soldaten, während Lazarette und Sanitäter als reguläre militärische Ziele galten und bei den riesigen Schlachten des 19. Jahrhunderts rasch kollabierten. Dunant verwandelte seine Spontanhilfe in ein dauerhaftes System: Er forderte bereits in Friedenszeiten gegründete, freiwillige Hilfsgesellschaften zur unparteiischen Versorgung aller Verletzten und initiierte 1864 die **erste Genfer Konvention**. Damit verankerte er **erstmalig im Völkerrecht, dass Verwundete sowie Pflegepersonal als neutral gelten und unter dem Schutzzeichen des Roten Kreuzes unverletzlich sind**. Aus dieser inneren Berufung heraus entwickelte er die Idee neutraler Hilfsorganisationen und initiierte die Gründung des Roten Kreuzes. Die Genfer Konventionen, die er vorantrieb, übersetzen christliche Barmherzigkeit in universelles humanitäres Recht. Dunant

¹¹⁵ Dorothea L. Dix, Memorial to the Legislature of Massachusetts, Boston 1843; Thomas J. Brown, Dorothea Dix: New England Reformer, Cambridge (Mass.) 1998; David Gollaher, Voice for the Mad: The Life of Dorothea Dix, New York 1995.

verstand sein Wirken als Dienst an Gott und den Leidenden – und schuf damit die Grundlage moderner Humanität.¹¹⁶

Adolph Kolping (1813–1865) war ein katholischer Priester, dessen gesamte soziale Arbeit aus einer tiefen christlichen Motivation entstand. Er sah die jungen Handwerksgesellen des 19. Jahrhunderts in existenzieller Not: entwurzelt, arm, ohne Bildung, ohne soziale Absicherung und oft moralisch gefährdet. Aus eigener Erfahrung als Schuhmachergeselle mit den Gefahren der Frühindustrialisierung vertraut, erkannte der spätere Priester die existentielle und soziale Entwurzelung des wandernden Handwerkerstandes. Mit der Gründung des **Kölner Gesellenvereins (1849)** schuf Kolping ein international ausgreifendes Netzwerk der Selbsthilfe. Sein pädagogisches Konzept verband das Prinzip der ‚Familienhaftigkeit‘ mit gezielter beruflicher Qualifikation, schulischer Bildung und religiös-moralischer Orientierung. Anstelle bloßer Krumen- und Almosenvergabe setzte Kolping auf die Befähigung zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung und tüchtigen Berufsausübung. Sein Werk begründete die Praxis der katholischen Arbeiter- und Gesellenvereine und schuf wesentliche Grundlagen für die Entfaltung der Katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert.¹¹⁷

16.3 Christinnen im Kampf für Frauenrechte

Einen weiteren Meilenstein in der Entfaltung der universellen Menschenrechte bildete die Initiierung der modernen Frauenrechtsbewegung. **Elizabeth Cady Stanton (1815–1902) und Lucretia Mott (1793–1880)** – letztere tief geprägt von der Quäker-Ethik der radikalen Gleichheit und Gewissensfreiheit – organisierten im Juli 1848 die *Seneca-Falls-Konvention*, die erste Frauenrechtsversammlung der USA.

¹¹⁶ Henry Dunant, *Un souvenir de Solferino*, Genf 1862; Erste Genfer Konvention, *Convention de Genève pour l'amélioration du sort des militaires blessés dans les armées en campagne* (22. August 1864); Willy Heudtlass, J. Henry Dunant: Gründer des Roten Kreuzes, Urheber der Genfer Konvention, Stuttgart 1985; François Bugnion, *Le Comité international de la Croix-Rouge et la protection des victimes de la guerre*, Genf 2000.

¹¹⁷ Adolph Kolping, *Schriften*, hrsg. v. Hans-Joachim Kracht, 10 Bde., Köln 1985–1993; Heinrich Festing, *Adolph Kolping und sein Werk: Ein Lebensbild*, Freiburg i. Br. 1994; Paul Steimel, *Adolph Kolping als Sozialpädagoge*, Köln 1963.

Während die Quäker-Tradition das religiös-moralische Fundament von der absoluten Würde jedes Individuums lieferte, formulierte Stanton die konkreten rechtlichen und politischen Reformforderungen. Die dort verabschiedete ***Declaration of Sentiments*** – in bewusster Anlehnung an die Unabhängigkeitserklärung von 1776 verfasst – forderte das Frauenwahlrecht sowie die rechtliche und gesellschaftliche Gleichberechtigung und markiert den Beginn der organisierten modernen Frauenbewegung.¹¹⁸

Elizabeth Fry (1780–1845) gilt als Pionierin der **modernen Gefängnisreform**. Konfrontiert mit den unmenschlichen Zuständen im Londoner Newgate-Gefängnis, begründete sie ab 1817 ein umfassendes Reformkonzept für inhaftierte Frauen und Kinder. Getragen von der Überzeugung der unverlierbaren Würde jedes Menschen ersetzte sie Zwang und Verwahrlosung durch strukturierte Arbeitstätigkeit, Alphabetisierung und hygienische Standards. Mit der Gründung der **Association for the Improvement of the Female Prisoners** schuf Fry eine der ersten organisierten Frauenvereinigungen der Wohlfahrtspflege. Als erste Frau, die als Expertin vor dem britischen Parlament aussagte, beeinflusste sie maßgeblich den **Gaols Act von 1823**, der geschlechtsspezifische Schutzräume und humane Haftbedingungen gesetzlich verankerte. Ihre Beratungsreisen durch Europa prägten die **Gefängnispädagogik und das Resozialisierungsprinzip** im modernen Rechtsstaat nachhaltig.¹¹⁹

Josephine Butler (1828–1906) war erschüttert über die staatlichen „Contagious Diseases Acts“, welche die zwangsweise medizinische Überwachung mutmaßlicher Prostituierter anordneten, während männliche Freier straffrei blieben, begründete sie ab 1869 eine landesweite Protestbewegung. Angetrieben von einem tiefen

118 Report of the Woman's Rights Convention, Held at Seneca Falls, N.Y., July 19th and 20th, 1848, Rochester 1848; Lucretia Mott, Discourse on Woman, Philadelphia 1850; Elizabeth Cady Stanton, Eighty Years and More (1815–1897): Reminiscences of Elizabeth Cady Stanton, New York 1898; Sally G. McMillen, Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement, Oxford 2008.

119 Elizabeth Fry, Observations on the Visiting, Superintendence, and Government, of Female Prisoners, London 1827; June Rose, Elizabeth Fry: A Biography, London 1980; Anne Isba, The Excellent Mrs Fry: Unofficial Saint of Britain's Prisons, London 2010.

christlichen Glauben an die unverlierbare Würde jedes Menschen brach Butler das viktorianische Redeverbod über **sexuelle Ausbeutung, Prostitution, Gewalt und staatliche Willkür**. Mit der *Ladies' National Association* und der 1875 in Genf gegründeten *International Abolitionist Federation* mobilisierte sie Frauen europaweit. Ihr Kampf führte 1886 zur endgültigen Aufhebung der diskriminierenden Gesetze und zur Erhöhung des Schutzes für Minderjährige. Butler erhob die körperliche Unversehrtheit und die rechtliche Gleichstellung der Frau zu zentralen Kategorien einer christlich begründeten Sozialkritik.¹²⁰

17. Gründung moderner christlicher Hilfsorganisationen

Zehn große Organisationen prägen die weltweite christliche Sozialarbeit am stärksten. **1. Caritas Internationalis** (katholisch) Gründung: 1951 Reichweite: 160 Länder Schwerpunkte: Armutsbekämpfung, Katastrophenhilfe, Gesundheitsversorgung, Flüchtlingshilfe, Kinder- und Familienhilfe. Bedeutung: Caritas ist die größte christliche Hilfsorganisation der Welt. **2. Diakonie** (evangelisch) Gründung: 19. Jht. (Wichern) Reichweite: Deutschland + internationale Partner Schwerpunkte: Altenhilfe, Behindertenhilfe, Obdachlosenhilfe, Suchtberatung, Kinder- und Jugendhilfe. Bedeutung: Die Diakonie ist die größte evangelische Sozialorganisation Europas. **3. World Vision** (evangelikal) Gründung: 1950 Reichweite: über 100 Länder. Schwerpunkte: Kinderhilfe, Entwicklungszusammenarbeit, Katastrophenhilfe, Bildung, Ernährungssicherheit. Bedeutung: eines der einflussreichsten christlichen Kinderhilfswerke weltweit. **4. Brot für die Welt** (evangelisch). Gründung: 1959 Reichweite: global Schwerpunkte: Entwicklungsprojekte, Ernährungssicherheit, Menschenrechte, Klimagerechtigkeit. Bedeutung: Evangelisches Flaggschiff für internationale Entwicklungsarbeit. **5. Heilsarmee** (The

¹²⁰ Josephine Butler, *Personal Reminiscences of a Great Crusade*, London 1896; Dies., Rebecca Jarrett, London 1885; Jane Jordan, *Josephine Butler*, London 2001; Helen Mathers, *Patron Saint of Unmarried Mothers: Josephine Butler and Victorian Society*, London 2014.

Salvation Army, evangelikal) Gründung: 1865 Reichweite: über 130 Länder
 Schwerpunkte: Obdachlosenhilfe, Suchtarbeit, Katastrophenhilfe, Gefängnisseelsorge, Armutsbekämpfung. Bedeutung: Eine der ältesten und sichtbarsten christlichen Sozialbewegungen. **6. Misereor** (katholisch) Gründung: 1958 Reichweite: global. Schwerpunkte: Projektarbeit gegen Hunger und Armut (Hilfe zur Selbsthilfe), Entwicklungszusammenarbeit, Menschenrechte, Bedeutung: Das wichtigste katholische Entwicklungswerk Deutschlands. **7. Compassion International** (evangelikal) Gründung: 1952 Reichweite: 25 Länder Schwerpunkte: Patenschaftsprogramme, Kinderhilfe, Bildung, Gesundheitsversorgung. Bedeutung: Eines der größten christlichen Kinderpatenschaftsprogramme weltweit. **8. ADRA – Adventist Development and Relief Agency** (adventistisch) Gründung: 1984 Reichweite: über 130 Länder Schwerpunkte: Katastrophenhilfe, Entwicklungsarbeit, Gesundheitsprogramme, Bildung. Bedeutung: Eine der am schnellsten wachsenden christlichen Hilfsorganisationen. **9. International Justice Mission** (evangelikal) Gründung: 1997 Reichweite: 20+ Länder Schwerpunkte: Kampf gegen Menschenhandel, Befreiung von Zwangsarbeit, Rechtsschutz für arme, Kinderschutz. Bedeutung: Die wichtigste christliche Menschenrechtsorganisation der Gegenwart. **10. Samaritan's Purse** (evangelikal) Gründung: 1970 Reichweite: global Schwerpunkte: Katastrophenhilfe, medizinische Nothilfe, Kinderprogramme (z. B. „Operation Christmas Child“). Bedeutung: Sehr große Reichweite bei Katastropheneinsätzen.

