

Ernst Josef Nagel

Die Friedenslehre der katholischen Kirche

Eine Konkordanz
kirchenamtlicher Dokumente

Theologie und Frieden

Herausgegeben vom Institut für Theologie und Frieden

Soltausredder 20, 22885 Barsbüttel

Tel. 040/6708590, Fax 040/67085930

Band 13

Das Institut für Theologie und Frieden ist eine wissenschaftliche Einrichtung in kirchlicher Trägerschaft, die durch das Katholische Militärbischofsamt wahrgenommen wird.

Aufgaben und Zielsetzungen des Instituts sind:

- Forschung im Gesamtbereich Theologie/Ethik/Frieden
- Aufarbeitung historisch-politischer und sozialwissenschaftlicher Themen/Fragen unter theologisch-ethischer Perspektive
- Kooperation mit nationalen und internationalen Forschungs- und Dokumentationsstellen auf dem Gebiet der Friedensforschung

Ernst Josef Nagel

Die Friedenslehre der katholischen Kirche

Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente

**Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart Berlin Köln**

Nagel, Ernst Josef:

Die Friedenslehre der katholischen Kirche : eine Konkordanz
kirchenamtlicher Dokumente / Ernst Josef Nagel.

Stuttgart ; Berlin ; Köln : Kohlhammer, 1997

(Theologie und Frieden ; Bd. 13)

ISBN 3-17-013931-2

Alle Rechte vorbehalten

© 1997 W. Kohlhammer GmbH

Stuttgart Berlin Köln

Verlagsort: Stuttgart

Umschlag: Data Images

audiovisuelle Kommunikation GmbH

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur zweiten Auflage9
Einleitung: Soziallehre als Verkündigung11
1	Selbstverständnis, Ansatz und Methode der Katholischen Soziallehre 15
1.1	Theologisches Selbstverständnis15
1.2	Ansatz: Theologische Anthropologie 17
1.21	Auseinandersetzung um die theologische Ausgestaltung der Anthropologie19
1.22	Würde der menschlichen Person 20
1.22.1	Schöpfung20
1.22.2	Sünde22
1.22.3	Die „erhabene Berufung“ und das „tiefe Elend“23
1.22.4	„Christus, der neue Mensch“29
Exkurs:	Freiheit31
1.23	Die Menschen guten Willens und die Zeichen der Zeit35
1.23.1	„Menschen guten Willens“37
1.23.11	Schöpfungstheologisch37
1.23.12	Pneumatologisch37
1.23.13	Soteriologisch38
1.23.2	„Zeichen der Zeit“39
1.23.21	Das Beispiel „Pacem in terris“ (PT)40
1.23.22	Das Beispiel „Gaudium et spes“ (GS)43
1.24	Menschenwürde — Menschenrechte 46
1.24.1	Bis Pius XII.46
1.24.2	Johannes XXIII.49
1.25	Anthropologie als Maßstab politischer Ordnungen52

1.3	Methodisches	53
1.31	Übel — Sünde	53
1.32	Quaestio iuris — quaestio facti	57
2	Friedenslehre	61
2.1	Die Friedensfrage als Frage nach dem Menschen	61
2.11	Der faktische Zusammenhang zwischen der Friedensaufgabe und dem Selbstverständnis des Menschen	61
2.12	Der Begründungszusammenhang zwischen Anthropologie und Frieden	62
2.13	Auch die politische Friedenshoffnung gründet in der Erlösung	64
2.14	Entfaltung der Anthropologie	66
2.14.1	Menschenwürde	66
2.14.2	Menschenrechte	67
2.14.3	„Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“	68
2.14.31	Frieden und Wahrheit	71
2.14.32	Frieden und Freiheit	73
2.2	Die Einbeziehung aller „Menschen guten Willens“ in die Friedenslehre	79
2.3	Die „Zeichen der Zeit“	82
2.4	Zur Methode der Friedenslehre	84
2.41	Übel und Sünde	84
2.42	Quaestio iuris et facti	87
2.5	Zur Objektbestimmung der katholischen Friedenslehre	92
2.6	„Vom Wesen des Friedens“	96
2.61	„Werk der Gerechtigkeit“	99
2.62	„Frucht der Liebe“	101
2.7	Die „absolute Ächtung des Krieges“ in einer Welt- friedensordnung der „internationalen Gemeinschaft“	108
2.71	Wettrüsten, Vertrauensbildung und Abrüstung	108
2.71.1	Wettrüsten, Rüstungswettlauf	109
2.71.2	Vertrauensbildung	113
2.71.3	Abrüstung	118

2.72	Friedenserziehung	120
2.73	Friedensförderung	124
2.73.1	Kriegsursachen	125
2.73.2	Ursachenbekämpfung	128
2.73.3	Friedensförderung durch Gebet	134
2.73.4	Rhetorische Friedenspropaganda	136
2.74	Weltfriedensordnung	137
2.74.1	Völkerrecht	137
2.74.2	Internationale Organisationen	139
2.8	Militärische Friedenssicherung	145
2.81	Wertekonflikt	146
2.82	Verteidigungsrecht	151
2.83	Grenzen des Verteidigungsrechts	156
2.83.1	Suffizienzprinzip	156
2.83.2	Schadensabwägung	159
2.84	Nukleare Abschreckung	162
2.84.1	Besitz	162
2.84.2	Drohung	163
2.84.3	Einsatz	165
2.84.4	Abschließende Bewertung	168
2.85	Öffentliche Meinung, Gewaltlosigkeit und Friedensbewegung	170
3	Die „Wende“ und ihre Folgen für die kirchliche Friedenslehre	179
3.1	Prämissen gelingender Konfliktlösung	180
3.2	Der Stellenwert der Gewaltlosigkeit	187
3.21	Vatikanische Diplomatie im Beagle-Konflikt	187
3.22	Gewaltlosigkeit — mehr als eine „Option“	188
3.23	Erlaubte Gewalt	194
3.24	Das Beispiel Golfkrieg	201
3.25	Das Beispiel Bosnien-Herzegowina	202
3.3	Der Fil. Stuhl in den internationalen Gremien	207
3.4	Die Ökumene der „Menschen guten Willens“	215

3.5	Die Bedeutung der Transzendenz	228
3.6	Die Kritik am realen Kapitalismus	232
3.7	Inhaltliche Schwerpunkte	241
3.71	Abrüstung	241
3.72	Minderheitenschutz	246
3.73	Multiethnizität	256
3.74	Selbstbestimmung	263
3.8	Epilog	272
	Literatur	275
	Register	287
	Abkürzungen verwendeter Dokumente	289

Vorwort zur zweiten Auflage

Die Neuauflage der Konkordanz ergab sich aus der Nachfrage. Sie bedurfte dann notwendigerweise einer Aktualisierung. Aufgrund der radikal veränderten Weltlage konnte Aktualisierung dann aber nicht eine geradlinige Weiterführung bedeuten. Alte Themen hatten ihren Stellenwert eingebüßt und ihn an neue abgetreten.

Die „Wende“ um 1989/90 hatte nun auch eine Regionalisierung der Kirchen zur Folge. Es drehte sich nicht mehr alles um den übergreifenden Ost-West-Konflikt und dessen Bändigung. Die Europäer widmeten sich dem Problem der europäischen Einigung — „vom Atlantik bis zum Ural“ — und sahen darin aus gutem Grund einen nicht nur lokalen Friedensauftrag, sondern auch ein Modell für regionale Staatenverbände weltweit. Auch die Themenstellungen römischer Bischofssynoden folgten diesem Trend zur Regionalisierung. Lautete das Thema der Bischofssynode 1971 noch „Gerechtigkeit in der Welt (De iustitia in Mundo)“, so widmete sich die Bischofssynode 1992 dem Thema „Europa“. Und die Aufgabenstellung der Bischofssynode 1995 hieß „Kirche in Afrika (Ecclesia in Africa)“. Diese Regionalisierung soll keineswegs beklagt werden, sie folgt konsequent der neuen Weltlage und dem Ende der Bipolarität.

Die Regionalisierung hatte zugleich zur Folge, daß universale Fragen immer stärker der römischen Zentrale vorbehalten blieben. Dies ist der Grund, warum sich die Aktualisierung der vorliegenden Konkordanz auf die Dokumente dieser Zentrale beschränkt. Die deutsche Wochenausgabe des Osservatore Romano bot hierfür eine hilfreiche Basis. Die im Untertitel in Aussicht gestellte „Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente“ erfuhr dabei unter der Hand eine Aufweichung: Aufnahme fanden auch Redaktionsbeiträge des OR, da man unterstellen darf, daß auch sie die vatikanische Aussagerichtung wiedergeben und sie häufig noch präzisieren.

Ernst Josef Nagel

Einleitung: Soziallehre als Verkündigung

Eine Soziallehre fragt, was sein soll - welche Ziele, Verhältnisse oder „Strukturen“ als wertvoll verwirklicht werden sollen oder nicht verwirklicht werden dürfen - und wie man dementsprechend handeln soll. Diese Frage stellt sich jedem handelnden Menschen, nicht nur dem religiösen. Jeder Handelnde muß Rechenschaft darüber ablegen, was wertvoll ist und ihm mit dem Anspruch auf Verwirklichung, d.h. mit „Geltungsanspruch“ begegnet.

Die kirchliche Soziallehre lehrt Geltungsansprüche, die unser soziales Handeln betreffen und im christlichen Glauben gründen. Weil soziales Handeln vom Glauben nicht trennbar ist, bezeichnet man die kirchliche Soziallehre als integralen Teil der Verkündigung. Zu ihr ist Kirche beauftragt und befähigt (Mt 28,18ff). Wie in aller Verkündigung erfüllt sie diese Aufgabe in der Gewißheit, daß die Heilstaten Gottes an der Menschheit heute so bedeutsam sind wie damals, als im Heilswerk Jesu die Menschheit mit Gott wie untereinander versöhnt und zu einer neuen Praxis ermächtigt wurde.

Als integraler Teil der Verkündigung verlangt man von der kirchlichen Soziallehre zu Recht Glaubwürdigkeit und zugleich Dialogfähigkeit:

- Die Kirche muß für heutige Sozialprobleme glaubwürdig - ihrem Glauben gemäß, ohne Verkürzung und ohne Überziehung - Antworten entwickeln. Diese Antworten müssen Christen überzeugen.

So erfährt die Kirche zunächst einmal selbst jene Hoffnung, die der Glaube für die Lösung der Zeitprobleme erbringt. Davon muß und kann sie Zeugnis ablegen. Christen erfahren, daß ihr Glaube mehr ist als eine schmückende, aber verzichtbare Zutat zu dem, was ohnehin für alle offenliegt. Ohne diese Glaubenssubstanz wird Kirche nichts in den Dialog und in die Kooperation mit anderen einbringen können.

Kirche wird dabei in der je „heutigen“ Lebenswelt, die dem Verkünder wie dem Adressaten der Verkündigung gemeinsam ist, Anknüpfungspunkte für die Verkündigung suchen. Sie wird die Menschen dort abholen, wo sie stehen, und sie wird zu einem vertiefenden Dialog einladen. In dieser Vertiefung werden sich Fragestellungen zeigen, die eine notwendige Voraussetzung dafür ausmachen, daß christliche Antworten als Antworten auf sinnvolle Fragen erlebt werden können.

Insofern beansprucht die kirchliche Soziallehre mehr zu sein, als die Summe politischer „Meinungen“ der Christen oder gar nur der kirchlichen Amtsträger. Ent-

scheidend ist für sie der überzeugende, wenn nicht gar zwingende Bezug zum christlichen Glauben selbst. Darum wird es im Idealfall auch für einen Nicht-Christen einsichtig sein, daß Christen aufgrund ihres Glaubens so und nicht anders urteilen.

Politische Vorlieben und Überzeugungen ungeprüft mit Glaubensgeboten zu verwechseln, hätte gerade für eine christliche Soziallehre zerstörerische Folgen. Damit würde nicht nur der Glaubensinhalt politisch verfremdet und die Verkündigung verkürzt, sondern der Glaubende selbst würde als jemand erscheinen, der seinen politischen Optionen mehr verpflichtet ist als seinem Glauben. Diese Gefahr droht unabhängig vom jeweiligen Inhalt politischer Vorlieben — sei es, daß man innovativ Scheinendes ungeprüft als Glaubensforderung ausgibt, sei es, daß man mehr als das Gegenwärtige aus vermeintlichen Glaubensgründen nicht für möglich hält.

In ihrer Soziallehre bereitet Kirche ihren Glauben so auf, daß er für soziale Probleme aussagefähig wird. Dies bedarf einer Übersetzung aus dem „damals“ der biblischen Welt ins „heute“ der Kirche. Soziallehre muß folglich mehr sein als eine Aneinanderreihung biblischer Sätze. Bei dieser Übersetzung haben sich Grundbegriffe und Prinzipien ergeben, von denen die Kirche glaubt, daß sie — wenngleich ihrer Form nach nicht biblisch, sondern in der Regel philosophisch — die Substanz des Glaubens so in die soziale Debatte einbringen, daß eine Problemlösung möglich wird. Es handelt sich dabei notwendigerweise um ein offenes System, da immer neue Probleme auftreten, an denen sich die Lehre noch zu bewähren hat und bei denen sie sich möglicherweise verändern muß.

Im folgenden sollen nun einige allgemeine Grundzüge der kirchlichen Soziallehre erarbeitet werden (1), bevor sich die Arbeit auf eine breitere Darlegung der Friedenslehre (2) verengt. Der Grund ist einsichtig: Man wird die Friedensethik kaum nachvollziehen oder kritisieren können, wenn man sich nicht wenigstens in etwa mit der allgemeinen Prinzipienlehre vertraut macht.

Die kirchliche Lehre wird hier nach Art einer Konkordanz zusammengefaßt. Dies soll nach Gesichtspunkten geschehen, die für die Dokumente selbst und für die kirchliche Friedenslehre insgesamt zentral sind. Bisweilen wird im Interesse größerer Klarheit auch die Debatte und das Ringen um Positionen dargestellt.

Berücksichtigung finden Texte kirchlicher Amtsträger, seien sie in universal- oder teilkirchlicher Zuständigkeit. Universalkirchliche Autorität beanspruchen die Dokumente der Päpste und des II. Vatikanischen Konzils. Aus arbeitsökonomischen Gründen werden teilkirchliche Dokumente auf die Äußerungen nationaler oder regionaler bischöflicher Gremien beschränkt, beispielsweise von Bischofskonferenzen oder deren Vorsitzenden.

Dabei macht es in dieser Konkordanz keinen Unterschied, ob das Dokument formal als Lehramtsdokument titulierte ist, z.B. „Pastoral Letter“ zum Frieden im Falle der US-amerikanischen Bischofskonferenz, „Gemeinsamer Hirtenbrief“ wie die Berliner Konferenz, „Hirtenbrief“ wie die Bischöfe Japans oder „Friedenshirtenbrief“ wie die ungarischen Bischöfe ihre Dokumente nannten. Andere Bischofskonferenzen bevorzugten eine andere literarische Art, weniger amtliche Bezeichnungen wie „Brief“ (Niederlande), „Friedensappell“ (Österreich), „Gemeinsame Erklärung“ (Irland), „Erklärung“ (Belgien, England und Wales), „Dokument“ (Frankreich), „Wort“ (Bundesrepublik Deutschland). Diese unterschiedlichen Bezeichnungen sind weder Zufall noch Willkür. Hinter ihnen steht nicht zuletzt ein ekklesiologisches Problem, über das heute eine intensive Debatte geführt wird, die jedoch hier nicht nachgezeichnet werden soll. Es bleibt immerhin problematisch, wenn eine Bischofskonferenz mit Gegenstimmen einen „Hirtenbrief“ verabschiedet. Dann könnte der schwierige Fall eintreten, daß ein „Hirtenbrief“ in einer Diözese gegen das Votum des Ortsbischofs Geltung beanspruchte) Dieses Problem soll im folgenden keine Berücksichtigung finden, zumal ja auch die Deutsche Bischofskonferenz in „Gerechtigkeit schafft Frieden“ (GsF) mehr sieht, als die anspruchslose Überschrift „Wort“ signalisiert.

Der US-amerikanische Pastoralbrief hatte 9 Gegenstimmen.

1 Selbstverständnis, Ansatz und Methode der Katholischen Soziallehre

Wie jede Lehre muß auch die Soziallehre ihr Selbstverständnis klären, vor allem ihre inhaltlichen Grundsätze sowie eine dem Inhalt gemäße Methode.

Damit wird der Glaube nicht in seiner Eigenart gefährdet oder gar auf Wissen reduziert. Auch in der Theologie müssen Urteile begründet und geprüft werden. Nur so können Kontroversen argumentativ und mit Aussicht auf einen Fortschritt an Einsicht und Erkenntnis ausgetragen werden. Darin unterscheiden sich theologische und ethische Urteile von solchen Formen des Bekenntnisses, die bewußt auf rationale Kommunikation verzichten. Es ist kaum erkennbar, wie unter letzterer Prämisse Soziallehre und Fortschritt bei Kontroversen möglich wären.

Der Glaube isoliert Kirche nicht aus einem menscheitsumfassenden rationalen Dialog, sondern aus dem Glauben heraus stellt sich dieser Dialog als Aufgabe. Dies ist auch ökumenischer Konsens:

„Das Leben in der Gemeinschaft der Kirche vermittelt Sinnantworten. Die menschlichen und sozialen Konsequenzen dieser Forderungen und Orientierungen sind von einer Art, die es erlaubt und fordert, auch zusammen mit Menschen außerhalb der Kirche rational darüber nachzudenken und mit ihnen gemeinsam danach zu handeln.“ (13,19)

"Ein kirchliches Wort zur Frage des Wertkonsenses in der Gesellschaft ... muß den Zuspruch und Anspruch Gottes so vermitteln, wie sie als Einsicht und Erfahrung für jedermann Geltung beanspruchen können."²

Insofern besteht Konsens über die Notwendigkeit, zu theologisch fundierten Antworten zu kommen wie darüber hinaus diese Antworten in einen rationalen Dialog einzubringen.

1.1 Theologisches Selbstverständnis

Kirchliche Soziallehre lebt aus der Theologie. Darum muß sie zum einen mit dem Gesamt des Glaubens und der Theologie in Verbindung bleiben; nur so verdient sie die Qualifizierung „theologisch“. Zum anderen muß sie sich von anderen Gebieten kirchlicher Lehre abgrenzen, indem sie ihre Eigenart zu erkennen gibt:

² Wenn bei einem Zitat die Quellenangabe fehlt, ist sie identisch mit der vorherigen.

- Gegenstand der Soziallehre ist per definitionem das soziale Handeln der Menschen mit all seinen Implikationen (Sozialstrukturen ...). Dieses Handeln wird nicht nur beschrieben, sondern normativ auf Sollensansprüche, auf Schuld und Umkehr hin untersucht.
- Diese Fragen verweisen auf tiefere Befindlichkeiten des Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte. Sie richten sich auf die Fähigkeit des heute konkret lebenden Menschen, das sittlich Gute und Richtige zu erkennen, das Erkannte in die Praxis umzusetzen, sich im Handeln vom Egoismus und von Verstrickungen in verwerfliche Strukturen zu lösen, auf Grund und Grenzen menschlicher Freiheit und Hoffnung für die Zukunft:

„Die menschliche Geschichte, die durch die Erfahrung der Sünde gekennzeichnet ist, würde uns in die Hoffnungslosigkeit führen, wenn Gott seine Schöpfung sich selbst überlassen hätte. Aber die göttlichen Verheißungen der Befreiung und ihre siegreiche Vollendung im Tod und in der Auferstehung Christi sind das Fundament der ‚freudigen Hoffnung‘, aus der die christliche Gemeinde ihre Kraft für ein entschiedenes und wirksames Handeln im Dienst der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens schöpft.“ (16, Nr.43)

Antworten auf diese Fragen erhält die Soziallehre aus dem Gesamt der biblischen und dogmatischen Theologie, nicht zuletzt aus der Schöpfungstheologie, aus der Sündenlehre (Hamartologie), aus der Erlösungslehre (Soteriologie) und aus der Lehre über den heiligen Geist (Pneumatologie). Am Zusammenhang von Soteriologie und Soziallehre kann dies beispielhaft verdeutlicht werden:

„Die soteriologische Dimension der Befreiung darf nicht auf die sozialetische Dimension, die eine Folge daraus ist, eingeschränkt werden. Die von Christus bewirkte Befreiung bis in die Wurzel hinein, die dem Menschen die wahre Freiheit zurückgibt, weist ihm zugleich eine Aufgabe zu: eine christliche Lebensführung als Verwirklichung des Hauptgebotes der Liebe. Dies ist das oberste Prinzip der christlichen Sozialethik, die auf dem Evangelium und der gesamten Tradition von der apostolischen Zeit über die Epoche der Kirchenväter bis zu den jüngsten Verlautbarungen des Lehramtes gründet. Die starken Herausforderungen unserer Zeit bilden einen dringenden Appell, diese auf das Handeln ausgerichtete Lehre nun auch wirklich in die Praxis umzusetzen.“ (16, Nr.71)

Am zentralen Beispiel der Befreiung werden hier erstens Soteriologie und Soziallehre unterschieden und zugleich einander zugeordnet. Zweitens wird die Aufgabe der Soziallehre geklärt: Wie sollen Erlöste ihr konkretes Handeln orientiert am alles entscheidenden Hauptgebot der Liebe gestalten? Weil menschliches Handeln aus dem Glauben an die Erlösung beurteilt wird, handelt es sich um eine theologische Lehre; da es um Folgerungen aus der Erlösung für menschliches Handeln geht, trifft die Bezeichnung als theologische Soziallehre zu. Weil die Soziallehre häufig menscheitsumfassende Handlungszusammenhänge zu reflektieren hat,

wird sie besonders hellhörig Rückfragen nach dem Wirken Gottes in der gesamten, auch in der nichtchristlichen Menschheit, nach dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes, nach dem Gnadenwirken Gottes an der ganzen Menschheit stellen. Von dieser normativ-ethischen Aufgabenstellung nochmals abgehoben wird dann drittens das existentielle Problem, das als sittlich gut und sittlich richtig Erkannte „auch wirklich in die Praxis umzusetzen“.