Neben den zehn größten Werken gibt es weitere internationale christliche Bewegungen, die die Menschenwürde in zentralen Bereichen stärken: **11. Pax Christi (katholisch)** : Schwerpunkte: Gewaltfreiheit, Versöhnung, Menschenrechte, Friedensbildung. Bedeutung: Eine der wichtigsten christlichen Friedensbewegungen weltweit. **12. L'Arche / Arche-Gemeinschaften (ökumenisch)**: Schwerpunkte: Leben in Gemeinschaft mit Menschen mit geistiger Behinderung, radikale Anerkennung der Würde. Bedeutung: Weltweit prägendes Modell gelebter Inklusion.

13. Taizé (ökumenisch): Schwerpunkte: Versöhnung, Jugendbegegnung, Friedensarbeit. Bedeutung: Eine der stärksten christlichen Jugendbewegungen für Frieden und Würde. **14. Jesuit Refugee Service (katholisch):** Schwerpunkte: Schutz, Bildung und psychosoziale Hilfe für Geflüchtete. Bedeutung: Eine der wichtigsten christlichen Flüchtlingsorganisationen. **15. Habitat for Humanity (ökumenisch):** Schwerpunkte: Bau von Häusern für Arme, menschenwürdiger Wohnraum. Bedeutung: Global bekanntes Projekt zur Förderung menschenwürdiger Lebensbedingungen. **16. Christian Aid (anglikanisch):** Schwerpunkte: Armutsbekämpfung, Klimagerechtigkeit, Menschenrechte. Bedeutung: Bedeutende protestantische Entwicklungsorganisation Europas. **17. CAFOD (katholisch, UK):** Schwerpunkte: Ernährungssicherheit, Klimagerechtigkeit, Menschenrechte. Bedeutung: Katholisches Pendant zu „Brot für die Welt“ im englischen Raum. **18. Tearfund (evangelikal, UK):** Schwerpunkte: Armutsbekämpfung, Katastrophenhilfe, nachhaltige Gemeindeentwicklung. Bedeutung: Sehr stark im Bereich nachhaltiger Armutsbekämpfung.

Besonders einfallsreiche und innovative christliche Hilfsinitiativen: **19. Mercy Ships (ökumenisch)** Schwerpunkte: Kostenlose Operationen auf schwimmenden Krankenhaus-Schiffen in Häfen armer Länder. Bedeutung: Eine der kreativsten medizinischen Hilfsinitiativen weltweit. **20. Water Mission (evangelikal)** Schwerpunkte: Solarbetriebene Wasseraufbereitungssysteme für Regionen ohne Infrastruktur. Bedeutung: Technisch innovative Hilfe für lebenswichtige Grundversorgung. **21. Christian Blind Mission (CBM)** Schwerpunkte: Mobile Augenkliniken, Katarakt-OPs, Prävention von Blindheit. Bedeutung: Wiederherstellung von Sehfähigkeit und sozialer Teilhabe. **22. Operation Smile (christlich geprägt)** Schwerpunkte: Kostenlose Lippen-Kiefer-Gaumen-Operationen für Kinder. Bedeutung: Schutz vor Stigmatisierung und Wiederherstellung von Lebensperspektiven. **23. Engineers in Action (christliche Partner)** Schwerpunkte: Bau von Hängebrücken für isolierte Dörfer. Bedeutung: Zugang zu Bildung, Medizin

und Märkten. **24. ShelterBox (christlich inspiriert)** Schwerpunkte: Überlebenskisten mit Zelt, Werkzeugen, Wasserfilter, Kocher. Bedeutung: Extrem schnelle und modulare Katastrophenhilfe. **25. NightLight International (evangelikal)** Schwerpunkte: Ausstiegshilfe für Frauen im Rotlichtmilieu, sichere Arbeit, Therapie. Bedeutung: Schutz vor Ausbeutung und Wiederherstellung von Selbstwert. **26. The Exodus Road (christlich geprägt)** Schwerpunkte: Digitale Ermittlungsarbeit gegen Menschenhandel (Cyber-Forensik, GPS-Tracking). Bedeutung: Hightech-Menschenrechtsarbeit. **27. Wycliffe Bible Translators / Summer Institute of Linguistics (SIL) (interkonfessionell)** Gründung: 1930er–1940er Jahre. Reichweite: über 100 Länder, Schwerpunkte: Alphabetisierung für mehr als 2.000 Sprachgruppen, Entwicklung von Schriftsystemen, Grammatiken und Wörterbüchern, Ausbildung lokaler Lehrer, Bibelübersetzung, Erhalt bedrohter Sprachen. Bedeutung: Eine der weltweit innovativsten christlichen Initiativen zur Förderung kultureller Identität, Bildung und Selbstbestimmung.

Zusammenfassung

Diese Werke zeigen die enorme Breite christlicher Würdearbeit: von klassischer Entwicklungs- und Katastrophenhilfe über Friedensarbeit, Inklusion und Flüchtlingsschutz bis hin zu hochkreativen Projekten wie schwimmenden Krankenhäusern, rollenden OP-Zügen, solarbetriebenen Wasseranlagen, Brückenbau und Alphabetisierung für schriftlose Kulturen. Sie machen sichtbar, wie vielfältig und modern die christliche Idee der Menschenwürde weltweit umgesetzt wird.

18. Organisationen, die seit 1945 die Freundschaft zwischen Christen und Juden fördern

Seit 1945 hat sich als Antwort auf die Shoah eine internationale, ökumenische Landschaft gebildet, die die Versöhnung, den theologischen Dialog und die Freundschaft zwischen Christen und Juden trägt – von weltweiten Dachverbänden über kirchliche Kommissionen bis hin zu lokalen Graswurzelinitiativen.

18.1 International Council of Christians and Jews (ICCJ)

Die zentrale weltweite Dachorganisation für christlich-jüdische Beziehungen mit Sitz im Martin-Buber-Haus in Heppenheim. Hervorgegangen aus der historischen Konferenz von Seelisberg (1947), ist der ICCJ heute in über 40 Ländern aktiv. Schwerpunkte: Theologischer Dialog, Überwindung des christlichen Antijudaismus, Antisemitismusprävention und internationale Konferenzen.

18.2 Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR)

Gegründet 1948. Dachverband von über 80 lokalen Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Deutschland. Die wichtigste Bewegung für Begegnung, Bildung, Gedenkkultur und Dialog auf Verbandsebene (u. a. Ausrichter der jährlichen Woche der Brüderlichkeit und Verleiher der Buber-Rosenzweig-Medaille).

18.3 Evangelische Arbeitsgemeinschaft für das christlich-jüdische Gespräch (EAfCJ)

Arbeitsgemeinschaft im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Stark theologisch ausgerichtet: Beseitigung von Ersetzungslehren in Catechismus und Liturgie, Vertiefung des Verhältnisses zur jüdischen Wurzellehre der Bibel und Bündelung von Bildungsinitiativen.

18.4 Vatikan: Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum

1974 von Papst Paul VI. im Anschluss an das **II. Vatikanische Konzil** (*Nostra Aetate*, 1965) eingerichtet. Die wichtigste katholische Institution für den Dialog mit dem Judentum. Veröffentlichte grundlegende Orientierungshilfen, wie die Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt (1985) sowie das Reflexionsdokument „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (2015).

18.5 American Jewish Committee (AJC) – Department of Interreligious Affairs

Eine der weltweit einflussreichsten jüdischen Organisationen mit eigenen, hochprofessionellen Programmen für den Dialog mit christlichen Kirchen, Universitäten und weltweiten Partnerorganisationen.

18.6 Gemeinschaft Sant'Egidio

Katholische Laienbewegung (gegründet 1968). International engagiert in der Versöhnungs- und Friedensarbeit. Organisiert regelmäßig interreligiöse Friedensgebete im Geist von Assisi, historische Gedenkveranstaltungen zur Erinnerung an die Deportationen der europäischen Juden und Initiativen gegen Antisemitismus.

18.7 Focolare-Bewegung

Internationale katholische Erneuerungsbewegung mit intensiv gepflegten interreligiösen Kontakten. Fördert den christlich-jüdischen Dialog durch Symposien, gemeinsame Bibelstudien und persönliche Begegnungsprojekte.

18.8 Council of Centers on Jewish-Christian Relations (CCJR)

US-amerikanisches Netzwerk von Universitäten, Seminaren und Forschungsinstituten. Führend in der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Dialogs, Publikation von Fachliteratur und der Erarbeitung akademischer Curricula.

18.9 Evangelische und Katholische Akademien

Seit den 1950er Jahren die zentralen Diskursorte im deutschsprachigen Raum (z. B. Berlin, Tutzing, Loccum, Bad Boll, Freiburg). Sie organisieren Tagungen, Dialoge zwischen Rabbinern, Theologen und Pfarrern sowie Fortbildungen zur Antisemitismusprävention.

18.10 Lokale Gesellschaften und Initiativen weltweit

In Europa, Nordamerika, Lateinamerika und darüber hinaus bilden lokale Gruppen das Rückgrat der Begegnung: Sie tragen Gedenkfeiern vor Ort, Schulprojekte, Synagogenführungen und den direkten Nachbarschaftsdialog.

19. Fazit: Warum das Christentum der Würde-Idee die größte Durchsetzungskraft verlieh

Weil es als einzige Weltreligion gleichzeitig:

1. Jeden Menschen als Ebenbild Gottes sieht
2. Würde unabhängig von Status definiert
3. Schwache und Ausgeschlossene ins Zentrum stellt
4. Gleichheit vor Gott lehrt
5. Rechtsstrukturen schafft, die diese Idee schützen
6. Das Individuum über den Clan stellt
7. Moralische Gleichheit in eine universelle Ethik verwandelt

Die historische Forschung ist eindeutig: Die Menschenrechte stammen aus der christlichen Würde-Ethik. Das ist keine Apologetik, sondern Konsens in: Rechtsgeschichte, Ideengeschichte, Politischer Philosophie, Anthropologie.

Von Jacques Maritain über Jürgen Habermas, Charles Taylor, Tom Holland, Larry Siedentop bis Hans Joas: [6] Die Menschenrechte sind eine säkularisierte Form der christlichen Würde-Idee.

Die christliche Würde-Idee ist so radikal, dass die Geschichte des Christentums immer wieder an ihr scheiterte. Karlheinz Deschners „Kriminalgeschichte des Christentums“ dokumentiert diese Abweichungen – nicht die Würde-Ethik selbst. Gerade die Diskrepanz zwischen Ideal und Realität zeigt, wie revolutionär die christliche Vorstellung von der unverlierbaren Würde jedes Menschen war. Philosophen wie Locke, Kant, Rousseau übernehmen die christliche Würde-Idee – aber säkularisieren sie:

– „*Alle Menschen sind gleich geschaffen*“ (USA 1776)

– „*Die Menschenrechte sind angeboren*“ (Frankreich 1789)

Ohne die christliche Grundidee wäre das nicht denkbar gewesen.

20. Historische Schlussbetrachtung

Die alte Zusage an den Erzvater Abraham, dass "*durch ihn dereinst alle Völker der Erde gesegnet werden sollten*" (Gen 12,3) hat eine geschichtliche Dynamik ausgelöst, deren Ausmaß niemand hätte erwarten können – und die bis heute konkurrenzlos prägend geblieben ist.

Anmerkungen

[1] Forschung zur christlichen Reaktion auf Kindesaussetzung und -tötung

John Boswell – The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance (University of Chicago Press, 1988)
Judith Evans Grubbs – Women and the Law in the Roman Empire (Routledge, 2002)

Rodney Stark – The Rise of Christianity (HarperCollins, 1996)

Kyle Harper – From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity (Harvard University Press, 2013)

Geoffrey D. Dunn – Tertullian (Routledge, 2004)

David G. Hunter – Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity (Oxford University Press, 2007) University Press, 2007)

[2] Zerstörung und Wiedergewinnung der Würde-Idee des Apostels Paulus

[2].1 Die wachsende Entfremdung zwischen Juden und Christen

In den ersten Jahrzehnten nach Paulus blieb die Kirche noch eng mit dem Judentum verbunden. Viele Gemeinden bestanden aus Juden und Heiden, die miteinander lebten, miteinander aßen und miteinander beteten. Doch schon im **2. Jahrhundert** begann sich die Beziehung zu verändern. Die junge Kirche wuchs stark unter Nichtjuden, während die jüdischen Gemeinden sich nach den traumatischen Erfahrungen des jüdischen Krieges und der Tempelzerstörung neu ordneten. Die Wege trennten sich langsam, oft ungewollt, manchmal bewusst. Die Kirche definierte

sich zunehmend als eigenständige Gemeinschaft, und die Erinnerung an ihre jüdische Herkunft verblasste. Mit dieser Trennung entstand ein zweiter Faktor: die Konkurrenz um die Deutung der Schrift.

[2].2 Die Entstehung der Substitutionstheologie in der Alten Kirche

Juden und Christen lasen dieselben Texte, aber sie kamen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die Kirche sah in Jesus den Messias, das Judentum nicht. Diese Differenz wurde bald nicht mehr als legitime Verschiedenheit verstanden, sondern als Gegensatz. Aus theologischer Spannung wurde religiöse Abwertung. Die Vorstellung, Israel habe den Messias „verworfen“, wurde zu einem zentralen Motiv der christlichen Predigt. Damit begann die **Substitutionstheologie: die Idee, die Kirche habe Israel ersetzt**. Sie setzte sich im 2. Jahrhundert durch, weil die Kirche fast vollständig nichtjüdisch geworden war, weil die Konflikte mit der Synagoge zunahmen und die Zerstörung des jüdischen Tempels 70 n. Chr. als Zeichen des göttlichen Gerichts gedeutet wurde. Die vereinfachte Sicht stärkte das Selbstbewusstsein der Kirche und erschien deshalb vielen Kirchenvätern plausibler und praktischer als die vielschichtige Sicht des Paulus. Man widersprach Paulus nicht offen, aber **las die Bibel mehrheitlich selektiv**. Aus dieser Gewohnheit entstand eine Tradition, die einen verhängnisvollen Sog entwickelte.

Einen verhängnisvollen Wendepunkt in der altkirchlichen Theologie markiert die Entfaltung der antijüdischen Polemik, deren wirkmächtigster Vertreter **Johannes Chrysostomos (ca. 349–407)** wurde. In seinen Predigten *Adversus Judaeos* (386/387 n. Chr.) diente eine kompromisslose Rhetorik dem pastoralen Zweck, christliche Gemeindemitglieder vom Besuch jüdischer Gottesdienste und Feste abzuhalten. Dieser rhetorische Antijudaismus schuf einen dogmatischen Rahmen, der die spätere Ausgrenzung von Juden theologisch legitimierte.

Diese Entwicklung war eingebettet in eine breite der Kirchenvätertradition: Während **Justin der Märtyrer** die Kirche als ‚verus Israel‘ definierte und **Origenes** den Bunde- und Verheißungsgedanken allegorisch auf das Christentum übertrug, verteidigte **Ambrosius von Mailand** (388 n. Chr.) die straflose Zerstörung der Synagoge von Kallinikon. **Augustinus von Hippo** formulierte die wirkungsmächtige ‚Zeugentheologie‘, die den Juden zwar das Überleben garantierte, ihr Dasein jedoch auf den Status der untergeordneten Dienstbarkeit festlegte.¹²¹

Mit der Erhebung des **Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius I. (380 n. Chr.)** wandelte sich dieser theologische Diskurs in rechtliche und soziale Diskriminierung. Die Substitutions- bzw. Enterbungstheologie beraubte das Judentum seiner Partnerrolle im Glauben und schuf das geistige Fundament, auf dem die antijüdischen Exzesse und Mythen des Mittelalters gedeihen konnten: Brunnenvergiftungen, Hostienfrevel, Ritualmordlegenden.

Wenn man die Geschichte zwischen Kirche und Judentum betrachtet, sieht man über weite Strecken eine Spirale aus Misstrauen, Abgrenzung und Verfolgung. Doch dieses Bild ist nicht vollständig. Neben den lauten Stimmen der Feindschaft gab es auch leise Stimmen der Achtung, der theologischen Klarheit und manchmal sogar der Freundschaft. Sie waren nicht die Mehrheit, aber sie waren da – und sie zeigen, dass die Hoffnung des Paulus nie völlig verschwunden ist.

¹²¹ Johannes Chrysostomos, *Adversus Judaeos* (PG 48, 843–942); Augustinus, *De Civitate Dei* (CSEL 40); Codex Theodosianus (16,8: *De Judaeis, Caelicolis et Samaritanis*); Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, Frankfurt a. M. 1990; Jules Isaac, *Jesus und Israel*, Wien 1968; Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom 1959.

[2].3 Gegen den Strom: Christliche Stimmen für Juden und jüdische Gelehrsamkeit. Schon im 4. und 5. Jahrhundert, als sich die antijüdische Rhetorik im Zuge der Reichskirchenbildung verschärfte, widersprachen einzelne Theologen der Lesart, Israel sei von Gott gänzlich ‚verworfen‘ worden. Eine prägende Rolle spielte hierbei **Augustinus (354–430)**. Ohne ein ‚Judenfreund‘ im modernen Sinne zu sein, begründete er die sogenannte Zeugentheologie: Israel bleibe als Bewahrer der Heiligen Schrift und als Zeuge der göttlichen Offenbarung unverzichtbar für die Christenheit. Diese theologische Konstruktion bewahrte das Judentum davor, vollständig aus der Heilsgeschichte getilgt zu werden, auch wenn sein Dasein auf einen untergeordneten Status fixiert blieb.

Im Frühmittelalter lebte dieses Interesse an den jüdischen Wurzeln in den Skriptorien westlicher Klöster fort. Trotz des offiziellen Verbots kirchlicher Synoden (wie Toledo), sich mit Juden einzulassen, gab es in den Skriptorien der Klöster ¹²² immer wieder Gelehrte, die den hebräischen Urtext (*Hebraica veritas*) studierten, um die Bibel genauer zu verstehen. Sie begründeten damit eine verdeckte Tradition der Wertschätzung jüdischer Gelehrsamkeit, die den Zugang zum hebräischen Urtext der Bibel über die Jahrhunderte hinweg rettete. ¹²³ Im **12. und 13. Jahrhundert**, einer Zeit intensiver intellektueller Bewegung, begegnen wir christlichen Denkern, die jüdische Gelehrte nicht nur respektierten, sondern aktiv mit ihnen zusammenarbeiteten. Besonders hervorzuheben ist **Thomas von Aquin (1225–1274)**. Er zitierte jüdische Philosophen wie Maimonides mit großem Respekt und behandelte jüdische Argumente ernst. Für ihn war jüdisches Denken nicht etwas, das man bekämpfen musste, sondern ein Beitrag zur Wahrheitssuche. Auch **Nikolaus von Kues (1401–1464)** versuchte, Juden und Christen im Gespräch zu halten. Er war überzeugt, dass Gott beide Gemeinschaften führt und dass die Wahrheit **nicht durch**

¹²² insbesondere in der karolingischen Renaissance des 8. und 9. Jahrhunderts und bei Gelehrten wie Hieronymus im 4./5. Jahrhundert, der sich von jüdischen Gelehrten in Bethlehem hebräisch unterrichten ließ

¹²³ Augustinus, *De civitate dei* (CSEL 40); Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, Paris 1960; Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca 1982; David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia 1979.

Gewalt, sondern durch Dialog ans Licht kommt. In vielen Städten Europas gab es zudem Phasen, in denen jüdische Ärzte, Übersetzer und Gelehrte hoch angesehen waren. Christliche Herrscher schützten sie, nicht aus reiner Nächstenliebe, sondern weil sie ihre Fähigkeiten schätzten. Doch diese Wertschätzung war real und oft lebensrettend.¹²⁴

Im **14. und 15. Jahrhundert**, als Pogrome im Zuge von Krisen und Pestwellen zunahmen, traten vereinzelt auch kirchliche Stimmen gegen die Gewalt an. **Päpste wie Clemens VI. erließen Schutzbullen**, und regionale Amtsträger oder **Bischöfe versuchten, jüdische Gemeinden unter ihren persönlichen Schutz zu stellen**. Zwar blieben solche Interventionen oft wirkungslos oder waren von wirtschaftlichen Interessen überlagert, sie belegen jedoch, dass der mittelalterliche Antisemitismus keineswegs absolut und widerspruchsfrei herrschte, sondern immer wieder von ethischen und rechtsstaatlichen Korrektiven herausgefordert wurde.¹²⁵

[2].4 Die Radikalisierung in der Reformationszeit: Martin Luther steht einerseits in der langen Tradition christlicher Judenfeindschaft, doch seine späten Judenschriften markieren eine neue Stufe der Radikalisierung. Während er 1523 noch hoffte, Juden durch eine gereinigte Predigt des Evangeliums zu gewinnen, schlägt sein Ton ab den späten 1530er Jahren in eine systematische und politisch ausgerichtete Aggression um.¹²⁶ In Schriften wie *"Von den Juden und ihren Lügen"*

¹²⁴ Thomas von Aquin: Summa contra Gentiles (Summe gegen die Heiden), Buch I–III (entstanden ca. 1259–1265).
Jacob Guttman: Die Scholastik des Dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum zu dessen Literatur, Breslau 1902.

David Burrell: Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame 1986.