1.2 Ansatz: *Theologische Anthropologie*

Inhaltlich geht die Soziallehre der katholischen Kirche von einer theologischen Anthropologie aus, in der auch die sozialen Handlungs- und Gestaltungsentscheidungen letztlich immer wieder gründen. Dieser Ansatz ist in ihr unbestritten. Er gilt als notwendig und hinreichend. Dies wird in Berichten über die Arbeit an der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (GS) deutlich:

„Diese ‚Anthropozentrik‘, von der die ganze theologische Konzeption des Textes bestimmt ist, dürfte in der Tat seine am meisten charakteristische Entscheidung darstellen. Sie trat schon deutlich hervor in der *Relatio*, mit der Bischof Guano am 20.10.1964 Text 3 präsentierte. Dort hieß es: ‚In hanc quaestionem centrale[m] de homine quae semper maximi momenti manet confluent problemata humana nostri temporis.‘ Noch schärfer formulierte Erzbischof Garrone denselben Gesichtspunkt in seiner am 21.9.1965 vorgetragenen Einführung zu Text 6: ‚Ut ex tabula rerum videre est, totus Schematis prospectus in hominem et in conditionem humanam quasi contrahitur; haec est vere veluti anima Schematis.‘ ... durch die Darstellung des Konzils solle die Sendung der Kirche sich als ‚religiös und gerade dadurch als höchst menschlich‘ erweisen. Es soll also deutlich gemacht werden, daß gerade im christlichen Glauben an Gott die wahre Humanität, die volle Menschlichkeit des Menschen erreicht wird und daß so die Idee der Humanität, unter der der heutige Atheismus dem Glauben entgegentritt, als die Angel des Gesprächs und als das Medium des Dialogs walten kann. Das Gottesproblem wird im Spiegel der Humanitätsidee angegangen und deshalb auch der Atheismus vom Gesichtspunkt des Humanismus her untersucht. Die ganze Konstitution könnte man von da aus ein Gespräch des Christen mit dem Ungläubigen über die Frage, wer und was eigentlich der Mensch sei, bezeichnen.“ (21,315)

Diese Verschränkung von Theologie und Anthropologie liegt auf der Linie der Praxis der alten Kirche, nicht zuletzt der frühen Konzilien:

„Der Begriff der Person ist ein Produkt der Theologie, d.h. des Ineinandertreffens von biblischem Glauben und griechischer Philosophie, er ist aus dem Ringen um das christliche Gottesbild (in Trinitätslehre und Christologie) gewonnen worden und ohne diese Zusammenhänge weder möglich noch zu verstehen. Insofern stellt er auch die Nahtstelle zwischen Gotteslehre und Anthropologie dar: Der Kampf der alten Kirche um die Christologie war ebensosehr ein Kampf um Gott wie um den Menschen. Daß die Frage nach Gott nun als die Frage nach dem Menschen gestellt werden kann, wie es die Konstitution tut, und daß umgekehrt die Frage nach

dem Menschen sich nur noch als theologische Frage zu Ende führen läßt, ist in jenen Auseinandersetzungen deutlich geworden." (21,325)

Die Auseinandersetzung im Rahmen dieses Ansatzes jedoch, d.h. seine bibel-, theologie-, menschen- und zeitgerechte Entwicklung, ist nie abgeschlossen. Wie sie geschieht und immer weiter geschehen muß, verdeutlicht wiederum die Konzilsarbeit am ersten Teil von GS:

Den Konzilsvätern war — anders als bei der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ — bei der Aufgabenstellung „Kirche in der Welt von heute“ deutlich, was ein Problem jeder theologischen Soziallehre ausmacht: Wie kann man zu den konkreten Problemen der heutigen Welt theologisch Stellung beziehen, ohne einerseits der „Welt“ und dem „Zeitgeist“ zu verfallen und ohne andererseits die Welt aus einer unübersetzten biblischen Damals-Perspektive zu deuten? Gerade angesichts menscheitsumfassender Probleme wie Weltwirtschaft, Kultur, politische Ordnung oder Weltfrieden konnte Kirche darüber hinaus ihre Position nicht nur für den Binnenbereich der Christen klären und wie von außen der Welt entgegensetzen. Es bedurfte — sowohl aus dem Verkündigungs- wie aus dem Weltauftrag — eines „Dialogs“ mit der Welt:

„Neben der damit angedeuteten inhaltlichen Linie unseres Textes ist seine formale Struktur zu beachten, die durch die Idee des Dialogs bestimmt ist. Ein Dialog erfordert bekanntlich als Bedingung seiner Möglichkeit dreierlei: zunächst zwei sich gegenüberstehende Partner, zwischen denen einerseits ein gewisser Unterschied oder sogar Gegensatz bestehen muß, über den das Gespräch hinausführen will, zwischen denen aber andererseits ein Minimum an Übereinstimmung nötig ist, damit überhaupt ein Gespräch stattfinden kann.“ (21,314)³

Daß ein solcher Dialog mit der Welt geführt werden muß, war auf dem Konzil nicht kontrovers, wie er zu führen sei, hingegen heftig umstritten. Hier ist ein ständig neues Überdenken erforderlich (1.21). Konsens bestand jedoch, daß dieser Dialog für Kirche um der Verkündigung wie um ihrer Weltverantwortung willen notwendig ist (1.22) und daß er „die Welt“ als Dialogpartner nach Maßgabe aller theologisch vertretbaren Möglichkeiten akzeptieren und ernst nehmen muß (1.23).

1.21 Die Auseinandersetzung über die theologische Ausgestaltung der Anthropologie zeigte sich deutlich auf dem II. Vatikanischen Konzil. Auf der 4. Session kritisierten besonders deutsche Bischöfe die damalige Vorlage:

³ Ratzinger fügt hier das Beispiel der jesuanischen Dialoge und der frühchristlichen Missionspredigt an, die stets und bei aller Divergenz einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt beim Gesprächspartner hatten - bei Jesus vor allem die gemeinsame Annahme des Alten Testaments, bei der paulinischen Missionspredigt darüber hinaus die Gemeinsamkeit mit den „Gottesfürchtigen“.

„Die Lehre vom Menschen und von der Welt sollte ergänzt werden. Man mußte in der Tat den Blick mehr auf die Geschichtlichkeit des Menschen richten, man fand die Sicht zu statisch. Die Lehre von der Sünde war ungenügend dargestellt, ebenso die ‚theologia crucis‘ und die ‚theologia eschatologica‘. Sie warfen ihm auch Naturalismus, Optimismus und Simplifizierung mancher Probleme vor. Man sähe nicht deutlich, was durch den Glauben hinzukomme, was Aufgabe der Kirche durch ihre Hierarchie und durch ihre Gläubigen sei. Man unterschied nicht genügend zwischen Normen und Weisungen. Der ökumenische Gesichtspunkt sei in der Art, wie die Probleme gestellt würden, nicht genügend berücksichtigt. Daneben hätte man bezüglich des Stils sehr viel mehr Rücksicht auf die Mentalität der Nichtgläubenden nehmen und zum Ausdruck bringen müssen, daß der Text in vielen Punkten seine Unvollkommenheit selbst eingestehen müsse.“ (11.4,271)

Die französischen und belgischen Bischöfe verteidigten den Ansatz des Textes, begründeten dies theologisch, gestanden aber die Notwendigkeit von Korrekturen zu:

Sie wiesen auf das Ziel des Textes hin, ..das nicht darin bestehe, die christliche Botschaft in ihrer Totalität darzustellen, sondern die Probleme der Zivilisation im Lichte der christlichen Botschaft zu beleuchten. Diesen Ausführungen von P. fügte Msgr. Garrone hinzu, man habe ‚die Anthropologie auf die Probleme der Welt anwenden‘ wollen. Man müsse ‚von der christlichen Anthropologie so sprechen, daß das Licht des Glaubens für das Studium bestimmter, sehr ernster Probleme. wie etwa das der Familie, wirksam werden könne‘. ‚Darüber hinaus‘, fügte Msgr. Garrone hinzu, ‚ist die Anthropologie des Schemas progressiv, doch sie ist nicht verfälscht. Zu Beginn jedes Kapitels stellt man sich ins Licht des Glaubens. indem zum Beispiel vom Menschen als dem Bild Gottes gesprochen wird. Das wird anschließend vertieft, um in das österliche Geheimnis zu münden.‘ P. Congar legte ebenfalls Nachdruck auf den Gedanken, daß ‚das Hauptproblem dieser Zeit die Anthropologie sei: sermo de homine, sermo de Deo. ihre Einheit muß in Christus gesucht werden‘. Can. Hauptmann ... bemerkte abschließend, sieben Zehntel der Väter hätten verlangt, von den allen gemeinsamen Wahrheiten auszugehen, nicht von der Naturordnung — welcher Terminus aus diesem Grunde bei der Abfassung vermieden worden sei —, sondern von der biblischen Darstellung dieser Wahrheiten, so daß man in fortschreitendem Maß zu den auf tiefere Weise christlichen Wahrheiten, das heißt zum gestorbenen und auferstandenen Christus, gelange.“ (11.4,272)

So wird deutlich, wie sich die Konzilsväter das Gespräch mit „der Welt von heute“ vorstellten: Es bedarf zum einen einer theologisch anspruchsvollen Anthropologie, an welcher der Dialog mit der Welt orientiert bleiben muß; die theologische Auseinandersetzung dazu ist nie abgeschlossen, stets zu verbessern. Zum anderen bedarf es des Einstiegs in den Dialog mit „der Welt“ dort, wo dies möglich ist — nicht bei theologischen Fragen, sondern bei konkreten Problemen, die allseits betroffen machen, bei heute allgemeinen Erfahrungen, Hoffnungen und Ängsten über das Menschsein und dessen Zukunft. Die Vertiefung solcher Erfahrungen im Dialog, die deutlichere Sicht der Problemgründe, das Angebot theologischer Antworten auf vorliegende Probleme und somit die bessere Lösung der Probleme selbst machen das Ziel aus.

1.22 "Die Würde der menschlichen Person" bildet dann im verabschiedeten Konzilstext von GS den systematischen Ausgangspunkt.

Die Frage nach dem Menschen wird zunächst und immer wieder so angegangen, wie sie sich dem heutigen Bewußtsein stellt, um sie dann biblisch und theologisch-systematisch zu vertiefen. Im einzelnen kann diese Vertiefung eher schöpfungstheologisch, christologisch oder pneumatologisch ansetzen, stets steht sie in der Spannung von Sünde und Erlösung. Es ist am Ende immer eine theozentrische Anthropologie. Dies sei im folgenden an GS dargestellt:

GS eröffnet die theologische Anthropologie als Frage nach der „Würde der menschlichen Person“ mit der Behauptung eines weltweiten Konsenses:

„Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist.“ (11.1, Nr.12)

Dies mündet in die Frage: „Was ist aber der Mensch?“ In geraffter Form folgt ein Hinweis auf die vielfältigen, sich z.T. widersprechenden Anthropologien:

„Viele verschiedene und auch gegensätzliche Auffassungen über sich selbst hat er vorgetragen und trägt er vor ...“

So wird implizit deutlich, daß das ganze Kapitel in Form eines Dialogs mit allen Menschen über das gemeinsame Menschsein angelegt ist.

1.22.1 Dem Angebot einer schöpfungstheologischen Antwort geht der Blick auf die Breite der heutigen Diskussion und die Unsicherheit der Menschen über sich selbst voraus:

Es gibt Auffassungen über den Menschen. In denen er sich oft entweder zum höchsten Maßstab macht oder bis zur Hoffnungslosigkeit abwertet ...“

Betroffen von diesen Problemen hofft das Konzil, mit dem christlichen Schöpfungsglauben ein hilfreiches und klärendes Angebot zu machen:

„In eigener Erfahrung dieser Nöte kann die Kirche doch, von der Offenbarung Gottes unterwiesen, für sie eine Antwort geben, um so die wahre Verfassung des Menschen zu umreißen und seine Schwäche zu erklären, zugleich aber auch die richtige Anerkennung seiner Würde und Berufung zu ermöglichen.“⁵

⁴ So die Überschrift des ersten und grundlegenden Kapitels des ersten Teils von GS (Nr.12—22).

⁵ Frühere Textfassungen hatten eher unvermittelt mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begonnen. Diese neue Einbettung erbrachte eine wesentliche Akzentveränderung: „Man be-

Aus dem Schöpfungsglauben rücken dann drei Themen in den Vordergrund: Der Mensch als Bild Gottes, seine Sozialbezogenheit und sein Bezug zur übrigen Schöpfung:

„Die Heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben ...“

„Aber Gott hat den Menschen nicht allein geschaffen: denn von Anfang an hat er ihn ‚als Mann und Frau geschaffen‘ (Gen 1,27); ihre Verbindung schafft die erste Form personaler Gemeinschaft. Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“

- von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen.“ Unterscheidet man mit der Theologie zwischen Inhalt und Folge der Gottebenbildlichkeit, folgt hier schon eine Einbeziehung der ganzen Schöpfung; da die Herrschaft über die Welt für ihn nur eine Folge, nicht der Inhalt der Gottebenbildlichkeit ist, weist diese Herrschaft über sich hinaus und wieder zurück auf die Gottebenbildlichkeit. Sie soll letztlich Einbeziehung der Dinge in die Verherrlichung Gottes sein.“ (21,318)

Über den Stellenwert der Schöpfungstheologie für eine theologische Anthropologie wird es immer Diskussionen geben. Sie fanden auch auf dem II. Vaticanum statt. Konzilstheologen kritisierten eine allzu isolierte „schöpfungstheologische“ Anthropologie, die manchen Vorlagen anhaftete. Ratzinger referiert die Kritik an frühen Textvorlagen:

„So wie der Text war, fragte man sich vielmehr, warum eigentlich dieser vernünftige und völlig freie Mensch, der in den ersten Artikeln vorgestellt wurde, plötzlich noch mit der Christusgeschichte belastet würde, die als ein wenig motivierter Zusatz zu einem in sich durchaus geschlossenen Bild erscheinen konnte. So wurde dem Text vorgeworfen, daß er mit dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit nur scheinbar einen theologischen Ausgangspunkt wählte, während er in Wirklichkeit in einer theistisch gefärbten, reichlich geschichtslosen Sicht verbleibe. Demgegenüber wurde der Ansatz bei Christus, dem ‚zweiten Adam‘, gefordert, von dem aus allein das christliche Menschenbild sachgemäß entwickelt werden könne.“ (21,3160)

Diese Kritik prägte das weitere Werden des Textes erheblich. Der Beschlußtext war ungleich mehr als ein schöpfungstheologisch verkleideter Theismus. Dies sei

ginnt nun nicht mehr einfach mit dem Verweis auf die Gottebenbildlichkeit und die daraus resultierende Größe des Menschen, sondern zeigt in einem mehr phänomenologischen Vorgehen die ungeheure Spannung des Menschseins zwischen Größe und Niedrigkeit, zwischen höchstem Anspruch und einem Abgrund, der Verzweiflung bedeuten kann.“ (21,317) Größe und Würde des Menschen werden so als stets mitgewußt, stets aber auch als bedroht und gefährdet dargestellt. Darüber kann man gewiß mit jedem Menschen reden und dann auch christlichen Glauben als Antwort auf vorhandene Probleme einbringen.

im folgenden herausgestellt, wengleich auch am Schlußtext noch berechnigte Kritik geübt wird.⁶

Doch aus der Zielsetzung „Kirche in der Welt von heute" wird auch die Replik deutlich, wegen der das Konzil seinem Ansatz treu blieb:

„... so wurde dagegen eingewandt, daß der Dialog schrittweises Vorgehen verlange, das dem Gesprächspartner erst allmählich den Zugang zum Zentrum des Glaubens aufschließen könne." (21,317)

Man wird _zugeben müssen, daß die konkreten Formen des Dialogs auf verschiedene Weise stattfinden können und daß hier auch manches für ein Vorgehen von außen nach innen spricht, wie es sich allen Widerständen zum Trotz im Konzilstext schließlich durchsetzen konnte." (21,3160)

Ob dann dieses „Vorgehen von außen nach innen" wirklich innen. d.h. in der Fülle christologischer und pneumatologischer Theologie ankommt, wird im einzelnen einzuklagen und zu prüfen sein. Das Vorgehen selbst jedenfalls wurde allseits akzeptiert.

1.22.2 Durch die Sünde hat der Mensch die göttliche Ordnung an grundlegender Stelle verletzt:

„Obwohl in Gerechtigkeit von Gott begründet, hat der Mensch unter dem Einfluß des Bösen gleich von Anfang der Geschichte an durch Auflehnung gegen Gott und den Willen, sein Ziel außerhalb Gottes zu erreichen, seine Freiheit mißbraucht. ,Obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, sondern ihr unverständiges Herz wurde verfinstert, und sie dienten den Geschöpfen statt dem Schöpfer.' (Röm 1,21-25)" (11.1, Nr.13)

Hier liegt der Grund dafür, daß der Mensch in sich selbst "zwiespältig" ist:

„Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als einen dramatischen, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis."

Die Erfahrung des Bösen in der Welt ist nicht an den christlichen Glauben als Voraussetzung gekoppelt. Sie ist darum ein möglicher Einstieg in den Dialog mit der Welt über die ebenfalls alle bedrängende Frage nach dem Ursprung, nach der Überwindbarkeit wie nach der Macht des Bösen — Themen, für die sich aus einer christlichen Sicht Antwortangebote ergeben.

⁶ Auf die aus dieser Sicht kritikwürdigen Elemente von GS konzentriert sich Ludwig I Mdl. Die Würde der menschlichen Person im Zeugnis der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils in: Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. hrsg. v. Walter Baier, Stephan Otto Horn u.a., Bd. 1, (FS Ratzinger) St. Ottilien 1987,259-272

Diese Auseinandersetzung mit der Sünde ist die theologisch notwendige Ergänzung des ansonsten unvertretbaren relativen Schöpfungsoptimismus, der sich nicht zuletzt in den folgenden Artikeln ausdrückt. Erst in dieser Ergänzung durch das Kapitel „Die Sünde“ wird die bleibende Erlösungsbedürftigkeit des Menschen wie das Erlösungsangebot an den Menschen theologisch und im Dialog mit der Welt verstehbar. Damit wird die Christologie zu mehr als zu einem nur „wenig motivierten Zusatz“ einer im Prinzip bereits ausreichenden schöpfungstheologischen oder gar nur phänomenologisch-philosophischen Anthropologie: Es wird deutlich, für welche konkreten menschlichen Probleme der Glaubende im Glauben Hilfe und auf welche Fragen er dort Antwort findet.

1.22.3 Die „erhabene Berufung“ und das „tiefe Elend“ des Menschen werden so zum Thema.

Nach der umfassenden und übergreifenden Bestimmung des Menschen als Bild Gottes und als Sünder wendet sich der Text dann im Detail Kategorien, Facetten des Menschseins zu. Dies geschieht bewußt nicht in philosophischen Begriffen, sondern in solchen der Heilsgeschichte. Gerade im Lichte der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes bleibt die Spannung zwischen dem Bild Gottes und dem Sünder erhalten und wird weder in einen anthropologischen Optimismus noch in einen Pessimismus noch in irgendeine andere genaue philosophische Dosierung aufgelöst:

„Im Licht dieser Offenbarung finden zugleich die erhabene Berufung wie das tiefe Elend, die die Menschheit erfährt, ihre letzte Erklärung.“

Im einzelnen geht es um die Grundkonstitution des Menschen als Einheit von Leib und Seele/Geist (Nr.14) wie um die Entfaltung menschlicher Geistigkeit in Vernunft (Nr.15), Gewissen (Nr.16) und Freiheit (Nr.17).⁷Die Nr.18 widmet sich dann dem alle Menschen existentiell Einenden: „Das Geheimnis des Todes.“ Zentral bleibt bei all dem die Frage nach den Sündenschäden wie nach dem Heils Handeln Gottes in Altem und Neuem Bund.⁸

⁷ Daß es bei dieser Trias bleibt und die ansonsten in kirchlichen Texten seit Pacem in terris übliche Verbindung „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ nicht beibehalten wurde, erklärt Ratzinger „aus der Technik der Textkomposition, die nun einmal das ganze soziale Phänomen dem 11. Kapitel zugewiesen hatte“. (21,326) Es ist dennoch zu beklagen, wenn gleich es zutrifft, daß die Sozialanthropologie in den fünf Anwendungsbeispielen des zweiten Teils von GS je eigens und je dem anliegenden Problem entsprechend entwickelt wurde.

⁸Ratzinger vergleicht die Sprache der Konzilsväter mit der Begrifflichkeit der Schultheologie: Die Unterscheidung, die auf Irenäus zurückgeht, zwischen imago (Bild Gottes) und similitudo (Gottebenbildlichkeit), sowie die Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Gottesbild wird in GS nicht konsequent durchgehalten. Sonst könnte nicht von einer similitudo divina a primo peccato deformata („die Gottebenbildlichkeit, die von der ersten Sünde her

- Beim „Wesensstand des Menschen“ (11.1, Nr.14)⁹ geht es um die grundlegende Zuordnung von Geistigkeit und Leiblichkeit. Der Text betont die leibgeistige Einheit des Menschen gegen jede Form von Leib-Seele-Dualismus: Leiblichkeit ist für das Menschsein nicht akzidentell, äußerlich oder gar verzichtbar, sondern konstitutiv. Doch diese Einsicht genügt nicht. Vielmehr stellt sich die weitergehende Frage nach Sinn und Bedeutung der Leiblichkeit im Menschen, nach der besonderen Art von leib-geistiger Einheit:

„In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers.“

Hier verweist der Text auf den Lobgesang der drei jungen Männer in Dan 3,51-90, wo die ganze Schöpfung — Sonne und Mond, alle „Gewächse auf Erden“ und „all ihr Tiere“, die Engel und die Menschen — zum Loben und Rühmen des Herrn eine Stimme erhält, zum Lob aufgefordert wird und darin ihren letzten Sinn findet. Die nicht-menschliche Schöpfung ist mehr als nur Material menschlicher Nützlichkeit; sie hat einen Eigenwert, repräsentiert den Schöpfer auf ihre eigene Weise, die der Mensch zu respektieren und als bewußtes und freies Lob des Schöpfers aufzunehmen hat.