Nikolaus von Kues: De pace fidei (Der Friede im Glauben), geschrieben 1453

Nikolaus von Kues: Cribatio Alkorani (Die Sichtung des Korans), 1461

Klaus Reinhardt: Der theologische und philosophische Hintergrund der Koranstudien des Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 19 (1991), S. 177–208.

¹²⁵ Päpstliche Urkunden: Clementis VI. Pontificis Maximi Epistolae et Bullae, hrsg. von den Benediktinern; siehe dazu auch die Quellenedition in: Raynaldus, Annales Ecclesiastici, ad annum 1348. Sekundärliteratur: Solomon Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, Philadelphia 1933 (mit Editionen der Schutzbullen). Friedrich Battenberg, Die Juden in Deutschland im 14. Jahrhundert: Entrechtung, Verfolgung, Schutz, Stuttgart 1993. Trude Maurer, Ostjüdische und deutsche Juden, Göttingen 1992 (zur Rechtsgeschichte der Schutzjudenschaft).

¹²⁶ Johannes Wallmann: Luther und die Juden, in: Kritische Theologie, Berlin 1989. (Analysiert die theologische Genese und den Wandel von Luthers Haltung).

(1543) ¹²⁷ fordert er die Zerstörung von Synagogen, die Vertreibung der Juden aus den Territorien, die Beschlagnahmung ihrer Bücher, die Unterbindung ihrer religiösen Praxis und die Zwangsarbeit unter christlicher Aufsicht. Diese Maßnahmen sind nicht nur rhetorische Ausfälle, sondern ein geschlossenes politisches Programm, das sich ausdrücklich an die Fürsten richtet und ihnen nahelegt, „mit Feuer und Schwert“ vorzugehen. Damit verschärft Luther die ältere antijüdische Tradition in einer Weise, die weit über die Kirchenväter hinausgeht: Seine Worte sind nicht nur pastoral motivierte Polemik, sondern konkrete Handlungsanweisungen an die Obrigkeit. Durch seine Autorität als Reformator, die Drucktechnik und die deutsche Sprache erhielten seine Forderungen eine Reichweite und Wirkmacht, die frühere Aggressoren nicht hatten. Luther steht somit nicht nur in einer Reihe antijüdischer Stimmen, sondern **löst einen besonders schweren Aggressionsschub aus, der die spätere protestantische Judenpolitik nachhaltig prägte**. Luther sah das Judentum als Vertreter einer lebensfeindlichen Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit, als Feind des „Evangeliums“. Die jüdische Ablehnung seiner Rechtfertigungslehre deutete er als „Verstockung“, „Blindheit“ und „Feindschaft gegen Gott“ deutete – und leitete daraus eine apokalyptische, moralische und politische Radikalisierung ab. ¹²⁸

[2].5 Gegen den Zeitgeist: Christliche Humanisten und Reformatoren gegen Judenhass. Dem radikalen Judenhass des späten Luther wurde in der Reformationszeit jedoch von humanistischer und theologischer Seite widersprochen. Gelehrte und Reformatoren wie **Johannes Reuchlin (1455–1522)**, der im Bücherstreit die jüdische Literatur gegen Verbrennungsforderungen verteidigte, und

¹²⁷ Martin Luther, *Von den Jüngen und ihren Lügen* (1543), in: *Weimarer Ausgabe* (WA) Bd. 53, S. 417–552.

Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlechte Christi* (1543), in: *Weimarer Ausgabe* (WA) Bd. 53, S. 579–648.

¹²⁸ Thomas Kaufmann: **Luthers Judenhass**, Göttingen 2013. (Das aktuell maßgebliche Standardwerk zur Analyse der Schriften und ihrer Rezeptionsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert).

Heiko A. Oberman: *Wurzeln des Antisemitismus. Christliche Endzeiterwartungen und Judenfeindschaft im Zeitalter von Reformation und Mühlenstrom*, Berlin 1981. (Betont den eschatologischen Hintergrund von Luthers spätem Judenhass).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): „Die Kirchen und das Judentum“ (Dokumentationen und Synodalerklärungen, u. a. die Erklärung der EKD-Synode von 2016 zur Distanzierung von Luthers antijüdischen Aussagen).

der Nürnberger Reformator **Andreas Osiander**, der 1540 die blutigen Ritualmordlegenden als Aberglauben entlarvte, traten dem aufkommenden Wahn entgegen.

Auch **Philipp Melanchthon** und **Martin Bucer** wahrten in unterschiedlicher Ausprägung das humanistische Interesse an der hebräischen Sprache und biblischen Exegese.¹²⁹ Zwar blieben diese judenfreundlichen Stimmen in der Minderheit und vermochten den allgemeinen Strom der Ausgrenzung nicht umzulenken, doch verhinderten sie die Totalisierung des Antisemitismus. Sie hielten an der paulinischen Einsicht fest, dass die Treue Gottes zu Israel und die Würde der jüdischen Schrift unaufkündbar sind, und bewahrten damit ein elementares Fundament für den späteren theologischen Neubeginn.

[2].6 Mittelalterliche Exzesse: Kreuzzüge und institutionalisierte Ghettoisierung

Die ersten großen und systematischen Gewaltexzesse (Pogrome) gegen jüdische Gemeinden im mittelalterlichen Europa brachen schon lange vor Luther im Frühjahr 1096 aus. Der **Hauptauslöser war der Erste Kreuzzug** (ausgerufen 1095 von Papst Urban II.). Bewaffnete Pilgerheere und lose Kreuzfahrer-Verbände (oft aus ärmeren Unterschichten) zogen los, um das „Heilige Land“ und Jerusalem von den Muslimen zu befreien. Unter dem Einfluss von Fanatismus entstand jedoch die Haltung, man müsse doch erst „die Feinde Christi“ direkt vor der eigenen Haustür bekämpfen. Die Kreuzfahrer argumentierten mit der angeblichen Kollektivschuld der Juden am Tod Jesu¹³⁰ und forderten Rache. Als die Kreuzfahrerheere im Mai 1096 durch das Rheintal zogen (unter anderem nach Speyer, Worms und Mainz), stellten sie die jüdischen Gemeinden vor die Wahl, sich sofort taufen zu lassen oder getötet zu

129 Johannes Reuchlin, Augenspiegel, Tübingen 1511; Andreas Osiander, Ob es wahr und glaublich sey, dass die Juden der Christen Kinder heimlich erwürgen, Nürnberg 1540; Hans Liebeschütz, Synagoga und Ecclesia: Religiöse Feindschaft und theologische Argumentation in der frühneuzeitlichen Literatur, Heidelberg 1983; Thomas Kaufmann, Angefochtener Glaube: Luthers Sicht auf die Juden im Kontext seiner Zeit, Gütersloh 2006.

130 Die Vorstellung einer Kollektivschuld der Juden entstand aus einer späteren Verallgemeinerung neutestamentlicher Aussagen über die Gegner Jesu. Aus der Verantwortung einzelner Personen und Gruppen wurde die Schuld des gesamten jüdischen Volkes abgeleitet. Man sah sich als Vollstrecker der Selbstverfluchung der Gegner Jesu „*Sein Blut komme über uns und unsere Kinder*“ (Mt 27,25).

werden. Viele Juden weigerten sich, ihren Glauben aufzugeben, und wurden daraufhin in blutigen Massakern ermordet – oft geraubt und geplündert von den vorbeiziehenden Menschenmassen, obwohl kirchliche und kaiserliche Autoritäten (wie der Kaiser in Abwesenheit oder lokale Bischöfe) dies teilweise zu verhindern versucht hatten. Diese Ereignisse im Jahr 1096 markieren einen tiefen historischen Einschnitt, da zum ersten Mal in großem Stil organisierte religiöse Gewalt gegen jüdische Gemeinschaften in Mitteleuropa stattfand. Papst Urban II. hatte 1095 in Clermont zum Kreuzzug aufgerufen, um das Heilige Land zu befreien – er rief nicht dazu auf, Juden zu töten. Nach der traditionellen katholischen Theologie sollten Juden als Bewahrer der göttlichen Offenbarung am Leben gelassen werden. Dennoch trug sein Aufruf indirekt die Verantwortung, da er eine Welle religiösen Fanatismus entfesselte. Historiker betonen, dass der Papst die gewaltsamen Ausschreitungen im Nachhinein zwar nicht billigte, aber auch keine harten disziplinarischen oder theologischen Schritte unternahm, um den Antisemitismus der Kreuzfahrer fundamental zu verurteilen oder zu stoppen.

Trotz der massiven Überformung der kirchlichen Praxis durch militärische und politische Machtinteressen gab es im Hoch- und Spätmittelalter sowie in der Frühen Neuzeit stets innerkirchliche Gegenstimmen und kanonistische Korrektive, die versuchten, der rohen Gewalt Einhalt zu gebieten – wenn auch oft aus einer theologisch ambivalenten Haltung heraus. Anlässlich des Zweiten Kreuzzugs trat der Zisterzienserabt **Bernhard von Clairvaux (1146/47)** dem radikalen Mönch Radulf entgegen, der im Rheinland zur Ermordung der Juden aufgerufen hatte. Bernhard berief sich auf den Psalmenvers „*Morde sie nicht, damit mein Volk es nicht vergesse*“ (Ps 59,12) und betonte die bleibende Rolle Israels in der Heilsgeschichte. Obwohl seine Theologie den Antijudaismus keineswegs aufhob, verhinderte sein persönliches Einschreiten systematische Massaker und untermauerte die kirchliche Schutzpflicht. Beginnend mit **Papst Calixt II. (ca. 1120)** und mehrfach von nachfolgenden Päpsten (wie Innozenz III. und Gregor IX.) bestätigt, formulierte das Papsttum mit der

Schutzbulle *Sicut Judaeis* ein juristisches Schutzkonzept. Es verbot unter Androhung der Exkommunikation die gewaltsame Zwangstaufe, die Entweihung jüdischer Friedhöfe sowie eigenmächtige Übergriffe auf Leben und Eigentum der jüdischen Bevölkerung. Diese kanonischen Schutzbestimmungen blieben jedoch zutiefst zwiespältig: Sie gewährten den Juden Duldung und rechtlichen Schutz nur im Rahmen einer untergeordneten gesellschaftlichen Stellung (*servitus Judaeorum*). Zudem erwiesen sich die päpstlichen und bischöflichen Schutzbriefe in Zeiten aufgeheizter Volkswut und religiöser Hysterie oft als zu schwach gegen den radikalen Fanatismus der vorbeiziehenden Kreuzfahrerheere.

Im **16. Jahrhundert** verschärfte die **katholische Kirche** ihre Judenpolitik massiv und verankerte die Ausgrenzung der Juden durch Gesetze und Vorschriften dauerhaft im öffentlichen Leben. Mit der päpstlichen Bulle *Cum nimis absurdum* von 1555 begründete Papst Paul IV. das römische Ghetto: Die jüdische Bevölkerung wurde in ein streng abgeriegeltes Viertel gedrängt, mit nächtlichen Ausgangssperren belegt, zu äußerlichen Kennzeichen gezwungen und wirtschaftlich auf den Altkleiderhandel und den Kleinhandel reduziert. Flankiert wurde dies durch die wiederholte Verbrennung des Talmuds (1553), strenge Bücherzensur sowie die Anordnung wöchentlicher Zwangspredigten.