Dennoch kommt dem Menschen ein „Vorrang vor den körperlichen Dingen“ zu. Klärungsbedürftig bleibt, worin dieser Vorrang bestehen soll, ohne selbst wieder in eine dualistische Addition von Leib und Geist als trennbarer Module zu verfallen. GS versteht die Geistigkeit des Menschen nicht als einen hinzukommenden Teil, sondern als eine besondere Form seiner Leiblichkeit, nämlich als „Innerlichkeit“ (interioritas), als Vertiefung bis hin zu seinem Herzen, wo der Mensch Gott findet. Erst wenn und weil Schöpfung in der Form menschlicher Leiblichkeit diese Verinnerlichung und Vertiefung erfährt, kann und soll sie durch den Menschen auch wieder ihrem eigentlichen Sinn, dem Lob Gottes, zugeführt werden. In der leib-geistigen Einheit des Menschen, in der Tatsache, daß sich Geistigkeit in Leiblichkeit ereignet, wird so die ganze materielle Welt nicht nur von außen, sondern von innen heraus zu ihrem Sinn gebracht.

- "Die Würde der Vernunft, die Wahrheit und die Weisheit" (11.1, Nr.15). Trotz der Sünde bleibt die Überlegenheit des Menschen über die übrige Schöpfung durch seine Vernunft als Teil seiner Gottesbildlichkeit:

verunstaltet war") die Rede sein, da „nach klassischer Lehre die similitudo verloren, die imago aber verwundet wurde“. (21,350)

⁹ Das lateinische Original klingt weniger essentialistisch: De hominis constitutione — das alte Problem von Übersetzungen.

„In Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes urteilt der Mensch richtig, daß er durch seine Vernunft die Dingwelt überragt.“

Die in dieser Vernunft gegebene Offenheit für die Wahrheit ist zwar Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes, wird jedoch nicht explizit von der Erlösung abhängig gemacht; offenbar kommt sie dem Menschen als Bild Gottes schlechthin zu. GS bezieht sich hier ausdrücklich — und das ist der einzige biblische Verweis in diesem Abschnitt — auf (optimistische) alttestamentliche Weisheitsliteratur, auf Sir 17, 7-8: „Mit kluger Einsicht erfüllte er sie und lehrte sie, Gutes und Böses zu erkennen. Er zeigte ihnen die Größe seiner Werke, um die Furcht vor ihm in ihr Herz zu pflanzen.“ Eine Offenheit für die neutestamentliche Erfüllung liegt vielleicht im Satzsubjekt „Gabe des heiligen Geistes“, auf den dann der Sirach-Beleg bezogen wird.

Vernunft äußert sich in Technik oder Wissenschaft, ist jedoch auf eine noch tiefere Wahrheit angelegt:

„Die Vernunft ist nämlich nicht auf die bloßen Phänomene eingeengt, sondern vermag geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist.“

Die Vernunft vollendet sich in der Weisheit (sapientia). Dieses Mehr gegenüber der Wissenschaft (scientia) wird bestimmt als

„... Weisheit, die den Geist des Menschen sanft zur Suche und Liebe des Wahren und Guten hinzieht und den durch sie geleiteten Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führt“.

Gerade unsere Zeit bedarf der Weisheit und weiserer Menschen — angesichts des Fortschritts der scientia und der damit auch verbundenen Gefahren:

„Unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte diese Weisheit, damit humaner wird, was Neues vom Menschen entdeckt wird. Es gerät nämlich das künftige Geschick der Welt in Gefahr, wenn nicht weisere Menschen entstehen.“

Was im Bereich von Wissenschaft und Technik als Fortschritt gilt, erhält so eine kritische Würdigung. Wissenschaftlicher Fortschritt bedarf der Führung durch menschliche Weisheit. Kritisch wird hinzugefügt:

„Zudem ist zu bemerken, daß viele Nationen an wirtschaftlichen Gütern verhältnismäßig arm, an Weisheit aber reicher sind und den übrigen hervorragende Hilfe leisten können.“¹⁰

¹⁰Die Rede von „Entwicklungsländern“ müßte entsprechend relativiert werden.

Dieser Offenheit und Fähigkeit des Menschen zur Wahrheit in Wissenschaft und Weisheit kommt in der Soziallehre zentrale Bedeutsamkeit zu.

Der Abschnitt über "Die Würde des sittlichen Gewissens" (11.1, Nr.16) enthält sieben Aussagen:

Ausgangspunkt ist die gemeinmenschliche Erfahrung des Gewissens und die Tatsache, daß unser Gewissen nicht menschliches Wollen zum Maßstab hat, den Willen vielmehr bindet und in die Pflicht nimmt: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß ..."

In einem zweiten Schritt wird diese universale Gewissenserfahrung mit Verweis auf den Römerbrief erklärt und weiter expliziert: „Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2,14-16)."

Das Gesetz, das sich im Gewissen fordernd offenbart, verbleibt inhaltlich nicht unbestimmt, läßt erst recht keinen Raum für Subjektivismus oder Willkür, sondern bindet an die Liebe: „Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat (vgl. Mt 22,37-40; Gal 5,14).“ D.h. die ethisch zentrale Forderung des Neuen Testaments und der Inhalt, auf den das Gewissen letztendlich abzielt, sind identisch. Im Gewissen ist der Mensch allein mit Gott nicht vermittelt über staatliche, kirchliche oder andere Instanzen. „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist."

Aus der Gemeinsamkeit ihres Gewissens heraus können Christen und Nichtchristen Partner gemeinsamer Weltverantwortung und -gestaltung werden: „Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen."

Als Tatsache wird berichtet, daß das Gewissen irrtumsanfällig ist: „Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unübervindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert." Die Hinzufügung „aus unübervindlicher Unkenntnis" legt nahe, daß der Grund des Gewissensirrtums nicht in einem Versagen des Gewissens selbst, sondern in einem Defekt der für die sittliche Urteilsbildung dem Gewissen verfügbaren Information liegt.

Dieser Gewissensirrtum hebt sich ab von einer schuldhaften Gewissensdeformation, „wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird".

Die Frage nach dem sittlich Guten und nach dem sittlich Richtigen stellt sich dem Menschen wie die Befassung mit der Wahrheit nicht als eine mögliche

Option, auf die er auch verzichten könnte. Das Gewissen des Menschen ist Teil seiner Würde und für ihn konstitutiv.

Gerade in der Reflexion über die Gewissenhaftigkeit des Menschen bietet sich eine Brücke zum Dialog: Sittliche Fragen berühren jeden; die christliche Theologie vermag eine Erklärung dieser Gewissenhaftigkeit anzubieten - sowohl für den Ursprung des Gewissens wie für die Unbedingtheit seines Geltungsanspruches)

- Der Abschnitt über „Die hohe Bedeutung der Freiheit“ (11.1, Nr.17) beginnt mit dem explikativen Urteil, daß Sittlichkeit Freiheit des Handelnden voraussetzt, daß nur freies Handeln sittliches Handeln ist:

-Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden."

Bisweilen wird jedoch Freiheit - wengleich heute allgemein hochgeschätzt - mit Willkür verwechselt, „als Berechtigung, alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse“. Doch Willkür - so wird jeder sagen, der über Freiheit und Willkür nachdenkt - kann nicht den Sinn der Freiheit ausmachen, erst recht nicht die Vollendung der Freiheit.

Insofern ist die theologische Rede vom Schöpfungsgrund menschlicher Freiheit ein Angebot auf eine aktuelle Frage:

„Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen: Gott wollte nämlich ..., daß er seinen Schöpfer aus eigenem Entschiede suche und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange."

Freiheit impliziert darum zuinnerst personale Existenz:

„Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang."

„Eine solche Würde erwirbt sich der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrengtem Bemühen %erschafft."

Im Ringen um ein Leben aus Freiheit erfährt der Mensch jedoch auch die eigene wie die fremde Unfähigkeit, dem Sinn der Freiheit treu zu bleiben. Er erlebt - theologisch gesprochen - die Spannung von sündiger Unfähigkeit und gnadenhafter Ermächtigung:

Johannes Paul II. spricht von diesem unbedingten Geltungsanspruch des Sittlichen und bezieht ihn auf Gott, näherhin auf „... Gottes Willen ..., dem einzigen wahren Fundament einer Ethik mit absoluter Verpflichtung". (18.5, Nr.38)

„Die Freiheit des Menschen, die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen.“

Der Artikel endet mit einem Verweis auf die Verantwortung, die der Mensch für sein Handeln vor Gottes Gericht übernehmen muß.

„Das Geheimnis des Todes“ (11.1, Nr.18) eint alle Menschen in letzter Dramatik, aber auch in einer bisweilen tief liegenden, wenngleich nicht immer thematisierten Hoffnung auf unbegrenzte Zukunft:

Im Menschen jedoch liegt ein „Keim der Ewigkeit“, ein „Verlangen nach einem weiteren Leben ...“, das unüberwindlich in seinem Herzen lebt“. Dies ist eine bejauenswerte Grunderfahrung: „Er urteilt aber im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung und den endgültigen Untergang seiner Person mit Entsetzen ablehnt.“

Diese Sehnsucht nach besserem Verstehen seiner Existenz und nach der Überwindung des Todes wird dann theologisch aufgenommen: Der Tod ist nach biblischer Deutung Konsequenz der Sünde (vgl. Weish 1,13; 2,23-24; Röm 5,21; 6,23; Jak 1,15). Er wird besiegt durch Christus. Dies bedeutet Befreiung für die Menschen:

„Jedem also, der ernsthaft nachdenkt, bietet daher der Glaube, mit stichhaltiger Begründung vorgelegt, eine Antwort auf seine Angst vor der Zukunft an ...“

Dieser Zugang zum Todesproblem eröffnet wieder die Möglichkeit, einen in Theologie einmündenden Dialog mit der heutigen Welt zu führen.

Daß diese Dialogbrücke auch aus ökumenischer Sicht besteht, zeigt sich in der gemeinsamen Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz „Grundwerte und Gottes Gebot“. Im Anschluß an die Präambel des Dekalogs „Ich bin der Herr, Dein Gott“ kommt die Aufgabe des Menschen, für sein Leben Sinn zu schaffen, zu erfahren und zu erhalten gerade bei der Frage nach dem Tod zu einer Zuspitzung, die nach anderen Antworten verlangt, als sie der nur immanent reflektierende Mensch geben kann:

„Der Mensch kann sich die letzten Antworten auf die letzten Fragen nicht selbst geben und sich vor allem nicht das Heil verschaffen, d.h. sein Dasein und die Welt im ganzen zu einer endgültigen Erfüllung bringen. Dies wird besonders an der Grenze des Todes sichtbar: Vom Menschen allein her entworfene Sinnantworten enden spätestens an dieser Schwelle, aber sie stranden zugleich auch daran. Eine tragfähige Beantwortung der Sinnfrage aber muß über diese Schwelle hinausreichen. Sie kann den Tod nicht von der Sinnerfüllung trennen.“ (13,21)

So ist die Schöpfung (vgl. Gen 1,31) durch die Sünde verwundet und — der Selbsterlösung unfähig — erlösungsbedürftig. Sie harrte auf das immer wieder ver-

heiene gnadenhafte Eingreifen Gottes und sie harrt in vielen Menschen heute noch auf die Annahme dieser Erlösung. Darum fügt GS hier — vor der christologischen Wende im Text — mehrere ausführliche Kapitel über den modernen Atheismus ein. Denn auch mit Atheisten ist Welt zu gestalten und Dialog zu führen, d.h. Kirche muß zum Atheismus Position beziehen.

Der schpfungs- und sndentheologische Ansatz dieser Anthropologie zeigt deutlich Offenheit und Verwiesenheit auf ein Mehr. Zwar nimmt GS nur in dem erst relativ spät eingefügten Artikel über die Sünde und dann im letzten Artikel über den Tod explizit auf Christus Bezug, doch die Verwiesenheit auf ein Mehr wird in allen Aussagen deutlich:

— Die Vernunft ist „infolge der Sünde teilweise verdunkelt“.

— Das Gewissen ist irrtumsanfllig und deformierbar.

— Die Freiheit, „die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen.“

Dieses "Mehr" wird dann als Christologie und Pneumatologie inhaltlich entfaltet:

1.22.4 In „Christus, der neue Mensch“ (11.1, Nr.22) werden Soteriologie und Pneumatologie miteinander behandelt. Die theologische Anthropologie kommt darin zu ihrer ganzen Aussagekraft.

Doch sie bleibt bewußt Dialog mit den Menschen und schon darum Anthropologie:

„Der Versuch, das Gespräch mit dem Nichtgläubigen auf der Basis der Humanitas-Idee zu führen, erreicht hier seinen Höhepunkt bei dem Bemühen. Menschsein christologisch auszulegen ... Man wird wohl sagen dürfen, daß hier erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend. Der ... Text ... gewinnt hier eine beträchtliche Höhe und wird wegweisend für die Richtung des theologischen Denkens in unserer Situation.“ (21.350)

Die dem ganzen ersten Kapitel von GS vorangestellte Frage „Was aber ist der Mensch?“ kann (erst) jetzt eine Antwort finden:

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.“ (11.1, Nr.22)

Von Christus her wird die Anthropologie der Schöpfungstheologie dann erst verständlich und erschlossen:

„Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung. Es ist also nicht verwunderlich, daß in ihm die eben genannten Wahrheiten ihren Ursprung haben und ihren Gipfelpunkt erreichen.“

Durch die Inkarnation wurde alles Menschsein erhöht:

„Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“

Das Konzil sah hierin die ontologische Dimension der Inkarnation mit menscheitsumfassender Auswirkung:

„Das Menschsein aller Menschen ist eines; indem Christus das eine Menschsein des Menschen an sich gezogen hat, ist ein Vorgang geschehen, der jeden Menschen trifft, das Menschsein ist fortan in jedem Menschen christologisch bestimmt.“ (21,350)

Diese neue ontologische Wirklichkeit entfaltet in Christus selbst eine neue Handlungsdimension:

„Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit einem menschlichen Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt.“ (11.1, Nr.22)

Und so wie Christus nicht nur in seinem „Sein“, sondern in seinem Handeln dargestellt wird, eröffnet sich auch die Perspektive für sein Werk an uns wie für unseren Ruf in die Nachfolge:

Kreuzestheologisch und soteriologisch fährt der Text fort: „Als unschuldiges Opferlamm hat er freiwillig sein Blut vergossen und uns Leben erworben. In ihm hat Gott uns mit sich und untereinander versöhnt ...“

Wieder wird der Bezug zu jedem Menschen unterstrichen: „So kann jeder von uns mit dem Apostel sagen: Der Sohn Gottes ‚hat mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben‘ (Gal 2,20).“

Nachfolge ist die verpflichtende Antwort des Menschen auf den Indikativ dieser neuen Wirklichkeit: „Durch sein Leiden für uns hat er uns nicht nur das Beispiel gegeben, daß wir seinen Spuren folgen, sondern er hat uns auch den Weg gebahnt, dem wir folgen müssen, damit Leben und Tod geheiligt werden und neue Bedeutung erhalten.“

Unsere Fähigkeit zur Nachfolge aber gründet in der Geistaussendung:

„Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes ..., die Erstlingsgaben des Geistes' (Röm 8,23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen.“

Es ist derselbe Geist, der „Jesus von den Toten erweckt hat“ (Röm 8.11) und der auch uns zur Auferstehung führen wird.

So stellt sich das Leben dem Christen als sinnvoll dar:

Trotz aller Anfechtungen, die auch der Christ erfährt: dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleichgestaltet, geht er, durch Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen.“

Exkurs: Freiheit

Im Kommentar zu GS meldet Ratzinger gerade an der „hohe(n) Bedeutung der Freiheit“ (11.1, Nr.17) harte Kritik an. Er begründet sie ausführlich:

„Der Abschnitt über die Freiheit, mit dem die Konstitution bewußt ein Grundthema des modernen Denkens aufgreifen will, gehört zu den am wenigsten befriedigenden des ganzen Textes. Die ganze neutestamentliche Freiheitslehre ist seit Text 5 völlig ausgeklammert und damit ein für den Christen einfach unrealistischer Standort bezogen: Die Auslassung der Christologie aus der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit, mit der die Freiheitsidee hier verknüpft wird, rächt sich an dieser Stelle noch einmal; der Versuch, an die christologische Anthropologie von außen heranzuführen und die Glaubensaussage von Christus dabei allmählich zugänglich zu machen, hat hier zu der falschen Konsequenz verleitet, das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger Dialog fähige vorderhand beiseite zu lassen. In Wirklichkeit könnte doch der Ansatz des Textes nur dann Sinn haben, wenn er wirklich stufenweise zum Kern der neutestamentlichen Botschaft vorführte, also sie inmitten des Menschlichen aufdecken und damit zusehends die Perspektive auf Christus hin eröffnet würde, nicht aber wenn man möglichst im Vorchristlichen verbleibt und Christus dann unvermittelt erst am Ende in Erscheinung treten läßt.“ (21,331)

Näherhin kritisiert Ratzinger die Auswahl und Verwendung der biblischen Verweise, einen nahezu pelagianischen Optimismus und in dessen Gefolge eine Verharmlosung der Freiheitsbedrohungen gerade in unserer Welt sowie eine Reduzierung der Freiheitsproblematik auf die Wahlfreiheit.

Nun hat J. Ratzinger als Kardinal und Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre zwei Instruktionen erlassen, die sich mit dem Thema der Freiheit und der Befreiung befassen — die erste 1984, um Mißverständnisse zu korrigieren, - die

¹² Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ..Theologie der Befreiung“. 6. August 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57)

zweite 1986, um die kirchliche Lehre von Freiheit und Befreiung positiv zu entfalten (16).

Die Instruktion 1986 ist in unserem Zusammenhang von Interesse, speziell hinsichtlich der Grundfrage, wie man christlichen Glauben ohne Verfremdung in weltgestaltende Praxis überführen kann oder wie man die Brücke von einer christlichen Dogmatik zu einer kirchlichen Soziallehre schlägt.

Die Instruktion widmet sich zunächst dem weltweiten Kampf um Freiheit als „herausragende(s) Zeichen der Zeit der heutigen Welt“ (16, Nr.5). Sie spitzt diesen Kampf auf die Erfahrung zu, daß im Vollzug dieses Freiheitskampfes immer neue Freiheitsgefährdungen mitbewirkt wurden: Durch Fortschritte in der Naturbeherrschung befreite sich der Mensch von mancherlei überkommenen Lasten; doch gerade diese neue Fertigkeit bedroht heute dringlichste Voraussetzungen menschlichen Lebens und menschlicher Freiheit. Technik ermöglicht Unterdrückung, schafft Mittel, die bis zum Völkermord mißbraucht werden, ermöglicht „Kontrolle bis in das Innere der Einzelnen“ (Nr. 14). Dies sind Beispiele für „Tragödien, die die moderne Geschichte der Freiheit begleiten“ (16, Nr.19).

Christlicher Glaube wußte immer schon um „diese verhängnisvolle Zweideutigkeit“ (16, Nr.20). Die Aussicht auf einen erfolgreichen politischen Freiheitskampf verblieb stets innerhalb einer nochmals umfassenderen theologischen Freiheitshoffnung. Diese „Tiefendimension der Freiheit“ hat in der Kirche vor allem die Gruppe der Machtlosen und Armen erlebt: „Diese wissen in ihrem Glauben, daß sie Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sind. Jeder von ihnen kann sagen: ‚Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat‘ (Gal 2,20b). Das ist ihre Würde, die kein Mächtiger ihnen rauben kann ... So leben sie in der Freiheit, die aus der Wahrheit und aus der Liebe kommt.“ (16, Nr.21)

Diese Glaubenserfahrung hat Auswirkungen auf menschliches Handeln und auf menschliche Kultur: „Die Macht dieser Befreiung durchdringt und verwandelt tief den Menschen und seine Geschichte in ihrer aktuellen Gegenwart und gibt ihm Lebenskraft für seine endgültige Zukunft. Der erste und grundlegende Sinn von Befreiung, der sich so zeigt, ist soteriologisch: Der Mensch ist befreit von der radikalen Versklavung durch das Böse und die Sünde. In dieser Erfahrung des Heils entdeckt der Mensch den wahren Sinn seiner Freiheit, da doch Befreiung die Wiederherstellung der Freiheit ist. Sie ist auch Erziehung zur Freiheit, das heißt Erziehung zum richtigen Gebrauch der Freiheit. So kommt zur soteriologischen Dimension der Befreiung deren ethische Dimension hinzu. Der Glaubenssinn, der am Anfang einer tiefen Erfahrung von Befreiung und Freiheit steht, hat in unterschiedlichem Maße Kultur und Sitten der christlichen Völker geprägt.“ (16, Nr.231) D.h. die stete Erfahrung der Zweideutigkeit des politischen Befreiungskampfes drängt weder in die Resignation noch in zögernde Vorsicht. Sie weiß sich im Gegenteil von einer unverlierbaren Befreiung durch Gott und Freiheit in Gott getragen und ermutigt.

Der Text versucht immer wieder, heute virulente Probleme und Erfahrungen vom Glauben her zu deuten. So wird die mehrdeutige moderne Freiheitsgeschichte als

Auseinandersetzung zwischen „Berufung des Menschen zur Freiheit“ und dem „Drama der Sünde“ nachgezeichnet: „Gott ruft den Menschen zur Freiheit. Der Wille, frei zu sein, ist in jedem lebendig. Und dennoch führt dieser Wille fast immer zu Knechtschaft und Unterdrückung. Jeder Einsatz für die Befreiung und die Freiheit setzt voraus, daß man diesen dramatischen Widerspruch besonders aufgreift.“ (16, Nr.37)

Die christliche Glaubensdeutung dieses bedrückenden Phänomens fällt leicht und ist klassische Theologie: „Der sündige Mensch, der sich weigert, Gott anzuhängen, wird notwendig dazu verleitet, sich auf eine trügerische und zerstörerische Weise an das Geschöpf zu klammern. In dieser Hinwendung zum Geschöpf (*conversio ad creaturam*) konzentriert er sein ungestilltes Verlangen nach dem Unendlichen auf das Geschaffene. Die geschaffenen Dinge aber sind endlich: daher eilt sein Herz von einem zum anderen, immer auf der Suche nach einem Frieden, den es so nicht geben kann.“ (16, Nr.40)

Als Kontrapunkt zur Geschichte politischer Befreiung mit ihren unumgänglichen Aporien wird dann wiederum die Geschichte des befreienden Gottes dargestellt: Alttestamentlich im Exodus, im Bundesschluß, im Dekalog, im Ruf der Propheten und in der Hoffnung der „Armen Jahwes“: neutestamentlich im Ostergeheimnis, in der Geistaussendung, in der Befähigung zur Nächstenliebe, welche die Gerechtigkeit einschließt. Alles gipfelt und erhält seine letzte Erkennbarkeit erst im Christusereignis: „Der Exodus, der Bund, das Gesetz, die Stimme der Propheten und die Spiritualität der ‚Armen Jah•es‘ erreichen ihre volle Bedeutung erst in Christus.“ (16, Nr.49) Die Gotteserfahrung des Alten Testaments wie die Erfahrung der eigenen Größe erfüllen sich im Neuen: „Indem Gott den Menschen frei geschaffen hat, hat er ihm sein Bild und Gleichnis eingepreßt. Der Mensch vernimmt den Anruf seines Schöpfers in der Neigung und Sehnsucht seiner Natur nach dem Guten und noch deutlicher im Wort der Offenbarung, das auf vollkommene Weise in Christus verkündet worden ist. Es ist ihm somit geoffenbart, daß Gott ihn frei geschaffen hat, damit er durch die Gnade in Freundschaft mit ihm treten und an seinem Leben teilnehmen kann.“ (16, Nr.28)

Dieser Glaube lenkt die Kirche nicht vom politischen Freiheitskampf ab. Vielmehr hat sie aus diesem Glauben heraus „den festen Willen, auf die Sorgen des Menschen von heute zu antworten, der harten Unterdrückungen ausgesetzt ist und nach Freiheit verlangt“ (16, Nr.61). Insofern muß die Kirche für neue Erfahrungen offen sein, etwa für Erfahrungen der „Basisgemeinden“: „In ähnlicher Weise kann eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickelt, einen sehr positiven Beitrag darstellen, insofern sie Aspekte des Wortes Gottes aufleuchten läßt, deren ganzer Reichtum bisher noch nicht vollständig erfaßt worden war. Damit aber diese Reflexion wirklich ein Lesen der Heiligen Schrift und nicht eine Projektion eines dort nicht enthaltenen Sinnes auf das Wort Gottes ist, wird der Theologe darauf bedacht sein, die Erfahrung, von der er ausgeht, im Licht der Erfahrung der Kirche selbst zu interpretieren ... Es obliegt den Hirten der Kirche, in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri zu unterscheiden, was davon authentisch ist.“ (16, Nr.70)

Die Soziallehre der Kirche wird dann in ihren Grundlagen und in ihrer Funktion dargelegt: Die Kirche legt „durch ihre Soziallehre eine Summe von Reflexions-

prinzipien, von Urteilkriterien sowie von Richtlinien für das konkrete Handeln dar, damit die tiefgreifenden Veränderungen, nach denen die Situationen von Elend und Ungerechtigkeit rufen, zustandekommen, und das in einer Weise, die dem wahren Wohl der Menschen dient." (16, Nr.72)

Dann folgt eine knappe Zusammenfassung des Grundprinzips dieser kirchlichen Soziallehre: „Das Hauptgebot der Liebe führt zur vollen Anerkennung der Würde jedes einzelnen Menschen, weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Aus dieser Würde leiten sich natürliche Rechte und Pflichten ab. Im Licht der Ebenbildlichkeit mit Gott zeigt sich die Freiheit als wesentliches Vorrecht der menschlichen Person in ihrer ganzen Tiefe. Die Personen sind die aktiven und verantwortlichen Subjekte des sozialen Lebens." (16, Nr.73)

Die Instruktion bleibt der Anlage von GS treu: Die Menschen in einem Dialog dort abholen, wo sie stehen. Kirche muß deren Probleme miterleben, im Lichte des Evangeliums deuten und die Botschaft des Evangeliums als Antwort bezeugend anbieten. Hierfür bietet die Instruktion gerade mit Verweis auf die Ambivalenz des modernen Freiheitskampfes ein leicht nachvollziehbares Beispiel.

Deutlicher als in GS geschieht die relecture der Geschichte des Alten Testaments vom Neuen Testament, besonders vom Christusergebnis her. Auf den ersten Blick hat es zwar den Anschein, als ob die Formulierung des Grundprinzips der kirchlichen Soziallehre sich nicht wesentlich von dem unterscheidet, was der Kommentator Ratzinger an GS Nr. 17 kritisiert hatte. Der bleibende neutestamentliche Bezug, so lehrt ein zweiter Blick, ist das „Hauptgebot der Liebe“, das zur „vollen Anerkennung“ der in der Schöpfung grundgelegten und von der Sünde verwundeten Würde des Menschen führt. Dieses Hauptgebot wird in der sozialetischen Anwendung zwar nur als eine Chiffre eingeführt, die aber zuvor christologisch gefüllt worden war und deren christologischer Gehalt bei ihrer Verwendung stets präsent bleiben muß.

In diesem „Hauptgebot der Liebe“ wird für die Soziallehre all das fruchtbar gemacht, was zuvor christologisch und soteriologisch entfaltet wurde:

„Die Mitte der christlichen Erfahrung der Freiheit liegt in der Rechtfertigung aufgrund der Gnade des Glaubens und der Sakramente der Kirche. Diese Gnade befreit uns von der Sünde und führt uns in die Gemeinschaft mit Gott. Durch den Tod und die Auferstehung Christi ist uns Vergebung angeboten. Die Erfahrung unserer Versöhnung mit dem Vater ist Frucht des Heiligen Geistes. Gott offenbart sich uns als Vater der Barmherzigkeit, vor den wir mit vollem Vertrauen hintreten können. Wenn wir mit Ihm versöhnt sind und den Frieden Christi empfangen, den die Welt nicht geben kann, sind wir dazu berufen, unter allen Menschen Baumeister des Friedens zu sein." (16, Nr.52)

Die christliche Befreiung gipfelt im „neuen Gebot“: „Die Gottesliebe, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, schließt die Nächstenliebe ein." (16, Nr.55)

„Die christliche Liebe, ungeschuldet und allumfassend, stammt in ihrem Wesen aus der Liebe Christi, der sein Leben für uns hingegeben hat ... Das ist das ‚neue Gebot‘ für die Jünger.“ (16, Nr.56)

„Die Liebe des Evangeliums und die Berufung zur Kindschaft Gottes, zu der alle Menschen berufen sind, haben die direkte und verpflichtende Forderung zur Folge, jedes menschliche Wesen in seinen Rechten auf Leben und Würde zu respektieren.“ (16, Nr.57)

Wenn „Nächstenliebe“ oder „Hauptgebot der Liebe“ diese christologische und damit christliche Prägung behalten, können und müssen sie Grundlage einer Soziallehre der Kirche sein. Sie sind offen für ein je tieferes Eindringen in das Christusbild. Ihnen kommt jedoch auch weltlich heute schon eine gewisse Verständlichkeit zu, die einen vertiefenden Dialog ermöglicht. „Würde des Menschen“ und „Menschenrechte“ haben in der kirchlichen Soziallehre hier ihren Grund, nicht in einer nur phänomenologischen Analyse des Menschen, für die der Schöpfungsbericht wenig mehr als einen Anlaß darstellte.

1.23 Die Einbeziehung aller „Menschen guten Willens“ und die „Zeichen der Zeit“.

Die Soziallehre der Kirche hat wie gesagt eine doppelte Ausrichtung. Zum einen ist sie ein Dialog der Verkündigung — im Glauben und Vertrauen, daß Christus der Friede und das Heil der Menschheit ist. Zum anderen nimmt sie die sozialen Probleme der Welt ernst und bietet den Ansatz zu Lösungen an, von deren Bedeutung die Christen zunächst einmal selbst im Glauben überzeugt sein müssen.

Die Notwendigkeit eines Dialogs mit den anderen Weltreligionen und mit atheistischen Weltdeutungen liegt aber ebenfalls im Interesse der heutigen Sozialprobleme, die weniger als im vergangenen Jahrhundert nationale Aufgaben ausmachen, sondern sich durch Weltweite und Universalität auszeichnen. Dies betrifft beispielsweise die modernen Probleme internationaler Gerechtigkeit, der Ökologie, der Technikbeherrschung oder des Friedens: Das Friedensproblem kann nur menscheitsumfassend gelöst werden. Selbst eine ökumenische Friedenslehre wäre auf die gesamte Menschheit bezogen eine partikuläre Lehre; sie bezöge sich aber auf ein Objekt (Frieden), das seiner inneren Struktur nach universal ist. Da eine auf äußerer Macht beruhende universale Durchsetzung der eigenen partikulären Lehre — selbst wenn dies heute noch möglich wäre — ausscheidet, ist man auf den Dialog verwiesen, der andere Religionen und Kulturen einbezieht.

Das Bemühen um einen solchen Dialog ist nicht neu und darüber hinaus gemeinsames ökumenisches Anliegen und Erbe:

„Seit alters her sehen es Christentum und Kirche als ihre ureigene Pflicht an, ethische Normen mit zu erschließen, die nicht allein gläubigen Christen, vielmehr jedem Menschen in ihrer Plausibilität einleuchten können und so einen breiten Konsens über die Grenzen der Weltanschauungen hinweg ermöglichen.“ (24,25)

In den einschlägigen ökumenischen Dokumenten wird gerade dieser Möglichkeit eines Dialogs zwischen Christen unterschiedlicher Konfession, zwischen Christen und Mitgliedern anderer Weltreligionen, zwischen Christen und Atheisten Aufmerksamkeit geschenkt. Zwangsläufig stellen sich hier Fragen, wo ein Dialog, der über die eigenen Grenzen hinausgehen muß, überhaupt ansetzen soll, aber auch nach der Bedeutsamkeit des Glaubens für die eigene Position.

Die Möglichkeit eines die Kirchengrenzen überschreitenden Dialogs ergeben sich vor allem aus gemeinmenschlichen Erfahrungen wie aus der allen Menschen eigenen Vernunft. Darüber besteht auch ein ökumenischer Konsens:

„Darüber hinaus wenden sich die Kirchen mit dieser gemeinsamen Erklärung an die Öffentlichkeit. Sie möchten zu einer Vertiefung der Diskussion über die Grundwerte beitragen, indem sie diese auf vorgegebene Grunddaten menschlicher Lebensführung zurückführen. Zugleich wollen sie aber auch zeigen, daß die in langer menschlicher Erfahrung bewährten Zehn Gebote sich in einem überraschend großen Ausmaß für eine konkrete Anwendung auf politische und gesellschaftliche Fragen der Gegenwart eignen.“ (13,8)

„Ob es um unverzichtbare Werte geht, entscheidet sich aber in letzter Begründung weder in einer bloß rationalen Beweisführung noch in der bloßen Reflexion geschichtlicher Abläufe und Vorgänge. Zu der eigentümlichen Gewißheit des Ethischen führen vielmehr Einsichten der sittlichen Vernunft und menschliche Grund Erfahrungen, die das rationale Bemühen um das Sollen und Wollen erst vernünftig und sachgemäß werden lassen.“ (13,16)¹³

Doch neben der Frage, wie ein solcher Dialog zwischen Kirche und Welt praktisch möglich ist, stellt sich die tiefergehende theologische Deutung des Dialogs im Kontext unserer Heilshoffnung und der Heilsgeschichte. Diese Frage ist keineswegs nur von akademischem Interesse, sondern zeitigt erhebliche praktische Folgen für christliche Weltgestaltung und -verantwortung.

Theologisch stellen sich zwei Fragen: Wie schätzen wir das Wirken Gottes außerhalb der Kirche ein? (1.23.1) Wann können wir das verborgene Wirken Gottes bei der Kooperation mit Nicht-Christen voraussetzen? (1.23.2)

¹³ Manche Christen befällt bei der Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft die Sorge, ihr Glaube würde zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, wenn nicht bestimmte sittliche Weisungen aus diesem und nur aus diesem begründbar wären. Die Gemeinsame Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot“ erinnert negativ daran, daß christlicher Glaube nicht in christlichem Ethos aufgeht (vgl. 13,18f). Die Gemeinsame Erklärung „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“ sieht die positive Bedeutung der christlichen Botschaft in ethischen Fragen sowohl für die „vertiefte Motivation des Handelnden“ wie auch „für die Findung des richtigen Weges“ - was aber nicht identisch ist mit der Unterstellung, der „richtige Weg“ könne nur von Christen und nur aus dem Glauben gefunden werden. (Vgl. 13,31)

1.23.1 Kirchliche Dokumente wenden sich an alle „Menschen guten Willens“. Hier lautet die Frage: Wie schätzen wir Christen das Wirken von Nicht-Christen theologisch, im Kontext der Heilsgeschichte ein? Können wir beispielsweise M. Ghandi — obwohl Nicht-Christ — von der Seligpreisung ausschließen: „Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5,9)? Sehen wir sein Wirken ermöglicht und getragen von der Gnade Christi und vom Beistand des Geistes? Dokumente vieler Kirchen richten sich an die „Menschen guten Willens“. Soll dies mehr als eine Floskel oder gar eine unerbetene Vereinnahmung sein, sind die theologischen Gründe zu nennen, die eine solche Anrede ermöglichen. Drei theologische Gründe finden sich in den Dokumenten:

1.23.11 Den ersten, schöpfungstheologischen Grund findet man bei Paulus. Er erfährt, daß „Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert wird“. Er folgert daraus: „Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab (Röm 2,14f). Hier liegt ein erster Ansatz für die Hoffnung, daß trotz aller Unterschiede eine dauernde, wenn auch nie unbedrohte Friedensordnung in dieser Weltzeit möglich ist.

Diesen Gedanken entfaltet GS: „Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. (Vgl. Röm 2,14-16)“ (11.1, Nr.16)

Die Gemeinsame Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot“ beendet die Einführung der zweiten Tafel des Dekalogs mit der Aussage: „Allen Menschen sind die Forderungen des Gesetzes ins Herz geschrieben; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab.“ (11.1, Nr.29)

1.23.12 Das zweite Argument ist pneumatologisch.

Petrus bezieht in seiner Pfingstpredigt die universale Ausgießung des Geistes auf „alles Fleisch“ (Apg 2,17). Der Geist weht, wo er will (vgl. Joh 3,8), und — wie Paulus den Athenern sagt — „keinem von uns ist er (Gott) fern“ (Apg 17,27). D.h. das Wirken des Geistes ist nicht auf den Binnenbereich der Kirche begrenzt.

In einer frühen Textfassung von GS hieß es: „Weil aber Christus für alle gestorben ist, dürfen wir auch glauben, daß der Geist allen die Möglichkeit gibt, auf eine Weise, die er kennt, sich diesem Geheimnis gleichzugestalten.“ (Zit. n. 21,351) Ratzinger hält diese Formulierung für „überraschend glücklich“, denn: „Damit war die Tatsache der universalen Heilsmöglichkeit herausgestellt, das Wie aber Gott überlassen und auf jede unnütze Untersuchung darüber, die zuletzt doch nichts klären kann, verzichtet.“

Diese Idee ist für die neuere christliche Soziallehre prägend. Und was Johannes

Paul II. in „Redemptor Hominis“ auf die nicht-christlichen Religionen bezieht, kann auch auf Nicht-Gläubige ausgedehnt werden:

„Geschieht es nicht manchmal, daß die starken religiösen Überzeugungen der Anhänger der nichtchristlichen Religionen — Überzeugungen, die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist — die Christen beschämen ...?“ (18.4, Nr.6)

1.23.13 Das soteriologische Argument bezieht sich auf die Gnade Christi.

In der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ (Lumen Gentium) drückt das Konzil diese theologische Beziehung so aus:

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ (11.2, Nr.16) Die Gnade Christi ist wie der Geist nicht gebunden an irdische Grenzen.

Unmittelbar nach dem christologischen und pneumatologischen Höhepunkt seiner Anthropologie greift GS diese Idee auf und gibt mit ihr die theologische Begründung für die Universalität menschlicher Würde:

„Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (11.1, Nr.22)

Stärker und eindeutiger noch als in LG liegt hier der Akzent nicht mehr auf dem menschlichen Bemühen, das sich in der Gewissenstreue zeigt, sondern es ist „Gott bzw. sein Heiliger Geist, der dem Menschen sein Heil ‚offere und ihn ‚consociat‘“ (21,353). Hier wird deutlich, wie eine christliche Anthropologie sich nicht in Phänomenologie oder Philosophie erschöpft, sondern aus dem Kern der Heilsbotschaft, aus der Geschichtsmächtigkeit Gottes selbst lebt.

Offensichtlich ist ein ähnliches Verständnis der Formel „an alle Menschen guten Willens“ auch zwischen den Konfessionen möglich:

„Das in Jesus Christus allen Menschen angebotene Heil wird in der Verkündigung der Kirche mitgeteilt und eröffnet den Glaubenden eine Hoffnung für die Zukunft aller Menschen und das Vertrauen darauf, daß dieses Heil die Herkunft alles Ge-

schaffenen einschließt, und darum nicht nur Bedeutung für die Christen selbst hat, sondern für alle Menschen: (13,180)

1.23.2 Die „Zeichen der Zeit“ bilden die notwendige Ergänzung der Rede von den Menschen guten Willens: Es sind Anzeichen für geschichtliches Handeln von Menschen guten Willens aus der Gnade Gottes.

Gerade weil das Heilshandeln Gottes in dieser Welt für uns letztlich unergründlich bleibt, ergeben sich für weltgestaltende Kooperation mit Nicht-Christen und Nicht-Glaubenden erhebliche Chancen und Aufgaben, wie auch Ungewißheiten.

Seit *Pacem in terris* (PT) verweisen kirchliche Dokumente auf die „Zeichen der Zeit“. Dahinter steht ein Anspruch, der mehr sein will als eine soziologische Analyse und auf mehr zielt als auf einen rein pragmatischen Konsens, um politische Aufgaben besser bewältigen zu können. Er versteht sich als ein grundsätzliches Hinhören auf das Wirken Gottes in unserer Zeit:

Dem Zweiten Vatikanischen Konzil ging es um „das Verhältnis der menschlichen Aufgaben zum Reich Gottes ... Es wäre das eine ‚erneuerte Sicht‘ der klassischen Lehre von der Standspflicht. Man würde sie im Zusammenhang mit zwei zentralen Wahrheiten sehen: Präsenz des Geistes in der Kirche, aber auch über die sichtbare Kirche hinaus, und Herrschaft Christi, mit dem Hauptgewicht auf der Auferstehung. Das alles sollte in die Eschatologie münden ... Alle waren sich jedoch darin einig, daß die Zeichen Gottes in den Ereignissen zu lesen seien; hier zeigt sich das biblische Verständnis von ‚Zeit‘, vom *kairos*.“ (11.4,266)

Nimmt man diese theologische Bedeutung der „Zeichen der Zeit“ beim Wort, drängt sich der Bezug zu zwei originär kirchlichen Aufgaben auf: Zum Auftrag, allen Völkern das Evangelium zu verkünden, und zum Auftrag verantwortlicher Weltgestaltung als Kooperation aus der Gnade Christi und dem Wirken des Geistes in der Geschichte. Beide Aufgaben durchdringen sich gegenseitig.

In der Praxis aber stellen sich Vorfragen: Wann liegen „Zeichen der Zeit“ in diesem Sinne vor und wann nicht? Wie läßt sich mit Nicht-Christen über das reden, was Christen aus ihrem Glauben als „Zeichen der Zeit“ deuten?

Drei Schritte sind folglich zu unterscheiden: Erstens muß kirchliche Lehre die jeweilige Zeit analysieren — nicht lehrend, sondern zur Kenntnis nehmend, phänomenologisch und empirisch. Das zur Kenntnis Genommene muß sie zweitens für sich selbst theologisch deuten und verstehen. Und drittens muß sie Ansatzpunkte für einen Dialog mit Nicht-Christen über diese Deutung finden.

Wie die kirchlichen Dokumente diesen Dreischritt vollziehen, wurde oben bereits bei der Anthropologie angedeutet. Hier sei der Dreischritt beispielhaft an zwei Dokumenten nachgezeichnet, an PT und GS:

1.23.21 Der Begriff „Zeichen der Zeit“ taucht in PT viermal in Überschriften auf. Doch die Auseinandersetzung mit diesen „Zeichen der Zeit“ zeigt sich auch an anderen Stellen der Enzyklika, wo der Begriff nicht explizit erscheint. Im folgenden sei ein Beispiel aus beiden Gruppen bedacht.

— Am Ende des ersten grundlegenden Teils über Anthropologie, Menschenwürde und Menschenrechte nimmt PT drei weltweite Entwicklungen zur Kenntnis: Das wachsende Bewußtsein ihrer Rechte in der Arbeiterschaft, bei den Frauen und bei den ehemals abhängigen Völkern.