Über die folgenden Jahrhunderte prägten diese Ghettostrukturen das Bild fast aller größeren italienischen Städte, jüdische Kinder wurden nach Kontakt mit christlichen Ammen oft zwangsgetauft und den Eltern entzogen, und Juden waren **wirtschaftlich stark eingeschränkt** – erlaubt waren meist nur Geldverleih, Altkleiderhandel oder wenige Handwerke. Theologisch wurden Juden weiterhin als „blind“, „verstockt“ oder als bloße „Zeugen der Wahrheit“ gesehen, ein Ausdruck der klassischen Enterbungstheologie, die ihre religiöse und soziale Unterordnung festschrieb.

Zwischen 1500 und 1800 behandelte die katholische Kirche Juden also selbst diskriminierend – durch Ghettos, Zwangspredigten, Bücherverbrennungen, soziale Einschränkungen - begründet mit der Enterbungstheologie. Darum konnte Rom Luther nicht widersprechen, ohne die eigene Tradition infrage zu stellen.¹³¹

Die **Häuser für getaufte Juden** – in Rom, Wien, Prag und Köln – waren keine neutralen Sozialanstalten, sondern **Instrumente kirchlicher Kontrolle, Mission und sozialer Separation**. Das römische Casa dei Catecumeni (1543)¹³², das Muttermodell aller späteren Einrichtungen, nahm sowohl freiwillige Konvertiten als auch zwangsgetaufte Kinder auf, trennte sie von ihren Familien, unterwarf sie täglicher Katechese, strenger Überwachung durch die Propaganda Fide, kontrollierte Briefe und Besuche und hielt sie in geschlechtergetrennten Schlafsälen isoliert. Ziel war die Vorbereitung auf die Taufe, die Sicherung der „Standhaftigkeit“ und die Verhinderung jeder Rückkehr zum Judentum; finanziert wurde das Haus durch päpstliche Mittel, Spenden und Geldstrafen, die Juden zahlen mussten. In Wien entstand ab 1620 das Haus der Neuchristen, das getaufte Juden – oft gegen ihren Willen – aufnahm, darunter viele Kinder, die man jüdischen Familien entzogen hatte. Eine strenge Hausordnung mit täglichen Gebeten, verpflichtenden Gottesdiensten, christlicher Unterweisung und Arbeitspflicht sowie die vollständige Isolation von jüdischen Büchern und hebräischer Schrift sollten die „Neuchristen“ formen; eine eigene Polizei überwachte sie, und viele wurden später in Klöster oder christliche Pflegefamilien verteilt. Die Prager **Domus Catechumenorum** (ab 1550) nahm Konvertiten aus dem Ghetto auf, darunter viele junge Männer in wirtschaftlicher Not und zwangsgetaufte Kinder. Jesuiten führten intensive Katechese durch, es gab nächtliche Kontrollen, Ausgangsverbote und regelmäßige Prüfungen des

131 Päpstliche Bulle Cum nimis absurdum (14. Juli 1555), in: Bullarium Romanum, Rom 1739–1762, Bd. VI, S. 359–361; Kenneth R. Stow, Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555–1593, New York 1977; David Kertzer, Die Päpste gegen die Juden: Der Vatikan und der Aufstieg des modernen Antisemitismus, München 2004; Giacomo Todeschini, La richesses des pauvres: Patrons de la pauvreté et image des juifs en liturgie et en économie, Paris 2004.

132 Marina Caffiero, Forced Baptisms: Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London 2011.

Glaubenswissens; Arbeitspflichten in Handwerk, Garten und Küche gehörten zum Alltag, und das Ziel war die „Reinheit des Glaubens“, oft verbunden mit arrangierten christlichen Ehen. Köln schließlich richtete um 1600 sein Konvertitenhaus ein, das Frauen aus christlich-jüdischen Beziehungen und zwangsweise aufgenommene Kinder beherbergte. Dominikaner sorgten für Katechese, Schweigezeiten, feste Gebetsrhythmen und tägliche Kontrolle der religiösen Praxis; jüdische Feste, hebräische Texte und jeder Kontakt zur Herkunftsfamilie waren verboten. Köln führte zudem eine detaillierte Kartei über alle Konvertiten, die bis ins 18. Jahrhundert weitergeführt wurde. Gemeinsam war all diesen Häusern die systematische Isolation der Bewohner, die lückenlose Kontrolle durch Priester, die Funktion als Zentren der Judenmission, der häufige Zwang bei der Aufnahme und der Übergang der Konvertiten in Klöster, christliche Familien oder kirchliche Institutionen nach der Taufe.

Für jüdische Gemeinden waren die Konvertitenhäuser Orte tiefen Schmerzes und ständiger Bedrohung. Sie bedeuteten den **Verlust von Kindern, Ehepartnern, Geschwistern, Eltern und ganzen Familienzweigen**; besonders traumatisch waren die Zwangstaufen von Kindern, die sofort aus ihren Familien gerissen und in die Häuser gebracht wurden. Jüdische Quellen sprechen von „Tränen ohne Ende“, „Wunden, die nicht heilen“ und „Kindern, die uns entrissen wurden“ – die Häuser galten als Orte, an denen Familien zerbrachen. Gleichzeitig herrschte große Angst vor kirchlicher Macht und Willkür, denn die Kirche konnte jederzeit Kinder zwangsweise taufen, Erwachsene unter Druck setzen, Konvertiten isolieren und Familien den Kontakt verbieten. Viele jüdische Familien lebten in der ständigen Sorge, dass ein Kind „verschwinden“ könnte, und entwickelten deshalb pragmatische Schutzstrategien: Kinder durften nicht von christlichen Ammen gestillt werden, junge Männer wurden vor Missionaren gewarnt, Gemeindefonds sollten Armutskonversionen verhindern, Rabbiner und Vorsteher intervenierten bei Magistraten, und gefährdete Kinder wurden in Krisenzeiten versteckt. Theologisch

deuteten jüdische Gelehrte Konversionen nicht als Verrat, sondern als Ergebnis von Druck, Armut, Angst und Isolation; Konvertiten galten als Opfer, nicht als Feinde – „Gott kennt das Herz, nicht die Taufe“. Gleichzeitig betrieben die Gemeinden diplomatische Verhandlungen mit der Kirche, um Kinder zurückzubekommen, Konvertiten besuchen zu dürfen, Zwangsmaßnahmen zu verhindern oder Ausnahmen zu erreichen, oft über Rabbiner, Gemeindevorsteher, jüdische Ärzte oder Finanziere. Manchmal kam es sogar zu öffentlichen Protesten: in Prag gegen Zwangstaufen, in Rom durch Petitionen an den Papst, in Wien durch Klagen vor weltlichen Gerichten – mutige, aber riskante Schritte. Sozial wurden Konvertiten als „verlorene Kinder“ und „Opfer der Umstände“ gesehen, und viele Familien hielten heimlich Kontakt. Langfristig hinterließen die Konvertitenhäuser ein **tiefes Misstrauen gegenüber kirchlicher Macht, christlicher Mission, staatlicher Autorität und kirchlichen Wohltätigkeitsangeboten** – ein Misstrauen, das jüdisch-christliche Beziehungen bis weit ins 20. Jahrhundert prägte.

[2].7 Gegen den Zeitgeist: pietistische Christen gegen den Antisemitismus des 18. Jahrhunderts. Der Pietismus des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts – getragen von Gestalten wie **Philipp Jakob Spener** (1635–1705) und **August Hermann Francke** (1663–1727) – war die erste große christliche Bewegung, die die Enterbungstheologie praktisch unterlief, wenn auch nicht theoretisch abschaffte. Indem pietistische Gruppen das Alte Testament neu ernst nahmen, lasen sie Israel nicht mehr nur als „Zeugenvolk“ oder als warnendes Beispiel, sondern als lebendiges Gottesvolk, dessen Verheißungen weiterhin Geltung besitzen und dessen Propheten geistliche Autorität haben. Diese Rückkehr zur biblischen Ursprünglichkeit, die sich ab etwa 1670 mit Speners *Pia Desideria* ¹³³ und ab 1690 mit Franckes Hallenser

¹³³ Der Kern von Philipp Jakob Speners Schrift *Pia Desideria* (1675) war die Forderung nach einer Erneuerung des christlichen Lebens. Spener kritisierte, dass viele Menschen zwar die richtige Lehre kannten, ihren Glauben aber nicht praktisch lebten. Seine wichtigsten Anliegen: Mehr Bibellesen für alle Christen und nicht nur für Pfarrer. Aktive Beteiligung der Laien am Gemeindeleben (das „allgemeine Priestertum“). Christentum soll gelebt werden, nicht nur aus Wissen und Dogmen bestehen. Weniger streiten über Glaubensfragen, mehr Liebe und gegenseitiger Respekt. Bessere Ausbildung der Pfarrer, mit stärkerem Fokus auf Frömmigkeit und Vorbildfunktion. Erbauliche und lebensnahe Predigten, die Menschen im Glauben helfen.

Reformen durchsetzte, führte dazu, dass Israel nicht länger als überholte Größe erschien, sondern als geistlich gegenwärtige Wirklichkeit. Der pietistische Bibeld Glaube rückte die persönliche Herzensfrömmigkeit in den Mittelpunkt und verschob damit den Fokus weg von ethnischen und konfessionellen Grenzziehungen: Entscheidend war nicht mehr die Herkunft, sondern der innere Glaube, nicht die kirchliche Zugehörigkeit, sondern die Bekehrung und die Beziehung zu Gott. Viele pietistische Prediger sahen Juden deshalb nicht als „verworfen“, sondern als Menschen, die Gott zur Umkehr ruft – eine Haltung, die zwar missionarisch blieb, aber nicht feindselig war und die alte Vorstellung eines grundsätzlich „verstockten Volkes“ unterlief. Diese veränderte Sicht zeigte sich auch ganz konkret in der Praxis: **Pietisten suchten die Nähe zu Juden, pflegten persönliche Kontakte, lernten Hebräisch und lasen gemeinsam die Bibel sowie jüdische Auslegungen.** Ein echter, moderner Dialog auf Augenhöhe war das noch nicht. Der Pietismus hielt weiterhin am Ziel der Judenmission fest. Das Heil sollte nach wie vor in Christus gefunden werden. Insofern war der dogmatische Bruch mit der Tradition nicht vollständig. Sie durchbrachen aber die mittelalterliche Dämonisierung und die jahrhundertelange kirchliche Segregation, in der Juden vor allem als zu meidende oder zu kontrollierende Gruppe galten. Ohne ein neues Dogma auszuarbeiten, taten Pietisten damit etwas Revolutionäres: Sie sahen das Judentum nicht als „tote Religion“, sondern als lebendige Glaubensgemeinschaft, respektierten jüdische Bibelkenntnis und schätzten jüdische Frömmigkeit als ernsthafte, auf Gott bezogene Praxis. Damit begann der Pietismus – lange vor den theologischen Reformen des 19. und 20. Jahrhunderts – die jahrhundertlang fest verankerte Enterbungstheologie praktisch zu entkräften und eine neue Wahrnehmung des Judentums vorzubereiten.¹³⁴

¹³⁴ Johann Michael Sailer, Handbuch der christlichen Moral, 3 Bde., München 1817–1818 (hier bes. Bd. 2); Hubert Wolf, Johann Michael Sailer und die katholische Aufklärung, Mainz 1983; Josef Pfisterer, Johann Michael Sailer als Schulmann und Pädagoge, München 1955; Hanspeter Heinz, Das jüdische Erbe in der christlichen Theologie, Freiburg i. Br. 2005.

[2].8 Gegen den Zeitgeist: evangelische Christen gegen den Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Als der moderne Antisemitismus politisch, sozial und pseudo-wissenschaftlich erstarkte, erhoben dennoch immer wieder Christen ihre Stimme gegen die Verachtung der Juden – oft einsam, oft gegen den Strom, aber mit bemerkenswerter moralischer Klarheit.

Friedrich Schleiermacher (1768–1834) als einer der einflussreichsten protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts verteidigte die Bürgerrechte für Juden. Er kritisierte die Forderung, Juden müssten sich erst taufen lassen, um Bürgerrechte zu erhalten, als Unmoral und Deformierung des christlichen Taufverständnisses.

Franz Delitzsch (1813–1890) setzte sich als lutherischer Theologe und Hebraist für einen respektvollen Umgang mit dem Judentum ein. Durch seine intensive Beschäftigung mit jüdischer Literatur und Sprache widersprach er den aufkommenden antisemitischen Vorurteilen seiner Zeit und betonte die bleibende Bedeutung Israels für das christliche Verständnis der Bibel.

Hermann Strack (1848–1922), evangelischer Theologe und Orientalist. Er widerlegte antisemitische Ritualmordlegenden wissenschaftlich und gehörte zu den bekanntesten christlichen Gegnern des modernen Antisemitismus in Deutschland. Zusammen mit Delitzsch wird er in der Forschung ausdrücklich als herausragender Kämpfer gegen den Antisemitismus gewürdigt.

Martin Kähler (1835–1912), Der protestantische Systematiker verurteilte die antisemitischen Tiraden des Hofpredigers Adolf Stoecker.

Wilhelm Herrmann (1846–1922). Der Marburger Systematiker und Ethiker bezeichnete nannte den Antisemitismus unvereinbar mit der christlichen Ethik und forderte, jüdische Mitmenschen in Nächstenliebe zu achten. Neben akademischen Fachtheologen griffen vom Vormärz bis in die Weimarer Republik auch christliche Publizisten, Kirchenmänner und Vereinsgründer zur Feder, um dem aufkeimenden und sich zunehmend radikalisierenden Juden Hass öffentlich entgegenzuwirken.

Carl von Bergen (1853–1933) Als im späten Kaiserreich der sogenannte „Radau-Antisemitismus“ der Berliner Bewegung um Adolf Stoecker erstarkte, nutzte der protestantische Schriftsteller und Kirchenpublizist seine Schriften und Zeitschriften, um den Wahn einer „jüdischen Weltverschwörung“ als unchristlich zu entlarven und an die unauflösliche Verwurzelung des Christentums im Judentum zu erinnern.

Friedrich von Bodelschwingh der Ältere (1831–1910) Selbst innerhalb der Inneren Mission setzte sich diese Abgrenzung durch: Der Sozialreformer nutzte seine immense publizistische Reichweite (etwa über den *Betheler Boten* und Hirtenbriefe), um sich unmissverständlich von der parteipolitischen antisemitischen Agitation Stoeckers zu distanzieren, und betonte den bedingungslosen Anspruch christlicher Nächstenliebe für alle Verfolgten.

„**Verein zur Abwehr des Antisemitismus**“ (gegr. 1891) In den späten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts formierten sich – oft gegen den Zeitgeist des Berliner Antisemitismusstreits – lutherische und katholische Geistliche, die im Abwehrverein aus explizit christlich-ethischer Verantwortung mitwirkten.

Johann Peter Hebel (1760–1826) Bereits im frühen 19. Jahrhundert stellte Hebel in seinen *Kalendergeschichten* jüdische Figuren als moralisch integre, barmherzige Menschen dar. Er erreichte damit ein breites Publikum, das sonst kaum mit positiven jüdischen Darstellungen in Berührung kam. Bei ihm flossen christliche Schöpfungsethik (Gott als Vater aller Menschen) und das pädagogische Humanitätsideal der Aufklärung nahtlos zusammen.¹³⁵

[2].10 Napoleon und das Ende kirchlicher Sondergesetze für Juden

Im 19. Jahrhundert bricht die alte Ordnung, die Juden über Jahrhunderte kontrolliert und isoliert hatte, in wenigen Jahrzehnten zusammen. **Napoleon** hebt zwischen 1796 und 1810 die Ghettos, Zwangspredigten, Sondersteuern, Berufsverbote und die

¹³⁵ Carl von Bergen: *Christentum und Judentum. Ein Wort gegen den modernen Antisemitismus*, Berlin 1881.
 Friedrich von Bodelschwingh: *Beiträge im Betheler Boten* (1880–1890); vgl. Alfred Adam, *Einleitung in die Eigenart der Inneren Mission bei Bodelschwingh*, Bielefeld 1957.
 Johann Peter Hebel, *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes*, Tübingen 1811

kirchliche Gerichtsbarkeit über Juden auf – ein radikaler Schnitt, der den Konvertitenhäusern ihre gesamte rechtliche Grundlage entzieht. **Mit der Säkularisation von 1803 verliert die Kirche ihre politische Macht, ihre Polizeigewalt, ihre Zwangsbefugnisse** und ihren Einfluss auf die städtische Verwaltung; ohne staatliche Unterstützung kann sie die Konvertitenhäuser nicht mehr durchsetzen. Zwischen 1800 und 1830 schließen oder schrumpfen die meisten dieser Einrichtungen in Deutschland, Österreich und Italien, nur Rom hält noch an ihnen fest. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verändert sich die Lage endgültig: Juden erhalten in fast allen katholischen Ländern bürgerliche Gleichstellung – in Frankreich schon 1791, in Italien zwischen 1861 und 1870, in Österreich 1867 und in Deutschland 1871. Damit fällt der Grundgedanke der Konvertitenhäuser weg, denn Juden gelten nun nicht mehr als rechtlich „gefährdet“ oder „abzusondern“. Zwangstaufen von Kindern werden verboten, und der wichtigste Zufluss in die Häuser versiegt. Die verbliebenen Einrichtungen in Rom, Prag und Wien verwandeln sich in harmlose Missionsstationen: ohne Zwang, ohne Isolation, ohne Polizeikontrolle, ohne Trennung von Familien. Was einst Orte der Kontrolle, der Angst und der erzwungenen Separation waren, werden nun zu freiwilligen Häusern religiöser Unterweisung – und verlieren damit ihre alte, dunkle Funktion vollständig.

Napoleon war der wichtigste Befreier der Juden seit der Spätantike – und zugleich ein moderner Kontrolleur. Er gewährte den Juden zwar die bürgerliche Gleichstellung, doch zugleich griff er tief in ihre wirtschaftliche und soziale Freiheit ein. Die traditionelle autonome Selbstverwaltung der jüdischen Gemeinden wurde aufgelöst, um sie restlos in den Nationalstaat zu integrieren (Prinzip: „Den Juden als Nation nichts, den Juden als Individuen alles“). Besonders deutlich wird das im „**Décret Infâme**“ von 1808, das ein Zugeständnis Napoleons an antisemitische Ressentiments in der Bevölkerung war (besonders im Elsass), das **die Gleichstellung für zehn Jahre regional und wirtschaftlich stark einschränkte**: jüdische Kreditvergabe wurde nur noch unter staatlicher Aufsicht erlaubt, viele jüdische Händler mussten

neue Gewerbelizenzen beantragen, und in manchen Regionen durften Juden bestimmte Berufe nur mit Sondergenehmigung ausüben. Napoleon wollte damit die alte kirchliche Diskriminierung abschaffen, aber zugleich die jüdischen Finanznetzwerke kontrollieren und sie stärker in die staatliche Ordnung einbinden. Ebenso einschneidend war die **Einschränkung der Mobilität**: Juden konnten sich in einigen Départements nur mit behördlicher Erlaubnis niederlassen, mussten Aufenthaltsgenehmigungen erneuern und waren zeitweise verpflichtet, ihre wirtschaftlichen Aktivitäten auf bestimmte Regionen zu beschränken. Diese Maßnahmen waren nicht von Feindschaft getragen, sondern von Napoleons Misstrauen gegenüber jeder Form von autonomer Gemeinschaft, die sich seiner zentralistischen Staatslogik entzog. So wurde die Gleichstellung der Juden zu einem zweiseitigen Prozess: Sie zerstörte die jahrhundertelange kirchliche Sondergesetzgebung, öffnete die Ghettos und machte Juden zu Bürgern – doch sie verband diese Befreiung mit einer modernen Form staatlicher Kontrolle, die ihre wirtschaftliche Freiheit und Bewegungsfreiheit zeitweise erheblich einschränkte.¹³⁶

[2].11 Die stille theologische Revolution im Katholizismus Im 19. und 20. Jahrhundert entsteht innerhalb der katholischen Theologie eine stille, aber tiefgreifende Revolution, getragen von fünf bedeutenden Denkern, die die Enterbungstheologie Schritt für Schritt auflösten.

Johann Michael Sailer (1751–1832) forderte, **Christen müssten „die Juden lieben, wie Christus sie liebt“** und prägte damit die **katholische Erneuerungsbewegung im süddeutschen Raum**. Auch in der katholischen Pädagogik zeigte sich Sailers Einfluss. Viele seiner Schüler wurden Lehrer oder Schulinspektoren. Sie verwendeten Sailers Lehrbücher, **die ein christliches Menschenbild vermittelten, das keine Gruppe ausgrenzte**. Dadurch gelangte seine Haltung gegenüber Juden in die

¹³⁶ Décret concernant les juifs (17. März 1808), in: Bulletin des lois de l'Empire français, 4ème série, tome 8, Nr. 177; Bernhard Blumenkranz (Hrsg.), Histoire des Juifs en France, Toulouse 1972; Robert Badinter, Libres et égaux... L'émancipation des Juifs (1789–1818), Paris 1989; Michael Graetz, Die Juden in der französischen Geisteswelt von der Aufklärung bis zum Romantismus, Tübingen 1980.