Dann werden diese Entwicklungen aus der zuvor dargelegten eigenen Lehre heraus in zwei Schritten als „Zeichen“ gedeutet und zu weiterführenden Konsequenzen entwickelt:

„Und dies ist von größter Bedeutung und größtem Gewicht für die Entwicklung eines menschlichen Zusammenlebens nach den Prinzipien, die Wir erwähnt haben. Sofern in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte erwacht, muß in ihm auch notwendig das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen.“ (18.2, Nr.44)

..Wenn so das Grundgefüge der Beziehungen zwischen den Bürgern auf die Rechte und Pflichten abgestellt wird, entdecken die Menschen immer mehr die geistigen Werte, nämlich was Wahrheit, was Gerechtigkeit, was Liebe und was Freiheit ist. (18.2, Nr.45)

In einem dritten Schritt erfolgt dann die theologische Vertiefung:

"Doch nicht genug! Auf diesem Wege kommen die Menschen dazu, den wahren Gott als die Menschennatur überragendes persönliches Wesen besser zu erkennen. So halten sie schließlich die Beziehungen zu Gott für das Fundament ihres Lebens, das sie sowohl in ihrem Inneren leben als auch gemeinsam mit den übrigen Menschen gestalten."

Bereits hier kann man fragen, ob diese theologische "Vertiefung" nicht überflüssig, wenn nicht gar Proselytenmacherei ist. Was fügt sie zu verantwortlicher Weltgestaltung hinzu, was würde ohne sie fehlen? Sollicitudo rei socialis und die Gemeinsame Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot“ weisen auf eine auch politisch bedeutsame Veränderung hin, die durch den Glauben an Gott zu verantwortlicher Weltgestaltung hinzukommt: Der Glaube an Gott motiviert dazu, das als sittlich Erkannte auch in die Tat umzusetzen, und er schützt davor, angesichts von Fehlschlägen zu resignieren. Sodann sichert dieser Glaube jene Qualität, die eine sittliche Forderung von anderen Forderungen unterscheidet, nämlich ihren unbedingten Geltungsanspruch:

„Wenn die Begründung des menschlichen Ethos im Glauben völlig entfällt, können auch die Motive für die Beachtung der zweiten Tafel (des Dekalogs) schwächer werden. Wie die Geschichte zeigt, erleidet nicht zuletzt ihre unbedingte und universale Gültigkeit Schaden.“ (13,29)

„Im Rahmen solcher Überlegungen enthält die Entscheidung, sich auf den Weg zu machen oder den Weg fortzusetzen, vor allem einen moralischen Wert, den gläubige Männer und Frauen als von Gottes Willen gefordert anerkennen, dem einzigen wahren Fundament einer Ethik mit absoluter Verpflichtung.“ (18.5, Nr.38)

Wer weiß, daß der politische Gegner eine Forderung als sittliche Forderung vor Gott erfährt, darf eher auf dessen Vertragstreue und Verlässlichkeit hoffen — eine politisch überaus wichtige Gewißheit.

— PT beginnt mit dem Satz:

„Der Friede auf Erden, nach dem alle Menschen zu allen Zeiten sehnlichst verlangten, kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beobachtet wird.“ (18.2, Nr.1)

Der Hauptsatz ist ein Bekenntnissatz, der Relativsatz eine empirische Feststellung. Der Bekenntnissatz ist auf den ersten Blick nicht universal konsensfähig, für Atheisten sogar eine Zumutung.

Mit diesem Eingangssatz setzt sich die Enzyklika selbst unter Zwang. Sie muß den eigenen Glauben an Gottes Ordnung so ausdrücken, daß er einem universalen Friedensdialog nicht im Wege steht, sondern ihn befruchtet. Sonst könnte sogar der Konsens des Relativsatzes durch den Bezug auf Gott an friedenswirksamer Substanz verlieren. Es wird also interessieren, wie PT den partikulären christlichen Glauben sinnvoll und gewinnbringend in das Gespräch über den Weltfrieden einbringt.

Mit Verweis auf moderne Wissenschaft und Technik appelliert PT an die gemeinsame Erfahrung, „daß in den Lebewesen und in den Naturkräften eine wunderbare Ordnung herrscht“ (18.2, Nr.2). Dies wird breite Zustimmung finden.

Dann postuliert PT als umfassenden Konsens die Einsicht, „daß der Mensch gewürdigt wird, die Ordnung zu entdecken und geeignete Werkzeuge anzufer-tigen, um sich dieser Kräfte zu bemächtigen und sie zu seinem Nutzen zu gebrauchen“. D.h. Zugang zu dieser von Gott gesetzten Ordnung hat der Mensch nicht über einen geoffenbarten Ge- und Verbotskatalog, sondern er wurde vom Schöpfer gewürdigt, die „Ordnung zu entdecken“.

Dann wendet sich PT erstmals theologischen Erklärungen für diese allseits anerkannten Phänomene zu:

„Er schuf, so sagen Wir, aus dem Nichts die Gesamtheit der Dinge und verschwendete auf sie die Fülle seiner Weisheit und Güte.“ (18.2, Nr.3)

Mit Verweis auf Gen 1,26 wird dann die Vorzugsstellung des Menschen als Bild Gottes dargelegt: „... ausgestattet mit Verstand und Freiheit“. Die Größe des Menschen wird mit Ps 8,6f ausgedrückt.

Nun trifft PT wieder eine für ihr Thema entscheidende empirische Feststellung:

„Zu der vorzüglichen Ordnung des Universums steht nun aber die Unordnung unter den einzelnen wie unter den Völkern in krassem Widerspruch ...“ (18.2, Nr.4)

Dies mag bisweilen dem pessimistischen Verdacht Vorschub leisten, „wie wenn die Beziehungen, die sie untereinander verbinden, nur mit Gewalt geregelt werden könnten“.

Auch damit wird eine sehr generelle Erfahrung wiedergegeben, die PT nun wiederum theologisch aufgreift:

„Jedoch hat der Schöpfer der Welt die Ordnung ins Innere des Menschen eingeprägt; sein Gewissen tut sie ihm kund und befiehlt ihm unbedingt, sie einzuhalten.“ (18.2, Nr.5)

Und um die Eigenart menschlichen Ordnungszuganges zu unterstreichen, wird der Unterschied zu den Gesetzen dargestellt, „durch welche die vernunftlosen Kräfte und Elemente des Universums gelenkt werden“. (18.2, Nr.6)

Die göttliche Ordnung, deren gewissenhafte Beobachtung allein Garant des Friedens ist, besteht nicht in einem bis ins Detail ausgearbeiteten göttlichen Normenkodex. Christliche Soziallehre unterscheidet sich von nicht-christlichen Lehren nicht durch die Addition bzw. Subtraktion dieser oder jener Norm. Im Gegensatz zu antikem „Kosmosdenken“¹⁴, in dem Gott und Mensch ungeschieden als Teile in ein häufig divinisiertes Ordnungsgefüge eingingen, bringt der Schöpfungsglaube Gott und Mensch in eine andere Relation: Der Mensch wird in seiner Gottesbildlichkeit autonom, insofern Gott ihn an göttlicher Vernunft und göttlichem Wollen als dem Ursprung aller Ordnung hat teilhaben lassen, d.h. die Quelle des Gesetzes selbst in den Menschen eingeschöpft hat. Der von Gott in die so verstandene sittliche Autonomie¹⁵ gestellte Mensch rezipiert

¹⁴ Vgl. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 154.

¹⁵ Diese Autonomie steht in keinem Konkurrenzverhältnis zur Theonomie, gründet vielmehr gnadenhaft und ermöglichend in dieser. Sie steht insofern für eine Absage an ein anderes Autonomieverständnis, in dem der Mensch nur auf sich verworfen bleibt und geradezu an die Stelle des Schöpfers tritt — eine Autonomie, die biblisch mit dem „Seinwollen wie Gott ist“ und augustinisch mit der *superbia* identisch wäre. Nun könnte man das Wort „Autonomie“ sprachpolitisch meiden, um Mißverständnissen zu entgehen; dem steht das ebenso gewichtige sprachpolitische Argument entgegen, daß man Wörter nicht darum aufgeben muß, weil sie auch anderswo für ganz andere Begriffe stehen — sonst müßte man Kirche raten, angesichts

das Gesetz und den Willen Gottes (lex aeterna) nicht als von außen kommende Information, sondern er erkennt sie selbst, da er mit Vernunft und Gewissen an der göttlichen Vernunft und am göttlichen Willen Anteil erhalten hat.

Die universale Sehnsucht nach Frieden wird so zurückgebunden an eine Ordnung im Menschen, die unbedingt gilt, die ganz in die Verantwortung für den Frieden ruft und die in der christlichen Anthropologie eine erwägenswerte Erklärung findet.

Erst im Vertrauen auf diese Ordnung unter den Menschen, die in allen Menschen, Religionen und Kulturen am Werke ist, die schöpfungstheologisch grundgelegt und christologisch-pneumatologisch in einem uns unbekanntem Maß „erneuert“ ist, wird deskriptive Ethik normativ interessant. Dieses Vertrauen, als Geschöpfe und als Erlöste durch sittliche Vernunft mit allen Menschen verbunden zu sein, erlaubt Aussicht, daß eine politische Weltfriedensordnung möglich, wenigstens aber nicht von vornherein chancenlos, weil theologisch vermessen ist. Darum können kirchliche Dokumente gewisse Erfahrungen als „Zeichen der Zeit“, als realistische Chance deuten und zu entsprechenden Anstrengungen aufrufen.

1.23.22 In GS werden die „Zeichen der Zeit“ an zwei Stellen aufgenommen, einmal explizit und einmal der Sache nach. Beide Erwähnungen stehen an entscheidenden Stellen:

Die explizite Erwähnung steht in der Einführung: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages (d.h. das Werk Christi selbst weiterzuführen) obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. (11.1, Nr.4)

Hier nimmt das Konzil sich selbst und die Kirche in Pflicht: Kirche muß die Veränderungen in einer sich entwickelnden Welt zur Kenntnis nehmen und aus ihrem Glauben heraus deuten. In Nr. 5-10 werden dann solche als bedeutsam erachteten Veränderungen in der Welt behandelt.

— Die Verpflichtung der Kirche zum *aggiornamento* bleibt aber nicht an der Oberfläche einer Gegenüberstellung von „fortschrittlich“ und „konservativ“, sondern berührt Grundfragen der Theologie in ihrer gesamten Breite. Dies wird bei der impliziten Behandlung der Zeichen der Zeit deutlich:

der gängigen Trivialisierung von „Liebe“ etwa in Schlagertexten auch auf dieses Wort zu verzichten.

"Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes. in den Ereignissen. Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht. enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin." (11.1, Nr.11)

Um diesen, so leicht überlesenen Satz und Ansatz wurde auf dem Konzil lange gerungen:

„In diesem Artikel versucht die Konstitution, den theologischen Ort und die theologische Legitimierung für ihr eigenes Vorhaben — ein Gespräch der Kirche mit der heutigen Welt — deutlich zu machen ... Freilich mußte man auch hier wieder in der Debatte die Problematik einer zeitgemäßen Schriftanwendung erfahren, das Dilemma zwischen historischer Genauigkeit, die die Schrift ins Damalige entrückt und sie darin festhält, und der Überzeugung, daß sie auch vom Heutigen handelt und darin angeeignet werden kann ... Gerade mit dem Problem der Gegenwart des Christlichen aber hatte es der Text zu tun, und so spiegelte sich im Grunde in dem Streit um die Möglichkeit der Schriftzitate das tiefere Dilemma des Textes überhaupt und schließlich das Dilemma der Kirche in unserer Zeit: Gehört sie, indem sie sich auf das Zeugnis der Schrift bezieht, notwendig der Vergangenheit zu, oder kann sie, ohne sich selbst untreu zu werden, Kirche der Gegenwart sein?“ (21,3130)

Dies ist die theologische Grundfrage auch einer kirchlichen Soziallehre. Das Konzil jedenfalls hat sich neben dem schöpfungstheologischen und christologischen vor allem zu diesem „pneumatologischen und ‚kairologischen‘“ (Ratzinger) Ansatz entschieden, der dem gesamten „Volk Gottes“ die Suche nach einer theologischen Deutung seiner Weltsituation zur Aufgabe macht.

Andere Fragen schließen sich sofort an, etwa die nach der „Unterscheidung der Geister“:

„(Der Kirche) Gehorsam gegen den Herrn muß gerade auch Gehorsam gegen ihn als Pneuma, als Anruf im heute sein; er muß sich in der ‚Unterscheidung der Geister‘ vollziehen und sich auf das Wagnis einlassen, sich jederzeit dieser Unterscheidung zu stellen. Sie freilich ist vonnöten, damit nicht unversehens aus dem Augenblick des Heiligen Geistes die Augenblicklichkeit des Zeitgeistes wird, damit nicht unter dem Schein des Gehorsams gegenüber dem Pneuma sich die Unterwerfung unter das Diktat der Mode und der Abfall vom Herrn vollzieht. Damit wird die notwendige Verbindung von Heiligkeit und Aggiornamento sichtbar: als Eingehen auf den Kairos muß es zugleich Dia-krisis seiner Geister aus dem Stehen in einen Geist des Herrn sein. In diesem zweifach-einen Sinn ist es freilich kirchliche Aufgabe, notwendige pneumatologische Ergänzung zum christologischen Gehorsam.“ (21,314)

Der Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit zu erkennen und zu deuten, kann Kirche

nach GS nicht entfliehen. Ansatzpunkt ist wiederum die gemeinsame Erfahrung, Ziel ist ihre christliche Deutung:

„So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig. Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis ... Der Herr selbst aber ist gekommen, um den Menschen zu befreien und zu stärken, indem er ihn innerlich erneuerte und ‚den Fürsten dieser Welt‘ (Jo 12,31) hinauswarf, der ihn in der Knechtschaft der Sünde festhielt. Die Sünde mindert aber den Menschen selbst, weil sie ihn hindert, seine Erfüllung zu erlangen. Im Licht dieser Offenbarung finden zugleich die erhabene Berufung wie das tiefe Elend, die die Menschheit erfährt, ihre letzte Erklärung.“ (11.1, Nr.13)

„Die die Menschheit erfährt“ (quas homines experiuntur) belegt die gemeinsame Erfahrung. Für diese Erfahrung mag es manche Erklärungen geben, die auch nicht falsch sein müssen; im Glauben aber, so der Christ, findet sich dafür die „letzte Erklärung“. Sie gründet in der Glaubensgewißheit, daß Christus den „Fürsten dieser Welt“, der die Menschen in der Sünde zurückhielt (retinebat — bei der Endredaktion an die Stelle von retinet getreten), besiegt hat. In diesem Sieg gründen die Chancen, die ein Christ für humane Weltgestaltung sieht. Weltgestaltung setzt ein Wissen um den Zustand der Welt, um die Ursachen der Inhumanität, um die Chancen und Grenzen von Humanisierung wie um die bleibenden Hindernisse voraus. Insofern ist die christliche Vertiefung kein verzichtbarer Überbau, sondern eine Problematisierung, die sich aus dem Leistungsprofil verantwortlicher Weltgestaltung selbst ergibt. Und dies war dem Konzil bewußt:

„Daß dem Konzil der Zusammenhang zwischen menschlicher Existenzerfahrung und Botschaft des Glaubens wichtig ist, zeigt sich nochmals im letzten Satz ..., (der) feststellt, daß dieser Tatbestand, den uns zunächst einfach die Phänomenologie zuträgt, im Licht der Bibel ‚lesbar‘ und deutbar wird. Die Verbindung von Erfahrung und Glaube bzw. die Einsicht, daß der Glaube den Schlüssel zum Sinn unserer menschlichen Erfahrung bietet, stellt ja in der Tat die Voraussetzung für den Dialog zwischen Glaube und Unglaube dar: Nur wenn der Glaube die Erfahrung erhellt und sich als Antwort auf unsere Erfahrungen ausweisen läßt, kann das Gespräch über die Menschlichkeit des Menschen zu einem Gespräch über Gott und mit Gott führen.“ (21,322)

All dies gründet wiederum im Vertrauen auf den Geist Gottes, der in der gesamten Menschheit weht, und auf die Vernunft, die in allen Menschen, Religionen und Kulturen am Werke ist und zu gemeinsamen Erfahrungen führt. Darum besteht Aussicht, daß eine politische Weltfriedensordnung theoretisch möglich und politisch durchsetzbar, wenigstens aber nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

In summa: Die Rede von den „Menschen guten Willens“ ist mehr als der Ausdruck allgemeiner Philanthropie und Kooperationsbereitschaft, die _Zeichen der

Zeit" besagen mehr als irgendwelche irgendwie auffällige Veränderungen. Es handelt sich um theologisch gefüllte Begriffe. Sie berühren das Selbstverständnis der kirchlichen Soziallehre nach innen ebenso wie die Möglichkeit, von einer partikulären Lehre aus zu universalen Ordnungsentwürfen wie einer Weltfriedensordnung zu gelangen.

1.24 Die theologisch begründete Menschenwürde, die für alle „Menschen guten Willens" erkennbar ist, bildet dabei nicht nur die Grundlage der kirchlichen Soziallehre. Sie wird darüber hinaus noch in den Menschenrechten entfaltet und operationalisiert.

Menschenwürde und Menschenrechte sind eben keine Synonyme. Dies schon darum nicht, weil die immer tiefere Einsicht in die eigene Würde wie geänderte Umstände keinen Abschluß der Menschenrechtsentwicklung absehen lassen — die Menschenwürde ist jedoch immer schon präsent und unwandelbar. Dieser Versuch, die Menschenwürde in Menschenrechte zu entfalten, prägt die kirchliche Soziallehre seit geraumer Zeit.

1.24.1 Schon bei Pius XII. war das theologische Interesse an den vor allem in der UN-Deklaration definierten Menschenrechten und deren Weiterentwicklung deutlich. Für ihn stand dies in engem Zusammenhang mit dem Versuch, das tradierte Sicherheitssystem des „Gleichgewichts der Kräfte" durch ein „System kollektiver Sicherheit" zu überwinden, mit dem dann notwendigerweise die Bedeutung eines universal akzeptierten Völkerrechts und sanktionsmächtiger internationaler Institutionen einherging. Basis dieses, die kollektive Sicherheit tragenden Völkerrechtskonsenses sollte die universale Anerkennung der Menschenrechte sein, deren Respektierung durch internationale Organisationen erzwingbar werden mußte. Insofern ging bereits Pius XII. über seine Vorgänger, besonders Papst Leo

hinaus.
Leo XIII. hatte am 20.6.1888 in der Enzyklika „Libertas Praestantissimum" die Rede- und Pressefreiheit noch verurteilt:

„Die unbeschränkte ‚Rede- und Pressefreiheit‘ soll gleichfalls hier in Kürze besprochen werden. Daß eine solche normenlose, jedes Maß und alle Schranken überschreitende Freiheit keine Berechtigung hat, brauchen Wir wohl nicht zu sagen. Denn das Recht ist ein sittliches **Vermögen**; ... **die Behauptung (ist) absurd, das Recht stände unterschiedslos der Wahrheit und der Lüge, der guten Sitte und dem Laster zu. Was wahr ist, was gut ist, das hat ein Recht, in vernünftiger Freiheit in der Gesellschaft sich auszubreiten, um möglichst viele zu erfassen; dagegen werden lügenhafte Meinungen, die zu der schlimmsten Art von seelischer Pest zählen, und ebenso Laster, welche Sitten und Geist verderben, mit Recht von der Obrigkeit sorgfältig unterdrückt, damit sie nicht zum Schaden des Gemeinwesens**

um sich greifen. Es ist ganz in der Ordnung, daß die Autorität der Gesetze die Irrtümer eines ausschweifenden Geistes, die wahrhaftig eine Gewalttat gegen das unerfahrene Volk bedeuten, nicht weniger unterdrückt als ein durch offene Gewalt an Schwächeren verübtes Unrecht ... Bei einer schrankenlosen Rede- und Pressefreiheit bleibt nichts mehr heilig und unverletzt; nichts wird dann geschont, nicht einmal unsere obersten und sichersten natürlichen Prinzipien ... So wird allmählich die Wahrheit verdunkelt ..." (18.1,205)

Ähnlich behandelt Leo XIII. die „Lehr- und Forschungsfreiheit“:

„Da es keinem Zweifel unterliegen kann, daß nur die Wahrheit in den Geist eindringen soll, in welcher die mit Verstand begabten Wesen ihr höchstes Gut, ihr Ziel und ihre Vollendung finden, so soll auch der Unterricht nur Wahrheit verkünden, mag er sich nun an Ungebildete oder an Gelehrte wenden, um sie ersteren mitzuteilen, in den Zweitgenannten zu befestigen.“ (18.1,207)

Und Leo XIII. resümiert:

„So erhellt denn aus dem Gesagten, daß es keineswegs erlaubt ist, Gedanken-, Rede-, Lehr- und unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen und zu gewähren, als wären alle diese Freiheiten von Natur gegebene Rechte ... Jede Freiheit ist insofern als rechtmäßig zu erachten, als sie das sittlich Gute fördert, sonst niemals.“ (18.1,219)

Man ahnt, welche traditionellen Hemmnisse Pius XII. und dann auch Johannes XXIII. zu überwinden hatten, um die Menschenrechte so in den Vordergrund zu rücken, wie sie es taten.