Klassenzimmer – und prägte eine Generation von Schülern, die in einer Zeit aufwuchs, in der antisemitische Stereotype oft schon in der Schule weitergegeben wurden. Einige seiner Schüler wurden später Bischöfe, und auch dort setzte sich seine Haltung fort. Sie förderten eine Seelsorge, die nicht auf Abgrenzung beruhte, sondern auf Begegnung. In Diözesen wie Regensburg, Augsburg und München entstanden geistliche Kreise, die Sailer's Gedanken weitertrugen. Diese Bischöfe waren keine politischen Aktivisten, aber sie verhinderten, dass antijüdische Predigten oder kirchliche Maßnahmen in ihren Diözesen Fuß fassten. In einer Zeit, in der der moderne Antisemitismus bereits wuchs, war das ein stiller, aber bedeutender Widerstand. Besonders bemerkenswert ist, dass einige von Sailer's Schülern begannen, die **jüdische Auslegung der Bibel ernst zu nehmen**. Sie lasen rabbinische Kommentare, studierten hebräische Texte und erkannten das Judentum nicht mehr nur als historische Vorstufe, sondern als eigenständige, lebendige geistliche Tradition. Damit öffneten sie den Blick für die geistige Tiefe des Judentums – ein früher Vorläufer des späteren theologischen Umdenkens ¹³⁷

Johann Adam Möhler (1796–1838): Möhler bricht als Erster mit der alten Vorstellung, die Kirche habe Israel ersetzt: In *Die Einheit in der Kirche* (1825) und der *Symbolik* (1832) ¹³⁸ beschreibt er die Kirche als organische Fortführung Israels, nicht als dessen Ablösung, betont die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes, widerspricht der augustinischen „Zeugen“-Theorie und erklärt die Treue der Juden zum Gesetz nicht als Blindheit, sondern als Treue zur Offenbarung – ein revolutionärer Gedanke für seine Zeit.

Matthias Joseph Scheeben (1835–1888): Scheeben vertieft diesen Ansatz im 19. Jahrhundert dogmatisch: In den *Mysterien des Christentums* (1865) und seinem

¹³⁷ Johann Michael Sailer, Handbuch der christlichen Moral, Band 2 (1. Abteilung: *Die Pflichten gegen die Mitmenschen*) Erstausgabe / Jahr: München 1818 (bzw. in späteren Ausgaben der *Sämtlichen Werke*, z. B. Bd. 13/14)

¹³⁸ Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 1825.
Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832 (hier besonders die soteriologischen und ekklesiologischen Passagen zum Verhältnis von Altem und Neuem Bund).

Handbuch der Dogmatik ¹³⁹ zeigt er, dass der Alte Bund nicht aufgehoben, sondern durch Christus zur Vollendung geführt wird. Er begründet, dass Israel der mystische Ursprung der Kirche bleibt, dass Juden nicht verworfen, sondern Träger der Verheißung sind und dass das jüdische Gesetz eine heilige Ordnung besitzt.

Erich Przywara (1889–1972): Im 20. Jahrhundert gibt Przywara dieser Entwicklung ihre tiefste theologische Form: In der *Analogia Entis* (1932) ¹⁴⁰ und zahlreichen Essays beschreibt er Israel und Kirche als analoge Gegenüber, nicht als Konkurrenten, betont den unwiderrufenen Bund Gottes mit Israel, sieht das jüdische Volk als Korrektiv und Mahnung für die Kirche und fordert Ehrfurcht vor Israel als „Zeichen der Treue Gottes“.

Romano Guardini In *Der Herr* (1937), *Welt und Person* (1939) und *Das Ende der Neuzeit* (1950) ¹⁴¹ deutet er Israel als bleibendes Geheimnis Gottes, kritisiert den christlichen Antijudaismus offen als „Versagen der Christenheit“, sieht die Shoah als theologischen Schock, der die Kirche zwingt, ihre Sicht auf Israel neu zu denken, und betont die tiefe geistliche Verbundenheit zwischen Kirche und Israel.

Zusammen bilden diese fünf Denker die lange Vorgeschichte von *Nostra Aetate* (1965): Möhler eröffnet den Weg, Scheeben macht ihn dogmatisch tragfähig, Guardini verleiht ihm moralische und geistliche Tiefe, und Przywara formuliert die theologische Architektur, auf der die endgültige katholische Abkehr von der Enterbungstheologie ruht. All diese Impulse zementierten die Einsicht, dass die Kirche ohne ihr organisches Fundament in Israel ihr eigenes Wesen missversteht.

139 Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums. Unternommen vom Standpunkte des katholischen Dogmas*, Mainz 1865 (hier besonders die Ausführungen zum übernatürlichen Leben, zur Gnade und zum Mysterium des Gottesvolkes).

Handbuch der katholischen Dogmatik, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1873–1887.

140 Erich Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik. I. Prinzipien-Lehre*, München 1932.

Ring um die Kirche, Augsburg 1933.

Zahlreiche Aufsätze in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Stimmen der Zeit* zur jüdisch-christlichen Beziehung in den 1930er bis 1950er Jahren.

141 Romano Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1937 (eine Jesus-Biografie, in der die Verwurzelung Jesu im jüdischen Volk und dessen bleibende Erwählung stark hervorgehoben werden).

Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1939.

Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch, Basel 1950.

[2].12 Der protestantische Widerstand: Moralisch-prophetische Korrektur

Im 20. Jahrhundert entsteht im Protestantismus eine völlig neue Form der Korrektur des christlichen Antijudaismus – nicht theologisch, sondern moralisch-prophetisch. **Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und die Bekennende Kirche** richten ihren Protest nicht gegen alte Dogmen, sondern gegen das Gewalt- und Hasssystem, das sich im Nationalsozialismus entfaltet: gegen Judenverfolgung, gegen Hetze, gegen staatliche Gewalt, gegen die moralische Blindheit der Kirche und gegen die christliche Komplizenschaft, die das Leiden der Juden schweigend hinnahm. Bonhoeffer formuliert diese Wende mit einem Satz, der wie ein Donnerschlag durch die kirchliche Landschaft geht: „*Wer die Juden verfolgt, greift Christus selbst an.*“ Das ist eine moralische Revolution, eine prophetische Anklage, die erst möglich wird, als die Judenverfolgung real und sichtbar wird – eine Kritik, die es vorher weder im Protestantismus noch im Katholizismus gab. Doch diese Linie bleibt bewusst untheologisch: Bonhoeffer und Barth kämpfen gegen Hitler, nicht gegen Augustinus; sie verteidigen Juden als Menschen, nicht als theologisches Volk; sie haben keine Zeit, eine Israel-Dogmatik zu entwickeln. Sie sagen: „Die Kirche muss für die Juden eintreten“, aber sie sagen nicht: „Der Alte Bund ist nicht widerrufen.“ Diese dogmatische Einsicht entsteht erst später im Katholizismus. So laufen beide Linien – die protestantische moralische Korrektur und die katholische dogmatische Korrektur – über Jahrzehnte getrennt, bis sie 1965 in *Nostra Aetate* zusammenfinden. ¹⁴²

142 Dietrich Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage (Vortrag im April 1933 vor Pfarrern in Berlin), in: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Band 12: Berlin: 1932–1933, hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst Feil, München 1997, S. 342–356.

Die Barmer Theologische Erklärung (verfasst maßgeblich von Karl Barth), in: *Theologische Existenz heute*, Heft 2, München 1934. (Siehe auch in: *Karl Barth, Gesammelte Vorträge*, Zürich).

Karl Barth, Theologische Existenz heute!, München 1933 (die berühmteste Flugschrift des Kirchenkampfes).
Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biografie, München 1967

(Standardwerk zum Kontext von Die Kirche vor der Judenfrage).

Wolf-Dieter Marsch (Hrsg.): Diskussion um Bonhoeffer, München 1967.

Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1977/1985 (analysiert den scharfen Kontrast zwischen dem theologisch-politischen Widerstand der Bekennenden Kirche und dem Schweigen der Amtskirche).

[2].12 *Nostra Aetate* (1965): Die offizielle Abkehr von der Enterbungstheologie

Nostra Aetate ist eine Konzilserklärung des **Zweiten Vatikanischen Konzils**, die mit der kollegialen Autorität des gesamten Konzils feststellt, dass Israel Gottes Volk bleibt (Möhler, Scheeben, Przywara), dass der Bund nicht widerrufen ist, dass Christen und Juden geistlich verbunden sind (Guardini) und dass Antijudaismus Sünde ist (Bonhoeffer). Der Text korrigiert die jahrhundertlang verbreitete Vorstellung einer kollektiven jüdischen Schuld am Tod Jesu und verurteilt jede Form von Hass, Verfolgung und Antisemitismus. Damit überwindet das Konzil sowohl die Enterbungstheologie als auch die moralische Blindheit früherer Jahrhunderte und setzt einen neuen theologischen Grundton: Israel bleibt Gottes Volk, und die Kirche steht ihm nicht gegenüber, sondern in einer bleibenden Beziehung. Erst hier verschmelzen die beiden Korrekturen zu einer einzigen, umfassenden christlichen Neubewertung des Judentums.¹⁴³

[2a] Forschung zur philosemitischen Gegenströmung

1. Schalom Ben-Chorin – Judaism and Christianity: The Myth of Two Separate Religions (1969)

Zeigt, wie eng die frühen christlichen und jüdischen Traditionen verbunden bleiben und wie gefährlich die Vorstellung einer „Verwerfung Israels“ ist. Ben-Chorin dokumentiert christliche Stimmen, die Israel weiterhin als Gottesvolk sehen.

¹⁴³ *Nostra aetate*. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen des Zweiten Vatikanischen Konzils (verkündet von Papst Paul VI. am 28. Oktober 1965), in: *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 58 (1966), S. 740–744 (für den lateinischen Originaltext).

Deutscher Text in: *Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum. Vatikanische Konzilien – Dokumente, Nachkonziliare Dokumentation*, oder in den üblichen zweisprachigen Ausgaben der Konzilstexte (z. B. *Kompendium der Vatikanischen Konzilien*, Herder Verlag).

Johannes Willebrands: *Kirchengeschichte und Konzil: Das Verhältnis von Kirche und Judentum in „Nostra Aetate“*, Freiburg i. Br. 1999. (Geschrieben von einem der engsten Mitarbeiter Kardinal Beas).

Ernst Dassmann / Klaus Schreiner (Hrsg.): *Unfreiheit in der Kirche. Historische und aktuelle Aspekte*, Paderborn 1991 (analysiert u. a. den langen Weg von der antijüdischen Tradition zur Konzilsdeklaration).

2. Pinchas Lapide – Hebrew in the Church (1984)

Lapide zeigt, wie christliche Theologen seit der Reformation immer wieder gegen antijüdische Deutungen protestierten. Er porträtiert u. a. Bengel, Zinzendorf, Herder, Schleiermacher – allesamt Theologen, die Israel nicht als verworfen betrachteten.

3. Peter von der Osten-Sacken – Christen und Juden – ein notwendiger Dialog (1988)

Ein Überblick über die Geschichte christlicher Israel-Theologie. Behandelt ausführlich jene protestantischen Stimmen, die sich gegen die Enterbungstheologie stellten – auch im 19. und frühen 20. Jahrhundert.

4. Friedrich-Wilhelm Marquardt – Die Entdeckung des Judentums für die christliche

Theologie (1978) Marquardt zeigt, wie einzelne Theologen (z. B. Franz Delitzsch, Adolf Schlatter) sich bewusst gegen die Vorstellung stellten, Israel sei verworfen. Sehr gut geeignet, um die „Gegenströmungen“ im Protestantismus sichtbar zu machen.

5. Michael Wyschogrod – The Body of Faith (1983)

Wyschogrod analysiert christliche Theologen, die Israel weiterhin als Gottesvolk sahen, und erklärt, warum diese Position theologisch tragfähig ist. Er zeigt, wie christliche und jüdische Erwählungstheologie sich gegenseitig korrigieren können.

6. Rainer Kampling – Christlicher Antijudaismus und jüdisch-christlicher Dialog (2002)

Behandelt die Geschichte des christlichen Umgangs mit Israel und dokumentiert die Minderheitsstimmen, die sich gegen die Verwerfung Israels stellten – auch im 19. und frühen 20. Jahrhundert.

7. Hubert Frankemölle – Israel – Volk Gottes im Neuen Testament (1991)

Zeigt, wie neutestamentliche Texte selbst gegen die spätere Enterbungstheologie gelesen werden können. Behandelt christliche Ausleger, die Israel weiterhin als Gottesvolk verstanden.

8. Hans-Joachim Schoeps – Theologie und Geschichte des Judentums (1960)

Schoeps dokumentiert christliche Theologen, die sich gegen antijüdische Deutungen stellten – besonders im 18. und 19. Jahrhundert. Sehr gut geeignet, um die historischen Linien zu erkennen.

9. Karl-Josef Kuschel – Judenchristen – Juden und Christen im Gespräch (1998)

Kuschel zeigt, wie christliche Theologen seit der Aufklärung immer wieder gegen die Vorstellung einer Verwerfung Israels argumentierten. Gut lesbar, breiter Überblick.

10. Franz Rosenzweig – Der Stern der Erlösung (1921)

Rosenzweig ist jüdisch, aber er analysiert christliche Theologen, die Israel nicht als verworfen sahen. Er zeigt, wie christliche und jüdische Erwählungstheologie sich gegenseitig ergänzen können.

[3] Forschung zum kanonischen Recht

Charles R. Brundage, *Medieval Canon Law* (1995), S. 56–62: Kanonisches Recht beendet Sippenhaft und etabliert individuelle Verantwortlichkeit.

Harold J. Berman, *Law and Revolution* (1983), S. 130–150: Das kanonische Recht ist die erste europäische Rechtsordnung, die Individualschuld systematisch durchsetzt.

James A. Brundage, *The Medieval Origins of the Legal Profession* (2008), S. 90–120: Kanonische Gerichte sind die ersten Gerichte Europas mit systematischer Prozessordnung.

Kenneth Pennington, *The Prince and the Law* (1993), S. 45–70: Kanonisches Recht begrenzt Willkür und schafft rechtsstaatliche Elemente.

Peter Brown, *The Rise of Western Christendom* (1996), S. 320–350: Die Kirche institutionalisiert Armenfürsorge und Schutz schwacher Gruppen.

Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century* (1996): Kanonisches Recht stärkt die Rechte von Witwen und Waisen.

Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World* (2011), S. 380–420: Christliche Gemeinden fördern Freilassungen.

Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (1996), S. 230–260:

Gregor von Nyssa ist die erste bekannte radikale Anti-Sklaverei-Stimme der Weltgeschichte.

John Noonan, *The Church and Slavery* (2005): Kanonisches Recht schränkt Sklaverei ein, auch wenn es sie nicht vollständig abschafft.

[4] Forschung zur Folterpraxis

Edward Peters – *Torture* (1985, rev. 1996)

John H. Langbein – *Torture and the Law of Proof* (1977)

Luigi Ferrajoli – *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale* (1989)

Henry Charles Lea – *Superstition and Force* (1878)

Robert Bartlett – *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (1986)

[5] Forschung zum Hexenwahn

Rita Voltmer – diverse Fachartikel zur Hexenverfolgung (ca. 2000–2024)

Richard van Dülmen: *Die Dienerin des Bösen. Die Geschichte der Hexenverfolgung* (1990)

Friedrich Spee: *Cautio Criminalis* (1631)

Hansen: *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß* (1900)

Kurt Baschwitz: *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seine Bekämpfung* (1963)

Julio Caro Baroja: *Die Hexen und ihre Welt* (1964)

Gerhard Schormann: *Hexenprozesse in Deutschland* (1991)

Wolfgang Behringer: Hexenverfolgung in Bayern (1987)

Jan Schmickler – Protestantische Theologen im Konflikt.

Hegeler, Hartmut:, Hexenprozesse, die Kirchen und die Schuld (2012)

Jüdes, Anne-Catherine: „Pfarrer in ideologischen Konflikten“. In: Germanisierte

Hexen. Zur Rezeption der Hexenverfolgung im protestantischen Pfarrerstand des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. (2007).

[6] Forschung zum Zusammenhang zwischen Christentum und Menschenrechten

Jaques Maritain: *“Human rights are Christian values expressed in secular language.”*

Christianity and Democracy, 1943

The Rights of Man and Natural Law, 1942

The Person and the Common Good, 1947

Man and the State, 1951.

Jürgen Habermas: *„Das Christentum ist für den normativen Selbstverständigungsprozess der Moderne unverzichtbar“*

„Glauben und Wissen“, 2001

„Die egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischer Gerechtigkeit hervorgegangen sind, ist ein direktes Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik.“

„Zeit der Übergänge“, 2001.

„Die moderne Vernunft lebt von normativen Gehalten, die sie selbst nicht erzeugen kann.“

„Nachmetaphysisches Denken“, 1988.

„Der säkulare Staat darf religiöse Stimmen nicht marginalisieren, weil sie Ressourcen der Sinngebung bereitstellen, die im öffentlichen Vernunftgebrauch fehlen.“

„Zwischen Naturalismus und Religion“, 2005.

„Die Menschenrechte sind das Ergebnis einer langen moralischen Lerntradition, die im jüdisch-christlichen Erbe wurzelt.“

„Faktizität und Geltung“, 1992.

Charles Taylor: *“The modern notion of moral equality is an inheritance of Christian agape ethics.”*

A Secular Age, 2007.

Tom Holland: *„In almost every way, the ethics of the modern West remain profoundly Christian.“*

Dominion: How the Christian Revolution Remade the World, 2019.

„The Christian revolution marked a fundamental reimagining of what it meant to be human.“

Holland, Dominion, 2019.

„The idea that the poor and the weak possess dignity is not Greek or Roman; it is Christian.“

Holland, Dominion, 2019.

„Secularism itself is saturated with Christian assumptions.“

Holland, Interview mit UnHerd, 2019.

Larry Siedentop: *“The origins of modern individualism lie in the moral universe created by Christianity.”*

Inventing the Individual, Harvard University Press, 2014.

“The Christian belief in the equal moral worth of all individuals is the foundation of Western liberty.”

Inventing the Individual, 2014.

“Christianity effected the moral revolution that dissolved ancient hierarchies in favor of the equality of souls.”

Inventing the Individual, 2014.

“The West owes its idea of freedom to the Christian conception of the moral autonomy of the person.”

Inventing the Individual, 2014.

“Without the Christian revolution in the understanding of the person, there would be no modern democracy, no equality, and no human rights.”

Inventing the Individual, 2014.

Hans Joas: *“The idea of the sacredness of the person is not a secular discovery; it has deep religious roots.”*

The Sacredness of the Person, 2013.

„Human rights did not arise from abstract reason alone, but from moral experiences profoundly shaped by religious traditions.”

The Sacredness of the Person, 2013.

“Human rights are the outcome of a long process of sacralizing the human person.”

The Sacredness of the Person, 2013.

“The modern discourse of human rights cannot be understood without its religious genealogy.”

Human Rights and the Moral Progress of Humanity, 2021.

“The historical roots of human dignity lie in the Judeo-Christian tradition of the sacredness of the person.”

The Sacredness of the Person, 2013.

“Human rights are not simply the achievement of the Enlightenment; they are the result of a broader moral history.”

Human Rights and the Moral Progress of Humanity, 2021.

[7] Forschung zum fruchtbaren Austausch zwischen jüdischer und christlicher Theologie

Jüdische Autoren und Autorinnen

Pinchas Lapide: Ist die Bibel richtig übersetzt? — 1971

Schalom Ben-Chorin: Bruder Jesus — 1967

Martin Buber: Die Erzählungen der Bibel — 1954

Franz Rosenzweig: Die Schrift und Luther (Aufsatzsammlung, posthum) — 1926

Jonathan Sacks: Die Würde des Unterschieds — 2002

Jonathan Sacks: The Future of God (dt. Die Zukunft Gottes) — 2015

Amy-Jill Levine: Das Neue Testament jüdisch gelesen — 2016

Michael Wyschogrod: The Body of Faith — 1983

Christliche Autoren und Autorinnen

Peter von der Osten-Sacken: Christen und Juden – ein notwendiger Dialog — 1988

Walter Kasper: Der Gott Israels und der Gott der Christen — 2007

Katholische Kirche: Nostra Aetate — 1965

EKD: Christen und Juden (I–III) — 1975 / 1991 / 2000

Christen und Juden I – 1975

Theologische Grundsätze und erste offizielle Abkehr vom kirchlichen Antijudaismus.

2. Christen und Juden II – 1991

Vertiefung der theologischen Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Israel.

3. Christen und Juden III – 2000

Konsequenzen für Predigt, Lehre und kirchliche Praxis; Umgang mit schwierigen NT-Texten.

4. Christen und Juden IV – 2015

Aktualisierung angesichts neuer gesellschaftlicher und politischer Herausforderungen.

5. Orientierungshilfe: „... damit ihr das Leben habt“ – 2006

Zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament.

6. Handreichung: „Antisemitismus und Protestantismus“ – 2021

Analyse gegenwärtiger Formen des Antisemitismus und kirchliche Verantwortung.

7. „Kirche und Israel“ (verschiedene Landeskirchen) – ab 1980er

Regionale theologische Positionspapiere, oft mit bundesweiter Bedeutung.

Korrektur?

Ergänzungen?

Anregungen?

Bitte schreiben Sie an:

info@matth2323.de

I

Jüdische Wurzeln
der Menschenwürde

II

Würde für alle
Wie das Christentum die jüdische Würde-Idee
zur vollen Wirkung brachte

III

Gewalt und Gegenmacht:
Europas Weg
zur unverlierbaren Würde