A.-F. Utz¹⁶ versucht, die Differenz zu Leo XIII. unter der programmatischen Überschrift „Was heißt ‚Entwicklung‘ der päpstlichen Sozialdoktrin?“ aus den geänderten Umständen wie aus der unterschiedlichen Zielsetzung zu erklären. Gewiß war die Ablehnung der liberalistischen Menschenrechtskataloge durch die Kirche insofern begründet, als diese Menschenrechte eine verengte Anthropologie mittransportierten. Doch offensichtlich war dies nicht alles. Es hatte sich auch die

¹⁶ „Während es Leo XIII. in seinen staatsphilosophischen Enzykliken mehr darum ging, von der Ebene der obersten ethischen Prinzipien her den überragenden Ordnungswert der christlichen Staatslehre darzustellen, gibt sich Johannes XXIII. auf den Boden der soziologisch-politischen Wirklichkeit, auf welchem sich die verschiedenen politischen Kräfte gegenseitig auspielen und bestimmt auf dieser Ebene im Lichte der christlichen Staatslehre die Rechte, welche den einzelnen politischen Kräften zukommen. Ganz deutlich wird dieser Sachverhalt in der Frage der Meinungsfreiheit. Bei aller Anerkennung der Meinungs- und Pressefreiheit weist Leo XIII. überall auf die absoluten sittlichen Normen hin, durch welche diese Freiheit begrenzt ist. Johannes XXIII. betrachtet dagegen die bedeutende Funktion, welche die Meinungsfreiheit als Ordnungsmacht im Staate ausübt, er nimmt von der Irrtumsmöglichkeit der Autoritätsträger in unserer verwickelten modernen Gesellschaft und der verhängnisvollen Möglichkeit, die Gewalt zum plötzlichen Ruin der gesamten Welt zu mißbrauchen. Kenntnis. er muß daher als Funktionsregel aufstellen, der Bürger habe das Recht, der Wahrheit entsprechend über das, was im öffentlichen Leben vor sich geht, in Kenntnis gesetzt werden.“ (22,15t)

Sicht von Wahrheit und Mensch in der Kirche selbst entwickelt. Es war schon ein Wandel innerhalb der Kirche, die dann auf dem II. Vatikanischen Konzil in der Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit zu der einfachen Einsicht führte: Nicht die Wahrheit ist Rechtsträger, sondern der Mensch. So in seiner Würde als einziger Rechtsträger auf Erden ins Zentrum gerückt, werden Rechte wie Pflichten dieses Menschen mit innerer Logik zum zentralen Thema einer kirchlichen Soziallehre.

Pius XII. wurde 1939 Papst - nach langen Dienstjahren als Nuntius in Deutschland und als Kardinalstaatssekretär. In all seinen Funktionen sammelte er aus unmittelbarer Nähe Erfahrungen mit den modernen totalitären Systemen. Er wußte um den Mißbrauch der Staatsgewalt und um die Willkür der Staatsführungen auf Kosten der Menschen. Insofern unterschied sich seine Situation erheblich von der Leos XIII. Im Zusammenhang mit der Meinungsfreiheit urteilt Pius:

"Die Stimme der Bürger ersticken, sie auf ein erzwungenes Stillschweigen zurückdrängen, bedeutet in den Augen aller Christen ein Attentat auf das natürliche Recht des Menschen, eine Verletzung der Weltordnung, wie sie Gott eingerichtet hat." (23,2135)

In der Weihnachtsbotschaft 1942 tritt Pius XII. ein

„... für die Heilighaltung und Verwirklichung folgender grundlegender Persönlichkeitsrechte: das Recht auf Erhaltung und Entwicklung des körperlichen, geistigen und sittlichen Lebens, ganz besonders auf religiöse Erziehung und Bildung - das Recht zur privaten und öffentlichen Gottesverehrung, einschließlich der religiösen Liebestätigkeit - das grundsätzliche Recht auf Eheschließung und auf Erreichung des Ehezweckes, das Recht auf eheliches und häusliches Gemeinschaftsleben - das Recht zu arbeiten als notwendiges Mittel zur Aufrechterhaltung des Familienlebens - das Recht der freien Wahl des Lebensstandes, also auch des Priester- und Ordensstandes ..." (23,252)¹⁷

Nach A.-F. Utz¹⁸ war es schon immer ein Anliegen von Pius, die Menschenrechte um größerer Rechtssicherheit willen zu positivieren. Diese Positivierung nun geschah in der Charta der UN. Sie wurde von Pius verständlicherweise begrüßt und unterstützt.

17 Hier wird deutlich, wie Menschenrechtskataloge auch immer zeitgebunden sind, indem sie beispielsweise auf zeitgemäße Gefährdungen des Humanums reagieren - 1942 etwa die Frage nach der Ehefreiheit.

18 „Eine besondere Note erhält die Lehre von den Menschenrechten bei Pius XII. durch die Forderung einer positiv-rechtlichen Fixierung dieser Rechte, wodurch dem einzelnen die Rechtssicherheit garantiert werden soll. Pius XII. spricht sogar von dem ‚unveräußerlichen Recht des Menschen auf Rechtssicherheit‘: ‚Aus der gongesetzten Rechtsordnung ergibt sich das unveräußerliche Recht des Menschen auf Rechtssicherheit und damit auf einen greifbaren Rechtsbereich. der gegen jeden Angriff der Willkür geschützt ist‘ (U-G 261; der Text wird in PT übernommen).“ (22,580)

So bereitete Pius XII. im Grunde die starke Akzentuierung des Topos „Menschenrechte“ vor, wie wir sie bei Johannes XXIII. und im II. Vaticanum finden.

1.24.2 In der Menschenrechtsfrage stellt sich Johannes XXIII. mit PT in die Tradition von Pius XII. Er knüpft ausdrücklich an dessen Weihnachtsbotschaft 1942 an (vgl. 18.2, Nr.10). Wie Pius begrüßt er die Gründung der Vereinten Nationen und die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“. In ihnen sieht er „Zeichen der Zeit“ (vgl. 18.2, Nr.142-145). Gewiß gibt es auch gegen die Menschenrechtsdeklaration manche Einwände, doch

„... diese Erklärung (ist) gleichsam als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten. Denn durch sie wird die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen. den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben. ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Darüber hinaus werden noch andere Rechte ausgesprochen, die mit den erwähnten in Zusammenhang stehen.“ (18.2, Nr.144)

So gehören Rechte und Pflichten zusammen, beide aber in ihrer innersten Verbundenheit mit der Würde des Menschen. Dazu kommt deren politische Bedeutung. Der Papst erwartet bald jene Zeit, in der die UN

„... die Rechte der menschlichen Person wirksam schützen kann; Rechte, die deswegen allgemein, unverletzlich und unveränderlich sind, weil sie unmittelbar aus der Würde der menschlichen Person entspringen. Und das um so mehr, weil die Menschen gegenwärtig in ihrer Nation mehr an der Gestaltung des öffentlichen Lebens teilhaben, mit lebhafterem Interesse die Anliegen aller Völker ununterbrochen verfolgen und sich immer mehr bewußt sind, daß sie als lebendige Glieder zur allgemeinen Menschheitsfamilie gehören.“ (18.2, Nr.145)

Für die grundlegende Sicht der Menschenrechte und deren Entfaltung aus der Würde des Menschen steht der erste Teil von PT: „Die Ordnung unter den Menschen“ (18.2, Nr.8-45).

Diese Ordnung wird einmal nach der Vernunft, zum anderen nach dem Glauben entfaltet:

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden ...“ (18.2, Nr.9)

„Wenn wir die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungsweisen betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen. Denn die Menschen sind

ja durch das Blut Jesu Christi erlöst, durch die himmlische Gnade Kinder und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt." (18.2, Nr.10)

Inhalt und Begründung werden so getrennt. Das Christliche wird als ein Modus der Begründung eingeführt, von dem wir Christen glauben, daß er von höherer Qualität ist; inhaltlicher Konsens über die Menschenrechte ist möglich, auch wenn die Begründungen divergieren. Dieser Konsens aber ist kein zufälliger, sondern auch als Vernunfturteil gut und verlässlich begründet sowie für Christen einsichtig und nachvollziehbar.

In Nr. 11-27 wird dann ein Menschenrechtskatalog entwickelt, der durch einige Eigenheiten auffällt: Er ist der Menschenrechtsdeklaration der UN sehr nahe; er bezieht die Rechte nicht nur auf den politischen Freiraum des Individuums gegenüber dem Staat, sondern besteht auch aus „moralischen und kulturellen Rechten“, ökonomischen (18.2, Nr.18-22) und Teilhaberechten:

„Dazu kommt, daß mit der Würde der menschlichen Person das Recht verknüpft ist, am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen und zum Gemeinwohl beizutragen. Dazu sagte Unser Vorgänger Pius XII.: ‚Weit entfernt, nur Gegenstand und gleichsam ein passives Element des sozialen Lebens zu sein, ist und muß er vielmehr dessen Träger, Grundlage und Ziel sein‘ (Weihnachtsbotschaft 1944, UG 3472).“ (18.2, Nr.26)

In Nr. 28-45 werden den Rechten Pflichten hinzugefügt, die in verschiedener Form mit den Rechten, vor allem den Rechten anderer zusammenhängen. Schon auf einer sehr grundsätzlichen Ebene wird somit deutlich, wie sich Rechte und Pflichten gegenseitig bedingen:

„... das Recht, frei nach der Wahrheit zu forschen. (hängt) mit der Pflicht (zusammen), immer tiefer und weiter nach der Wahrheit zu suchen.“ (18.2, Nr.29)

„Daraus folgt auch, daß in der menschlichen Gemeinschaft dem natürlichen Recht des einen eine Pflicht der anderen entspricht: die Pflicht nämlich, jenes Recht anzuerkennen und zu achten.“ (18.2, Nr.30)

Unter den Pastoralen Weisungen im 5. Teil wird die „Pflicht, am öffentlichen Leben teilzunehmen“ (18.2, Nr.146) an erster Stelle genannt: „Nochmals ermahnen Wir Unsere Söhne, sie möchten sich für die Wahrnehmung der öffentlichen Aufgaben bereitwillig zur Verfügung stellen und mitwirken, das Wohl der gesamten Menschheit und des eigenen Staates zu fördern.“

Nr. 35-36 faßt dann das ganze Kapitel nochmals thematisch zusammen: „Zusammenleben in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.“¹⁹ Es sind jene Werte

¹⁹ Diese Begrifflichkeit wird von GS zur Bestimmung des notwendigen politischen Entwicklungsprozesses in dynamischer Form aufgegriffen und prägt fortan die kirchliche Soziallehre:

und Tugenden, die — wie oben am Beispiel von GS dargestellt (vgl. 1.22.3) und nun nochmals in anderer Form — den Kern der christlichen Anthropologie ausmachen. Diese vier Grundbegriffe werden dann auf allen sozialen Analyseebenen immer wieder zum Prüfkriterium für Frieden gemacht: Die Beziehungen zwischen den Menschen und der Staatsgewalt im eigenen Gemeinwesen, aber auch die zwischen politischen Gemeinschaften bis hin zur „Völkergemeinschaft“ sind — sollen sie dem Frieden dienen und in Frieden gelingen — an diesen Grundwerten zu orientieren.

Mit Nr. 37-38 („Gott, das Fundament der sittlichen Ordnung“) endet die thematische Entfaltung dieses ersten und grundlegenden Teils von PT. Die vier „Prinzipien“ werden in geraffter Form wiederholt:

„Die Ordnung jedoch, die im menschlichen Zusammenleben waltet, ist ganz geistiger Art: auf der Wahrheit aufruhend, ist sie nach den Geboten der Gerechtigkeit zu verwirklichen; sie verlangt, durch gegenseitige Liebe beseelt und zur Vollendung geführt zu werden; schließlich ist sie in ungeschmälerter Freiheit zu einer täglich menschenwürdigeren Harmonie zu gestalten.“

Dann stellt sich die Frage nach dem Ursprung dieser Ordnung

Er liegt in Gott: Gott, „die erste Wahrheit aller Dinge und das höchste Gut“, ist zugleich „die erhabene Quelle, aus der die menschliche Gemeinschaft allein wahrhaft Leben schöpfen kann“. Diese Glaubensaussage wird mit Hilfe eines Thomas-Zitats, einer Vernunftethik, der dieselben Inhalte plausibel sind, nähergebracht: Daß die menschliche Vernunft Richtschnur sittlichen Handelns ist, ist mehr als ein schieres Faktum und verlangt danach, nochmals vertieft und in seinen Bedingungen erkannt zu werden: Unsere Sittlichkeit und unsere Vernunft schöpfen aus dem ewigen Gesetz, welches die göttliche Vernunft ist ... Daraus folgt klar, daß die Gutheit des menschlichen Willens viel mehr vom ewigen Gesetz abhängt als von der menschlichen Vernunft' (Summa theol. I/II, q.19, a.4; vgl. a.9).“

Der Zusammenhang Liebesgebot-Menschenwürde-Menschenrechte jedenfalls ist für die kirchliche Soziallehre prägend:

„Das Hauptgebot der Liebe führt zur vollen Anerkennung der Würde jedes einzelnen Menschen, weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Aus dieser Würde leiten sich natürliche Rechte und Pflichten ab. Im Licht der Ebenbildlichkeit mit Gott zeigt sich die Freiheit als wesentliches Vorrecht der menschlichen Person in ihrer ganzen Tiefe. Die Personen sind die aktiven und verantwortlichen Subjekte des sozialen Lebens.“ (16, Nr.73)

„Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden. Um dies zu verwirklichen, sind Gesinnungswandel und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft selbst notwendig.“ (11.1, Nr.26)

1.25 In der Anthropologie liegen zugleich die entscheidenden Maßstäbe politischer Ordnungen. Die Rede von den politischen Ordnungen knüpft bei der Anthropologie an und zwar in deren gesamter Breite: Bei der Sozialnatur und gleichen Würde der Menschen, bei der Pflicht zur Weltgestaltung wie bei den Grundforderungen nach „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“.

Von der Anthropologie her werden Fragen nach der Begründung und Funktion staatlicher Autorität oder nach den menschengerechten Implikationen des Gemeinwohls gestellt und Antworten auf politische Ordnungen hin entwickelt — sei es als Anregung oder Warnung, als Gebot oder Verbot.

Anthropologie bleibt so Grundlage der Politik. Darum muß eine Brücke zwischen Anthropologie und Politik geschlagen werden:

„Es bestehen zwischen den Nationen gegenseitige Rechte und Pflichten. Deshalb sollen auch ihre Beziehungen von der Norm der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der tatkräftigen Solidarität und der Freiheit bestimmt werden. Das gleiche natürliche Sittengesetz, das die Lebensordnung unter den einzelnen Bürgern regelt, soll auch die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Staaten leiten.“ (18.2, Nr.80)

Wie aber wird dies begründet? Erstens aus der Einsicht, daß Politiker Menschen sind und durch Politik nicht ihre Würde verlieren dürfen. Zweitens aus der inneren Struktur der „bürgerlichen Gemeinschaft“, die einer leitenden Autorität bedarf, die ihrerseits aber durch Immoralität ihre Legitimation verlieren müßte:

.. wenn man bedenkt, daß die Staatslenker keineswegs ihre natürliche Würde einbüßen können, wenn sie so im Namen und für die Interessen ihrer Gemeinschaft arbeiten ...“ (18.2, Nr.81)

„Im übrigen ist es ganz undenkbar, daß Menschen gezwungen sein sollten, ihr Menschsein aufzugeben, weil sie mit der Leitung des Staates beauftragt sind.“ (18.2, Nr.82)

„Es folgt auch schon aus der moralischen Ordnung selbst, daß die bürgerliche Gemeinschaft der Menschen einer Autorität bedarf, durch die sie geleitet wird, und daß die Autorität nicht gegen ebendiese Ordnung ausgespielt werden kann; sonst würde sie sofort hinfällig werden, da ihr das Fundament entzogen wäre.“ (18.2, Nr.83)

Diese Verpflichtung der politischen Führung auf Wahrheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit gilt auch für den zwischenstaatlichen Bereich:

„Auch hinsichtlich der Regelung der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Staaten muß die Autorität für die Förderung des Gemeinwohls aller eintreten, da sie doch in erster Linie zu diesem Zweck eingesetzt ist.“ (18.2, Nr.84)

Insofern stellen sich auch in der Politik **immer** wieder diese vier Fragen, deren

letzte Einheit und deren inneren Zusammenhang eine christliche Anthropologie zu bezeugen hat. Auch politische Einzelfragen wie die nach Frieden dürfen nicht aus diesem umfassenderen Kontext isoliert werden: Frieden hat es aus seiner inneren Struktur heraus mit der Gerechtigkeit zu tun, die Friedensfrage ist immer auch eine Wahrheitsfrage.²⁰

1.3 Methodisches

Christliche Ethik steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, d.h. Bedingung christlicher Weltgestaltung ist das gläubige Bewußtsein, daß Sünde und Gnade in dieser Weltzeit kohabitieren. Dies hat Auswirkungen auf die Möglichkeit menschlicher Weltverantwortung und Weltgestaltung — praktische und theoretische.

Praktisch ist in der Welt, wie sie ist, auch der Christ nicht in der Lage, stets werteverwirklichend zu handeln. (1.31)

Theoretisch stellen sich Probleme bei der sittlichen Urteilsbildung selbst innerhalb derselben Kirche. Sie haben nicht zuletzt darin ihren guten Grund, daß in konkreten sittlichen Urteilen theologische Analyse und Sachanalyse eng ineinander verwoben sind. Wenn dann konkrete sittliche Urteile in komplexen und schwierigen Sachverhalten zu fällen sind, wird auch unter einsichtigen und verantwortlichen Beurteilern häufig Dissens in der Sachanalyse und darum im sittlichen Urteil selbst bestehen. (1.32)

1.31 Die bedeutsame Unterscheidung zwischen „Übel“ und „Sünde“ muß hier wenigstens angedeutet werden.

Wäre das biblische Ethos oder eine seiner heutigen theologischen und kirchlichen Entfaltungen in der Lage, alle konkret anfallenden Handlungsentscheidungen normativ eindeutig zu lösen, bedürfte es keiner Ethik. Eine solche Eindeutigkeit läge vor, wenn wir in jeder Entscheidungssituation einer und nur einer Norm verpflichtet wären, oder wenn das Ethos selbst für alle auftretenden Normenkonflikte bereits ausgearbeitete Lösungen bereitstellte. Dies aber ist nicht der Fall, und das ist gut so.

Das Neue Testament berichtet von unterschiedlichen Typen von Normenkonflikten:

²⁰Diese Einheit von Friedens- und Wahrheitsfrage ist ein Schwerpunkt der „Botschaft der Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas.“ (20)

— Beim „Abreißen der Ähren am Sabbat“ (Mt 12,1-8, Mk 2,23-28, Lk 6,1-5) stehen ein Recht (den Hunger zu bekämpfen) und eine Verbotsnorm (Sabbatruhe) miteinander im Konflikt. Jesus verweist zunächst nach Art eines Autoritätsarguments auf vergleichbare Probleme und deren Lösungen im Alten Testament. Dann begründet er das Tun seiner Jünger inhaltlich. Bei Mt heißt es: „Wenn ihr begriffen hättet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer, dann hättet ihr nicht Unschuldige verurteilt; denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.“ Könnte man hier noch glauben, Jesus löse den Konflikt kraft einer nur ihm zukommenden Autorität, so wird der Kern der Begründung bei Mk noch deutlicher: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.“ D.h. die Lösung dieses Konfliktes ergibt sich konsequent („deshalb“) aus dem absoluten Vorrang der „Barmherzigkeit“ zu den Menschen.

Auf Mk 2,27 bezieht sich auch GS: „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Person orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt. So deutete der Herr selbst es an, als er sagte, der Sabbat sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (11.1, Nr.26)

Bei der „Heilung eines Mannes am Sabbat“ (Mt 12,9-14, Mk 3,1-6, Lk 6,6—11) befinden sich ein Gebot und ein Verbot in Konflikt. Bei Lk wird der Konflikt am deutlichsten dargestellt: „Ich frage euch: Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zugrunde gehen zu lassen?“ Das Übertreten des Sabbatgebotes ist erlaubt, wenn man ansonsten ein Leben, das man retten könnte, zugrunde gehen ließe. Dies ist derart einsichtig, daß nur ein „verstocktes Herz“ zu einem anderen Urteil kommen kann; „Und er sah sie der Reihe nach an, voll Zorn und Trauer über ihr verstocktes Herz ...“ (Mk 3,5)

Diese im Grunde normativ-ethische Argumentation Jesu bekennt sich zur begründeten Normübertretung, ohne den Sollensanspruch des übertretenen Gebotes zu leugnen. Im Gegenteil: „Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich.“ (Mt 5,19) Die Sabbatverletzung bleibt angesichts des Gesetzes ein „Übel“, sie ist aber nicht nur erlaubt, sondern sittliche Pflicht, wenn ansonsten der Sinn des Gesetzes nicht erfüllt würde: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.“ (Mt 5,17) Es ist nur auf den ersten Blick paradox, daß die „Erfüllung“ des Gesetzes Grund für eine Gesetzesübertretung sein kann: Jede Norm und jedes Gesetz stehen in einem größeren Sinnzusammenhang. Darum ist grundsätzlich zu prüfen, ob nicht durch normkonformes Handeln der grundlegende Sinn dieser Norm verfehlt wird.

Und das Neue Testament läßt keinen Zweifel, worin der Sinn aller Gebote liegt, d.h. wonach letztlich alle Normenkonflikte des Alltag von Christen gelöst werden sollen.

— Die Bergpredigt mündet in der Goldenen Regel: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen" (Mt 7,12). Dort und nur dort fügt Mt in der Bergpredigt den Zusatz bei: „Darin besteht das Gesetz und die Propheten."

Auf die Frage nach dem „wichtigsten Gebot" ergeht die Antwort: Gottesliebe und — „ebenso wichtig" — Nächstenliebe, bei Mt wiederum mit dem Zusatz: „An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten" (Mt 22,40). Bei Mk heißt es: „Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden" (Mk 12,31b). Bei Lk ist die Erfüllung dieses Doppelgebotes die Bedingung zum Eintritt in das „ewige Leben": „Handle danach, und du wirst leben." (Lk 10,28)

Dies entspricht auch paulinischer Lehre: „Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefaßt: Du sollt deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" (Gal 5,14)

Goldene Regel und Nächstenliebe aber können nicht nochmals in Konflikt geraten: Sie unterscheiden sich nicht im Inhalt, lediglich in der Form. „Sünde" ist darum eine Handlung, die — gleich ob gegenüber subalternen Normen normkonform oder begründeterweise normwidrig — diesem letzten Sinn aller Normen widerspricht. Dennoch bleibt die Übertretung jeder sittlichen Norm ein sittlich bedeutsames Übel.

Diese Unterscheidung von „Übel" und „Sünde" ist für die Ethik grundlegend:

In einem Normenkonflikt können wir ex definitione nicht allen Normen, die uns in Anspruch nehmen, gerecht werden. Die Übertretung jeder Norm aber ist ein „Übel", die Übertretung jeder sittlichen Norm ist ein „sittlich bedeutsames Übel". Handlungen, die solche Übel bewirken, können wir nicht immer vermeiden, da wir in Situationen handeln müssen, in denen jedes Handeln — jedes Tun wie jedes Unterlassen — ein Übel bewirkt.

Davon deutlich abzuheben ist jedoch eine Sünde: Wer einen Normenkonflikt nach Maßgabe der Goldenen Regel und der Nächstenliebe löst, begeht keine Sünde, da er so handelt, wie es im Rahmen seiner Möglichkeiten dem „Grund" aller sittlichen Forderungen entspricht. Der Begriff „Sünde" findet nur dort eine zutreffende Verwendung, wo einer sittlichen Norm grundlos oder unbegründeterweise zuwidergehandelt wird oder wo ein Normenkonflikt nicht nach dem tiefsten Rationale des biblischen Ethos gelöst wird.

Die Unterscheidung zwischen „Übel“ und „Sünde“ betrifft gerade die Friedensethik unmittelbar und mit überaus praktischen Konsequenzen.

Eine entscheidende Konsequenz sei am Beispiel einer sittlichen Bewertung der nuklearen Abschreckung dargestellt: Die kirchliche Friedenslehre nennt eine Vielzahl von Gründen, die gegen die Abschreckung sprechen. Sie werden weiter unter i.e. aufgezählt. Entscheidend ist, ob die Abschreckung daraufhin als ein sittlich bedeutsames „Übel“ bezeichnet wird oder als „Sünde“. Falls die Abschreckung ein Übel darstellt, kann und muß man fordern, daß sie unter Nutzung aller Möglichkeiten und so schnell wie möglich überwunden wird. Ist Abschreckung aber „Sünde“, „sittlich verwerflich“, „unsittlich“, so muß sie sofort und auch einseitig unterlassen werden. Denn wenn eine sittlich verwerfliche Handlung noch eine Zeit lang erlaubt würde, um überwunden zu werden, müßte es für diese Erlaubnis Gründe geben. Es müßten Gründe sein, die erlaubten, was zuvor als sittlich verwerflich verurteilt wurde. Sie müßten auf einer tieferen als auf sittlicher Geltung beruhen. Sittliche Urteile aber — darüber dürfte unter Ethikern Konsens bestehen — gelten „unbedingt“. Sittlichkeit ist heilsentscheidend. Wer — um im Beispiel zu bleiben — die nukleare Abschreckung als unsittlich verwirft und zugleich nur zu ihrer schnellstmöglichen Überwindung, nicht aber zu ihrer Unterlassung aufruft, unterläuft Sittlichkeit an einer entscheidenden Stelle: Er trägt mit dazu bei, daß sittliche Urteile zu bedingten Urteilen werden, daß Gründe etwa politischer Opportunität gegenüber sittlichen Urteilen dominant werden.

Darum ist es schwer zu verstehen, daß selbst in manchen teilkirchlichen Texten die sittliche Verwerfung dieser Abschreckung mit der für eine „Überwindung“ nötigen Akzeptanz verbunden wird. Eine Handlung zugleich sittlich verwerfen und weiter erlauben, ist widersprüchlich. Daß Abschreckung ein Übel ist, daß sie nur unter sehr engen Bedingungen sittlich toleriert werden kann — all das steht außer Frage. Doch wenn sie moralisch verwerflich wäre, müßte ein verantwortlich Handelnder sie *hic et nunc*, notfalls auch einseitig unterlassen. Die Folgen dieser Unterlassung müßten zuvor bei der Bildung des sittlichen Verwerfungsurteils berücksichtigt werden und dabei das geringere Übel ausmachen.

Übel zu bewirken und Normen zu verletzen kann sittlich erlaubt sein, zu sündigen ist *per definitionem* unsittlich. Diese Differenz drückt sich in den kirchlichen Texten der Sache nach immer wieder deutlich aus. Dies geschieht in verschiedenster Form: Einmal werden die einer Entscheidungssituation immanenten Chancen und Risiken benannt (z.B. 12,53); es werden „Antinomien“ aufgezeigt (z.B. 12,56), die Risiken beinhalten, denen wir bei unseren Entscheidungen nicht entkommen können; es werden „Gefahren“ angezeigt, denen wir uns bei unseren Entscheidungen aussetzen (z.B. 12,49). Doch diese Aufzählung von Risiken, drohenden Übeln und Gefahren muß methodisch streng getrennt werden von einer sittlichen Verwerfung.

1.32 Zu unterscheiden ist weiterhin zwischen der „quaestio iuris“ und der „quaestio facti“.

In der kirchlichen Soziallehre kommen Glaube und Erfahrung, sittliche Maßstäbe und empirische Information über eine sich ständig wechselnde Wirklichkeit immer wieder neu zusammen:

„Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen, wie sie im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe und der Gerechtigkeit zusammengefaßt sind, mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der Humanwissenschaften bediente, bildete sich so etwas wie eine Lehre, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft und die fach-technischen Gesichtspunkte der Probleme berücksichtigt, aber immer nur, um sie in moralischer Hinsicht zu beurteilen. Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen. Erfahrungen und Kompetenzen.“ (16,39)

Wer die Wirklichkeit verändern will, muß sie zur Kenntnis nehmen:

„Es genügt nicht, vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geist des Evangeliums zu beleben.“ (18.2, Nr.147)

Erforderlich sind Sachwissen und Orientierungswissen. Dies wird mit ausdrücklichem Bezug auf die „Grundsätze“ Wahrheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit folgendermaßen ausgedrückt:

„Sollen die Menschen zur Verwirklichung dieser Grundsätze gelangen, so müssen sie sich sorgfältig bemühen, die jeder Sache dieser Welt eigentümlichen Gesetze und Normen zu beachten ...“ (18.2, Nr.150)

Weder genügt die Kenntnis der Grundsätze oder Maßstäbe, d.h. die Antwort auf die quaestio iuris; noch genügt Sachkenntnis, d.h. Wissen um die quaestio facti. Wer nur über Maßstäbe verfügt, wird sie nicht zu verwirklichen vermögen. Wer nur Faktenwissen besitzt, wird es nicht „in eine Einheit mit den höheren inneren Werten bringen“. Ein sittliches Urteil verlangt die sachgerechte Anwendung der richtigen Grundsätze, um zu bewirken, was der personalen Würde der Handelnden und der vom Handeln Betroffenen entspricht.

Selbst wenn bezüglich der Maßstäbe Übereinstimmung herrscht, können sittliche Urteile weit divergieren. Dies liegt in der Ungesicherheit und Irrtumsanfälligkeit empirischer Analysen begründet, vor allem wenn sie Folgen prognostizieren müssen. Divergenzen bei der Sachanalyse können so bis zu einander widersprechen-

den sittlichen Urteilen führen. Solche Widersprüche gibt es auch innerhalb der Kirche — und es stünde schlecht um die Freiheit des Urteils in der Kirche, wenn es sie nicht gäbe.

Unterschiedliche Einschätzungen lassen sich ertragen, wenn sie als „Klugheitsurteile“²¹ vorliegen und dem Urteilenden selbst in ihrer Bedingtheit und Irrtumsanfälligkeit bewußt sind. Eine entscheidende Zuspitzung aber besteht darin, daß sie dennoch sittliche Urteile sein können. So kommt es auch in derselben Kirche dazu, daß sich gegenseitig ausschließende sittliche Urteile aufeinanderprallen, d.h. Urteile, zu denen sich der Urteilende im Gewissen und unbedingt, um den Preis seines Heiles und seiner sittlichen Identität bekennt. Die Pointe liegt darin, daß der Urteilende sein sittliches Urteil generalisieren muß; er muß unterstellen, daß ceteris paribus jeder Urteilende zu seinem Ergebnis gelangt, da er es für gut begründet halten muß. Zugleich aber muß er mit anderen Urteilenden — in Gesellschaft, Staat, Kirche — zusammenbleiben, zu ihnen Stellung beziehen und mit ihnen handeln. GS widmet sich diesem Problem in großer Ausführlichkeit:

Einstieg ist zunächst eine Zuständigkeitsregelung: „Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten.“ (11.1, Nr.43) Dazu dann die Forderung nach Sachkompetenz: „... so sollen (die Laien) nicht nur die jedem einzelnen Bereich eigenen Gesetze beobachten, sondern sich zugleich um gutes fachliches Wissen und Können in den einzelnen Sachgebieten bemühen.“

Zur Sachkompetenz muß Gewissensbildung hinzukommen: „In Anerkennung der Forderungen des Glaubens und in seiner Kraft sollen sie, wo es geboten ist, mit Entschlossenheit Neues planen und ausführen. Aufgabe ihres dazu von vornherein richtig geschulten Gewissens ist es, das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen.“ Hier liegt dann auch der Schwerpunkt für die Zuständigkeit kirchlicher Amtsträger: „Die Bischöfe aber, denen das Amt, die Kirche Gottes zu leiten, anvertraut ist, sollen mit ihren Priestern die Botschaft Christi so verkündigen, daß alle irdischen Tätigkeiten der Gläubigen von dem Licht des Evangeliums erhellt werden.“

Als Konsequenz ergibt sich: „(Die Laien) mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten.“

²¹ Diese Kategorie spielt im US-amerikanischen Pastoralbrief eine wichtige Rolle. wie weiter unten dargelegt wird.

So impliziert gewissenhaftes Handeln zugleich Gewissensbildung bzgl. der je anstehenden quaestio iuris und Sachkompetenz bzgl. der je anstehenden quaestio facti:

„Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr. Die Christen sollen vielmehr froh sein, in der Nachfolge Christi, der als Handwerker gearbeitet hat, ihre ganze irdische Arbeit so leisten zu können, daß sie ihre menschlichen, häuslichen, beruflichen, wissenschaftlichen oder technischen Anstrengungen mit den religiösen Werten zu einer lebendigen Synthese verbinden; wenn diese Werte nämlich die letzte Sinngebung bestimmen, wird alles auf Gottes Ehre hingeordnet“. So wird zugleich die Gefahr einer fahrlässigen oder inkompetenten sittlichen Urteilsbildung deutlich.

Doch das Problem divergierender sittlicher Urteile auch in der Kirche besteht weiter. GS beschreibt es und bewertet es eher positiv:

„Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge (den Laien) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen.“

Wenn es um Maßstäbe geht, wird in einer Kirche kein Dissens bestehen; falls doch, muß er gelöst werden. Anders bei „einer bestimmten Lösung in einer konkreten Situation“. Dann kann es „bei gleicher Gewissenhaftigkeit“ der Urteilenden zu einander widersprechenden Urteilen kommen. Daß es sich hier um sittliche Urteile handelt, ist eindeutig. Auf diese Fälle bezieht sich nun GS:

„Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen.“

Derartige Konflikte muß eine Kirche aushalten und im Wissen um die eigene Irrtumsanfälligkeit, im Wissen um den Wert von Streit und Dialog als Weg zur Wahrheit nutzen:

„Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.“

Nur wenn Auseinandersetzung in der Kirche die Einheit nicht gefährdet, kann die Kirche für die menschliche Gemeinschaft jene Hilfe bringen, die in GS an hervorragender Stelle beschrieben wird:

„Die Einheit der menschlichen Familie wird durch die Einheit der Familie der Kinder Gottes, die in Christus begründet ist, in vieler Hinsicht gestärkt und erfüllt.“ (11.1, Nr.42)

"Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt. Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden ... Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe." (11.1, Nr.92)

Dieser „Dienst der Vermittlung und Versöhnung" wird auch im ökumenischen Dialog als Aufgabe und Chance kirchlicher Auseinandersetzung in schwierigen Fragen gesehen:

„Als Verkündiger des Glaubens können sie zur Versachlichung und Vertiefung der Diskussion beitragen, weil sie die gewiß ernsten Sachprobleme um Rohstoffe und Energie, Umwelt und Bevölkerungswachstum nicht voreingenommen und konfrontativ nach Art der Ideologen behandeln, sie auch nicht skeptisch und resigniert auf sich beruhen lassen, sondern in den Sachfragen die Grundfrage aufdecken: Was soll nach dem Willen des Schöpfers aus dem Menschen selbst und aus der Erde selbst werden?" (24,54)

2 Friedenslehre

Am Beispiel „Frieden“ kann sich nun zeigen, ob die theologische Anthropologie die Fragestellung der Friedensethik zu präzisieren und ob sie die Antworten zu qualifizieren vermag.

2.1 Die Friedensfrage als Frage nach dem Menschen

2.11 Sie stellt sich faktisch als anthropologische Frage, d.h. sie führt aus sich heraus zur Frage des Menschen nach sich selbst:

„Wenn der Mensch sich die Frage nach dem Frieden stellt, führt ihn dies letztlich zur Frage nach dem Sinn und den Bedingungen seiner eigenen Existenz als einzelner und in Gemeinschaft.“ (10.15,825)

„Wir bekräftigen es: der Friede ist die gelebte Wirklichkeit des menschlichen Idealbildes.“ (10.3,60)

„Der Friede gründet sich subjektiv auf einem neuen Geist, der das Zusammenleben der Völker beseelen muß, auf einer neuen Auffassung vom Menschen, seinen Pflichten und seiner Bestimmung.“ (10.1,22)

Entsprechend liegen tiefere Ursachen des Unfriedens in reduzierten Anthropologien:

„Und man denkt wieder an den Menschen wie an das ewige unlösbare Problem eines lebenden Selbst-Konflikts: der Mensch ist so; ein Wesen, das in seinem Herzen das Verhängnis des Bruderkrieges trägt.“ (10.7,129)

Diese pessimistische Anthropologie führt zu einer pessimistischen Einschätzung der politischen Friedensmöglichkeiten: „Weiterhin endlich die Gefahr anzunehmen, daß die internationalen Konflikte nicht auf dem Weg der Vernunft, d.h. durch Verhandlungen auf der Grundlage des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Gleichheit, sondern nur durch gewaltsame Abschreckungsmaßnahmen und mörderische Waffen bereinigt werden können.“ (10.1,22)

Eine politische Analyse der Friedlosigkeit unserer Zeit führt zu Kriegsursachen wie Nationalismus und Streben nach Vorherrschaft. Diese Analyse bedarf jedoch einer nochmaligen Vertiefung: „Eine tieferreichende Analyse enthüllt als Ursache dieser Situation die Anwendung gewisser geistiger Konzepte und Ideologien, die den Anspruch erheben, das einzig gültige Fundament der Wahrheit über den Menschen, sein soziales Leben und seine Geschichte zu bieten.“ (10.15,825)

Dies kann eine Reduktion auf das Ökonomische sein: „Wenn wir aber ehrlich zugeben, daß der Mensch nicht nur ein homo oeconomicus ist, dann müssen wir ge-

meinsam Sorge tragen, daß jeder schmerzliche Wandel, dem positive Werte zum Opfer fallen, möglichst gering gehalten wird und ethisch-moralische, kulturelle und religiöse Werte den Vorrang haben vor rein wirtschaftlichen Wachstumsbedingungen." (7,244)

Die Reduktion kann in der ideologischen Geringschätzung der Freiheit liegen: „Ja, es gibt heute Menschen, die durch totalitäre Regime und ideologische Systeme daran gehindert werden, das Grundrecht auszuüben, selbst über ihre Zukunft zu entscheiden. Männer und Frauen erleiden heutzutage unerträgliche Beleidigungen ihrer Menschenwürde durch Rassendiskriminierung, Verbannung und Tortur. Sie sind Opfer von Hunger und Krankheit. Sie werden daran gehindert, ihren religiösen Glauben auszuüben oder ihre eigene Kultur zu entwickeln." (10.18,1039)

2.12 Eine christliche Anthropologie begründet, warum und welcher Friede möglich ist:

Viele anthropologische Thesen erklären in hervorragender Weise Teilaspekte des Menschen. Doch in der Aspekthaftigkeit ihrer Fragestellung liegt auch die begrenzte Bedeutung ihrer Antworten. Christlicher Glaube versteht sich als das Angebot einer umfassenden Antwort.

Ausgangspunkt christlicher Friedenshoffnung ist wiederum der Zusammenhang von Schöpfung, Sünde, Erlösung und Eschatologie:

„Für Christen bleibt der Friede auf Erden immer eine Aufgabe, an der wegen der Sündhaftigkeit des Menschen dauernd gearbeitet werden muß. Die Hoffnung, mit der ein Christ in der Geschichte steht, wurzelt in seinem Glauben an Gott als Schöpfer und Träger seiner Existenz, und in seiner Überzeugung, daß in Christus Gottes Königreich angebrochen ist. Es steht mitten unter uns, obgleich noch unvollendet, weil Sünde, menschliche Schwäche und menschliches Versagen weiterhin zu unserer Geschichte gehören, bis unsere Hoffnung ihre Erfüllung finden wird in der Offenbarung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus (Tit 2,13).“ (8.1,134) Frieden ergibt sich nicht aus dieser oder jener Ordnung der Dinge, sondern findet im Menschen selbst seine Chancen wie seine Hemmnisse.

Im Vertrauen auf Gottes Heilzusage versichert sich christliches Friedensengagement immer wieder gegen bange Fragen und schöpft Hoffnung für die ganze Welt:

Vor der UNO fragt Paul VI. 1978 angesichts der dort bezeugten Friedenshoffnung und antwortet zugleich: „Aber läuft man nicht Gefahr, auf diese Weise einer Utopie zu verfallen? Wir glauben entschieden mit Nein antworten zu können und zu müssen. Zwar handelt es sich wirklich um eine extrem schwierige Aufgabe. Doch ist sie nicht unlösbar für die Fähigkeit und Weisheit von Menschen, die sich ihrer Verantwortung vor der Menschheit und der Geschichte und vor allem vor Gott bewußt sind. Notwendig ist also ein höheres religiöses Bewußtsein. Selbst wer Gott aus dem Spiel lassen möchte, kann und muß die fundamentalen Forderungen

des Sittengesetzes anerkennen, das Gott in die Herzen der Menschen eingeschrieben hat und das ihre Beziehungen untereinander auf die Grundlage von Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe regeln muß." (2,224) Aufmerksamkeit verdient, wie hier Paul VI. vermittelt über die jedem Menschen eigene Gewissenhaftigkeit sowie über die universale Bindung an Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe die Nicht-Christen in die Friedenshoffnung einbezieht.

„Wir, die wir an das Evangelium glauben, können dieser Gedenkfeier einen wunderbaren Schatz von schöpferischen und kraftvollen Gedanken geben: wie z.B. die unantastbare und universale Bruderschaft aller Menschen, die sich ableitet aus der einzigartigen, erhabenen und liebenswerten Vaterschaft Gottes und die aus der Gemeinschaft kommt, die alle — tatsächlich oder im Wunsche — mit Christus vereint; und die sich auch aus der Berufung beim Propheten ergibt, der das Menschengeschlecht im Heiligen Geist zur Einheit aufruft, und zwar nicht nur im Bewußtsein, sondern auch in Werken und in schicksalshafter Verbundenheit ..." (10.1,25) Die Gemeinschaft „im Wunsche" mit Christus anerkennt das Heilswirken Gottes in der gesamten Menschengeschichte.

So bleibt die Möglichkeit des Friedens objektiv an die Erlösungstat Christi, an die erlöste Menschheit gebunden:

"Wir glauben, daß ohne Führung und Hilfe durch Christus der wahre, beständige und allgemeine Friede nicht möglich ist." (10.11.519)

Das Gebet um den Frieden hat seinen Grund darin, daß es sich an den richtet, der allein Frieden gewähren kann; doch es dispensiert uns nicht vom eigenen Einsatz für Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe.

Die These „Friede ist möglich!" — eine entscheidende Voraussetzung für den Sinn aller Friedensbemühungen — gründet folglich in theologischer Hoffnung bezüglich des realen Zustandes dieser Welt:

Diese Hoffnung ist nicht selbstverständlich:

„Es ist wahr: Die Sache des Friedens leidet auf den ersten Blick an einer entmutigenden Schwäche." (10.12,198)

Dagegen steht die positive Friedenschance.

"Und wenn es den Frieden in Christus gibt und durch Christus, so ist der Frieden unter den Menschen und durch die Menschen möglich." (10.6,118)

Immer wieder wird unterstrichen, wie stark diese Friedenshoffnung im Glauben gründet:

auf die angstvolle Frage schließlich, die uns immer wieder bedrängt: ‚Ist denn jemals der Frieden, ein wahrer Frieden unter Menschen möglich?' antworten Wir aus der Tiefe Unseres Herzens, mit der ganzen Kraft Unseres Glaubens und Unserer Liebe ganz schlicht und mit sieghafter Zuversicht: Ja! Der Frieden ist möglich." (10.6,118)

Davon muß der Christ vor allen Menschen Zeugnis ablegen. Und es besteht durchaus die Möglichkeit, daß auch Nicht-Glaubende angesichts der Tiefe des Friedensproblems die Verwiesenheit auf Gott und die Bedeutsamkeit des Gebetes um den Frieden erkennen:

„Möge (die Menschheit) sich auch dessen bewußt werden, daß diese Aufgabe die menschlichen Kräfte übersteigt! ... Darüber hinaus oder mehr noch im Kern dieser notwendigen Bemühungen, die vor allem als eine Angelegenheit der Menschen erscheinen könnten, ist der Frieden aber vor allem ein Geschenk Gottes — das darf man niemals vergessen — und muß deshalb stets von seiner Barmherzigkeit erbeten werden. Eine solche Überzeugung scheint die Menschen in allen Kulturen beseelt zu haben, welche dem Frieden in ihren Gebeten den ersten Rang eingeräumt haben. Man findet dies in allen Religionen ... Heute, da die Gefahren durch ihr Ausmaß und ihren grundsätzlichen Charakter eine einzigartige Schwere annehmen, da die Schwierigkeiten für die Verwirklichung des Friedens sich in einer neuen, oft unlösbaren Weise stellen, könnten viele Menschen, sogar solche, die mit dem Gebet wenig vertraut sind, spontan den Zugang dazu finden.“ (10.15,834f)

Hier gewinnt praktische Bedeutung, was bei den „Menschen guten Willens“ grundgelegt wurde, daß diese Zusammenhänge auch außerhalb des expliziten Glaubens einsichtig und praxisleitend werden können:

„Die Überzeugung, die ich hier ausspreche ... gründet auf einer Wirklichkeit, auf der tiefsten Natur des Menschen. Wer den christlichen Glauben teilt, ist davon leichter überzeugt, auch wenn er zugleich an die angeborene Schwäche und Sünde glaubt, die des Menschen Herz von Anfang an prägen. Jeder Mensch aber, ob gläubig oder nicht, kann und soll sich bei allem klaren Wissen um eine mögliche Verhärtung seines Bruders genügend Vertrauen bewahren in den Menschen und seine Fähigkeit, vernunftgemäß zu handeln, in seinen Sinn für das Gute, für Recht und Gerechtigkeit, auf seine Fähigkeit, zu hoffen und den Bruder zu lieben — die niemals vollständig entstellt werden —, um auf das Mittel des Dialogs und seine mögliche Wiederaufnahme zu setzen. Ja die Menschen sind durchaus fähig, Spaltungen, Interessenkonflikte und sogar Gegensätze zu überwinden, die tiefgreifend zu sein scheinen, vor allem, wenn jede Seite davon überzeugt ist, eine gerechte Sache zu verteidigen, wenn sie nur an die Tugend des Dialogs glauben und bereit sind, sich als Menschen zu begegnen, um eine friedliche und vernünftige Lösung ihrer Konflikte zu suchen.“ (10.16,667f)

2.13 Auch die politische Friedenshoffnung der Kirche gründet im Glauben an Erlösung und Geistausgießung, insofern durch diese Menschen verändert und zur Versöhnung ermächtigt werden:

In diesem Glauben werden Voraussetzungen gelingender Friedenspolitik deutlich:

„Auferstanden und lebendig für immer sendet er uns einen Geist, den Geist, der uns ‚ein neues Herz gibt und einen neuen Geist‘, um eine einzige wahre Menschenfamilie zu werden.“ (8.7,214)

Von daher auch die Kritik an zu kurz greifenden politischen Friedenskonzepten und die Einladung, über die Ursachen politischer Aporien nachzudenken:

„So glauben viele der politischen Führer der Welt, daß der einzige Weg, den Frieden zu erreichen, Überlegenheit oder zumindest ein Gleichgewicht der Stärke sei. Folglich wird das Wettrüsten, das den Frieden an den Wurzeln selbst gefährdet, weiter fortgesetzt und sogar gesteigert, ohne daß irgend jemand weiß, wo die Gefahr vor einem Atomkrieg aufhört. Ist es nicht eine Realität der heutigen Welt, daß keiner, auch wenn jeder diese einfache Schlußfolgerung begreift, diesem irrsinnigen Wettrüsten ein Ende machen kann? Am Abend, bevor er für die Erlösung der Welt sein Leben am Kreuz gab, sagte Christus beim Letzten Abendmahl zu seinen Jüngern: ‚Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch: nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch‘ (Joh 14,27). Was für eine Art Frieden ist dies, den Christus gibt, und wie schenkt er ihn? Paulus erläutert es in seinem Brief an die Epheser auf folgende Weise: ‚Er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. In seiner Person machte er die zwei zu dem einen neuen Menschen und stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib (Eph 2,14-16). Damit macht er deutlich, wie der Frieden erreicht werden kann. Mit anderen Worten, wir können den wahren Frieden nur erreichen, wenn die Mauer der Feindschaft, die die Menschen trennt, durch Christus eingerissen wird, der durch sein Sterben am Kreuz sein Leben für uns gab, weil er uns liebte. Das heißt, Frieden wird es nur geben, wenn wir uns durch die Versöhnung mit Gott auch miteinander versöhnen, indem wir die Sünde beseitigen und ein rechtes Verhältnis mit Gott wiederherstellen.“ (8.8,229)

Die christliche Gemeinde würde so ihrer Friedenspflicht nicht gerecht, wenn sie sich nur an der Diskussion über die Ordnung der Dinge beteiligte: ihr vornehmster Friedensdienst ist die Veränderung der handelnden Menschen, die eigene Metanoia und das Einladen aller zur inneren Umkehr. Die Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas ziehen diesen Faden von der persönlichen Absage an die Sünde bis zum politischen Frieden durch:

„Aufgrund der Heiligen Schrift bekennen wir uns zum Glauben, daß der Mensch, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, im Tiefsten seines Wesens stets auf den Frieden ausgerichtet bleibt. Wir glauben, daß alles Menschliche nach Frieden dürstet, des Friedens fähig ist: Als Frucht der schöpferischen Treue Gottes. Wir glauben auch, daß der konkrete Mensch, so wie er lebt und denkt, nicht ohne weiteres friedfertig und friedliebend ist. Im Gegenteil: Ehrgeiz und Herrschsucht, Machtlust und Streit, Gleichgültigkeit und Haß sind uns durchaus nicht fremd. Welch letzten Grund hat dieser Zustand des Nichtfriedens? Das Wort Gottes verweist uns auf das Geheimnis des Bösen, die Sünde, die Verweigerung Gottes und seiner Gerechtigkeit. In dieser Verweigerung suchen wir uns selbst zu verwirklichen, ohne Rücksicht auf Gott und folglich zu Lasten unserer Brüder und Schwestern. Wir glauben und bekennen indessen: Gott hat ‚uns durch Jesus Christus mit sich versöhnt‘. Durch sein Kreuz und seine Auferstehung haben wir ‚Frieden mit Gott‘. Ja, Christus ist ‚unser Friede‘. Zugleich hat Gott uns durch ihn den Dienst der Versöhnung aufgetragen, damit wir uns auch mit unseren Brüdern versöhnen. Der Friede wird aus der Umkehr geboren. Das Evangelium des Friedens beginnt darum notwendig

mit einem Ruf zur Umkehr, der sich an alle richtet. Dies ist der einzige Weg. Das Evangelium verheißt uns den Frieden als Frucht der Umkehr, nicht nur als ein anzustrebendes Ideal und zu erfüllende Aufgabe, sondern zunächst als eine gegebene Gnade. Der Gott des Friedens bietet uns den Frieden als konkrete Möglichkeit an, inmitten unserer konkreten Geschichte. Das Evangelium verwirft jeden Skeptizismus und jeden Fatalismus; es verlangt nach einem lebendigen und wirksamen Glauben. Wir sehen diesen Frieden Gottes oder diesen Frieden Christi als einen inneren und geistigen Frieden, als einen Frieden mit Gott und mit sich selbst, aber zugleich als einen äußeren und geschichtlichen Frieden, sichtbar und lebbar, zwischen Einzelpersonen, Gruppen, Nationen und Völkern. (20,3)

So wird die eigene „Bekehrung“ zum auch politisch entscheidenden Friedensbeitrag und -dienst:

„Die Bischofssynode über die Versöhnung und die Buße erinnert an das erste Wort Christi: ‚Bekehret euch und glaubt an das Evangelium‘ (Mk 1,15) ... Auf diesen Aufruf antworten, mit Gottes Plan zusammenarbeiten, bedeutet, uns von Gott bekehren zu lassen. Wir vertrauen dabei nicht nur auf unsere Kraft, nicht nur auf unseren Willen, der allzuoft schwach ist. Möge unser Leben sich verwandeln lassen, denn ‚alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat‘ (2 Kor 5,18).“ (10.17,873)

2.14 Auf konkrete Friedensgestaltung hin wird diese Anthropologie — in der Würde des Menschen (2.14.1) gründend — in den Menschenrechten (2.14.2) und in den Werten „Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Solidarität/Liebe“ (2.14.3) entfaltet.

2.14.1 Von den Forderungen der Menschenwürde in der Politik abzusehen, bedeutete eine Gefährdung des Friedens:

„Bei diesem grundlegenden Einwand müssen wir einen Augenblick verweilen, um ein mögliches Mißverständnis zu klären, das nämlich den Frieden mit der Schwachheit verwechselt, nicht mit der physischen, sondern mit der moralischen, mit der Flucht vom Risiko und vom Opfer, mit der furchtsamen Resignation und dem Erliegen vor der Gewalttätigkeit des Gegners, und deshalb der eigenen Versklavung zustimmt. Das ist nicht der echte Friede. Die Unterdrückung ist nicht der Friede. Die Feigheit ist nicht der Friede. Die rein äußere und von der Furcht auferlegte Ordnung ist nicht der Friede. Die kürzliche Feier des 25. Jahrestages der Verkündigung der Menschenrechte erinnert uns daran, daß der wahre Frieden auf das Bewußtsein um die unantastbare Würde der menschlichen Person gegründet sein muß, aus der unverletzliche Rechte und entsprechende Pflichten erwachsen.“ (10.7,130)

„Eure Wahl jetzt wird darüber entscheiden, ob ihr in Zukunft die Tyrannei ideologischer Systeme erleiden werdet, welche das gesellschaftliche Kräftespiel auf die Logik des Klassenkampfes einschränkt. Die Werte, die ihr heute wählt, werden

darüber entscheiden, ob die Beziehungen zwischen den Völkern weiterhin überschattet bleiben von bedrohlichen Spannungen, die eine Auswirkung sind von heimlichen oder offen propagierten Plänen. alle Völker Regimen zu unterwerfen, wo Gott nicht zählt und wo die Würde der menschlichen Person den Forderungen einer Ideologie geopfert wird, die versucht, das Kollektiv absolut zu setzen ... Von den heutigen Entscheidungen eines jeden von euch wird die Zukunft eurer Brüder und Schwestern abhängen." (10.18,1044)

Dem wird entgegengestellt, daß gerade die Erfahrung und tiefere Reflexion des eigenen Menschseins Basis für übergreifende Konsensbildung und damit friedensdienlich sein kann und sein soll:

„Was uns verbindet, ist soviel mehr als das was uns trennt und scheidet: Es ist unser gemeinsames Menschsein." (10.20,23)

„Je mehr wir unsere künstlerischen und kulturellen Reichtümer miteinander teilen, umso mehr entdecken wir unser gemeinsames Menschsein." (10.20,6)

2.14.2 Die Menschenrechte, die sich aus der Menschenwürde ergeben, enthalten sittliche Forderungen:

„Die Entfaltung einer freien Persönlichkeit, die für jeden eine Pflicht und ein Recht ist, muß durch die Gesellschaft gefördert und darf von ihr nicht behindert werden. Es geht hierbei um eine Forderung sittlicher Natur, die in der Aufstellung der Menschenrechte ihren Ausdruck gefunden hat." (16, Nr.32)

Die Menschenrechte bilden zugleich die Grundlage des Friedens — bis in den supranationalen politischen Bereich:

Dies gilt unmittelbar im internationalen Bereich:

„Es geht hier um das Wohl der Personen, aber auch um den Frieden der Welt. Der Friede ist in der Tat ungeteilt. Er kann nicht auf der internationalen Ebene zugesichert werden, wenn er seine Wurzeln nicht im sozialen Frieden innerhalb der Nationen hat. Jede Situation der Ungerechtigkeit, die einer menschlichen Gemeinschaft auferlegt wird, läuft Gefahr, eines Tages zu explodieren und sogar internationale Ausmaße anzunehmen, die niemand mehr kontrollieren kann. ‚Der Geist des Krieges in seiner ersten und fundamentalen Bedeutung — sagte ich 1979 vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen — erhebt sich und reift dort, wo die unveräußerlichen Rechte des Menschen verletzt werden‘ (ebd., Nr. 11)." (6,10)

Darum ist der Kampf für Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte wie überhaupt internationalen Rechts Friedensdienst:

„Der Friede ist heutzutage zu innerst mit der ideellen Anerkennung und der wirksamen Wiederherstellung der Menschenrechte verbunden. Diesen fundamentalen Rechten entspricht eine fundamentale Pflicht: der Friede. Der Friede ist eine Pflicht." (10.2,45)

„Wo die Menschenrechte nicht beachtet, verteidigt und gefördert werden, wo man mit Gewalttätigkeit oder Betrug gegen die unveräußerliche Freiheit des Menschen verstößt, wo seine Persönlichkeit ignoriert oder herabgesetzt wird, wo Diskriminierung, Sklaverei oder Intoleranz herrschen, dort kann kein wahrer Friede sein. Friede und Recht sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung: der Friede fördert das Recht und das Recht seinerseits fördert den Frieden.“ (10.2,48)

„In diesem Jahr kommt Unserem Vorschlag ein Umstand zugute: Es wurde der 20. Jahrestag der Verkündigung der Menschenrechte begangen. Dies ist ein Ereignis, das alle Menschen angeht: den einzelnen wie die Familie, die Gruppen und Verbände wie die Nationen. Keiner darf es vergessen, keiner darüber hinwegsehen, weil alle zur grundsätzlichen Anerkennung einer menschenwürdigen Bürgerschaft im Vollsinn des Wortes aufgerufen sind. Jeder einzelne auf Erden besitzt sie. Von dieser Anerkennung leitet sich der ursprüngliche Anspruch auf Frieden her und das Thema des Weltfriedentages. Es lautet: ‚Die Förderung der Menschenrechte: ein Weg zum Frieden.‘“

Friede als Verwirklichung der Menschenrechte hat dann auch notwendigerweise seine Voraussetzungen in der inneren Ordnung der Staaten, der wichtigsten Akteure internationaler Politik:

„Aus demselben Grunde kann eine politische Gemeinschaft nur dann wirksam zum Aufbau des internationalen Friedens beitragen, wenn sie für sich selbst den Frieden erreicht hat, das heißt, wenn sie im eigenen Bereich die Förderung der Menschenrechte ernst nimmt.“ (10.15,830)

2.14.3 Seit PT wird Frieden immer wieder als Verwirklichung des Wertequartetts "Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit" umschrieben. Diese vier Begriffe werden häufig als „Werte“ bezeichnet. In PT heißen sie „Prinzipien“ eines guten, friedlichen und menschenwürdigen Zusammenlebens. Gleich nun ob Werte oder Prinzipien, sie kommen nicht von außen zur Friedensgestaltung hinzu.

Politisches Handeln ist diesen Werten schlechthin verpflichtet:

„Das bürgerliche Zusammenleben ist deshalb dann als gut geordnet, fruchtbar und menschlicher Würde entsprechend anzusehen, wenn es auf der Wahrheit gründet, wie der Apostel Paulus mahnt: ‚Darum leget ab die Lüge, ein jeder rede die Wahrheit mit seinem Nächsten; denn wir sind Glieder untereinander‘ (Eph 4,25). Das wird dann sicher der Fall sein, wenn jeder seine Rechte und besonders seine Pflichten gegenüber den anderen anerkennt. Überdies wird das Zusammenleben so sein, wie Wir es soeben gezeichnet haben, wenn die Menschen, von der Gerechtigkeit geleitet, sich bemühen, sowohl die Rechte anderer zu achten, als auch die eigenen Pflichten zu erfüllen; wenn sie in solchem Bemühen von der Liebe beseelt sind, daß sie die Nöte der anderen wie ihre eigenen empfinden und die anderen an ihren Gütern teilnehmen lassen, und somit danach streben, daß auf der Welt die höchsten geistigen Werte unter allen verbreitet werden. Aber auch das genügt noch nicht; denn die menschliche Gemeinschaft wächst durch die Freiheit zusammen,

und zwar in Formen, die der Würde der Menschen angemessen sind. Da diese von Natur aus vernunftbegabt sind, tragen sie deshalb auch die Verantwortung für ihr Tun:'

Diese Werte sind Aprioris aller Politik und bedürfen keiner vorgängigen Prüfung auf politische Opportunität:

„Die Ordnung jedoch, die im menschlichen Zusammenleben waltet, ist ganz geistiger Art: auf der Wahrheit aufruhend; ist sie nach den Geboten der Gerechtigkeit zu verwirklichen; sie verlangt, durch gegenseitige Liebe beseelt und zur Vollendung geführt zu werden; schließlich ist sie in ungeschmälerter Freiheit zu einer täglich menschenwürdigeren Harmonie zu gestalten.“ (18.2, Nr.37)

Sie sind speziell Aprioris der Friedenspolitik. Daraus bereits ergibt sich die innere Komplexität des Friedenshandelns wie die Notwendigkeit universaler Besinnung:

"Gestatten Sie mir ... an die Notwendigkeit einer universalen Umkehr zu den wahren Werten des Menschen zu erinnern. Man kann nicht, wie das so oft geschieht, nach Frieden rufen, um eine Permissivität auf ethischer Ebene und den Hunger nach Konsum befriedigen zu können. Der universale Friedensappell zum Frieden muß von einer tiefen Besinnung auf die Bestimmung des Menschen, auf den Sinn und die Qualität des Lebens geprägt sein. Da, wo die Umkehr zur Wahrheit zur Freiheit, zur Gerechtigkeit und zur Liebe nicht eine weithin anerkannte Notwendigkeit und überall in die Praxis umgesetzt wird, ist der soziale Friede instabil, weil er seiner tiefsten Wurzeln beraubt ist, die sich im Herzen des Menschen finden." (3,1196)

„Kurz, der Friede ist nicht von der Gerechtigkeit, der wohl verstandenen Freiheit und der Wahrheit zu trennen. Er setzt ein Klima des Vertrauens voraus. Er ist ein viel komplexeres Werk als die bloße Abrüstung, wenn auch diese ein sehr bedeutender Prozeß ist, um eine Welt des Friedens aufzubauen, und ein Test des Friedenswillens.“ (6,10)

Die vier Prinzipien stehen jedoch nicht vereinzelt und unverbunden über einer Friedensordnung:

Zwischen Freiheit und Wahrheit bestehen enge Beziehungen:

„Ein ehrliches Verhältnis zur Wahrheit ist wesentliche Voraussetzung für authentische Freiheit (vgl. Enzyklika Redemptor hominis, 12).“ (10.21,4)

„Freiheit ist die vorzüglichste Auszeichnung des Menschen. Angefangen von ihren innersten Entscheidungen muß jede Person sich in einem Akt bewußter Selbstbestimmung, vom eigenen Gewissen beseelt, ausdrücken können. Ohne Freiheit sind die menschlichen Akte leer und wertlos. Die Freiheit, mit der der Mensch vom Schöpfer ausgestattet ist, ist die ihm fortwährend gegebene Fähigkeit, mit dem Verstand die Wahrheit zu suchen und mit dem Herzen dem Guten anzuhängen, zu dem er von Natur aus hinstrebt, ohne irgendeiner Art von Druck, Zwang oder Gewalt ausgesetzt zu sein. Es gehört zur Personwürde, dem moralischen Anspruch

des eigenen Gewissens bei der Suche nach der Wahrheit entsprechen zu können." (10.21,2)

— Freiheit versteht sich stets als Freiheit mit anderen und verlangt nach sozialer Gerechtigkeit:

„Ferner ist jeder Mensch auf die anderen Menschen hingeordnet und bedarf ihrer Gemeinschaft. Nur indem er lernt, seinen Willen mit dem der anderen auf einen echten Wert hin zu vereinen, lernt er die rechte Ausrichtung seines Wollens. Die Übereinstimmung mit den Forderungen der Menschennatur läßt also den Willen selbst menschlich werden. Tatsächlich erfordert dieser das Kriterium der Wahrheit und eine richtige Beziehung zum Willen des anderen. Wahrheit und Gerechtigkeit sind also das Maß der echten Freiheit. Wenn sich der Mensch von diesem Fundament entfernt und sich selbst für Gott hält, verfällt er der Lüge und zerstört sich, anstatt sich zu verwirklichen." (16, Nr.26)

„Im sozialen Bereich kann man schwerlich jene Männer und Frauen als wirklich frei bezeichnen, die keine Sicherheit für eine anerkannte und gerecht entlohnte Arbeit haben oder die, wie es in so vielen Dörfern auf dem Lande vorkommt, immer noch so mancher Form von bedauerlicher Versklavung unterworfen sind, zuweilen Erbe einer Vergangenheit in Abhängigkeit oder einer kolonialen Mentalität. Andererseits gibt es auch keine ausreichende Freiheit für diejenigen, die sich infolge einer unkontrollierten Entwicklung der Industrie, der Städte oder der Bürokratie in einem gigantischen Räderwerk gefangen sehen, in einem System von Mechanismen, die sie nicht gewollt haben oder noch nicht beherrschen und die keinen genügenden Raum mehr lassen für eine menschenwürdige soziale Entwicklung. Die Freiheit ist darüber hinaus, mehr als es scheinen mag, eingeschränkt in einer Gesellschaft, die sich vom Dogma eines unbegrenzten materiellen Fortschritts, vom Besitzstreben oder vom Rüstungswettlauf bestimmen läßt." (10.14,285)

So werden Umfang und Tiefe der Aufgabe deutlich, die sich der Friedenspolitik stellen:

„Der Frieden ist nicht so sehr ein oberflächlicher Ausgleich unterschiedlicher materieller Interessen, der damit in den Bereich der Qualität, der Sachen, gehört, sondern im Kern seiner Wirklichkeit vielmehr ein Wert aus dem menschlichen Bereich, nämlich des Menschen selbst, und darum von geistiger, sittlicher Art, eine Frucht aus Wahrheit und Tugend. Der Frieden entsteht aus dem Zusammenwirken von Menschen mit freiem Willen, die durch ihren Verstand auf das Gemeinwohl hingelenkt werden, das in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe erreicht werden soll. Diese geistige, sittliche Ordnung stützt sich gerade auf die Gewissensentscheidung von Menschen, den Einklang ihrer wechselseitigen Beziehungen zu suchen, und dies unter Beachtung der Gerechtigkeit für alle und darum auch der grundlegenden Menschenrechte, die mit jeder Person zutiefst verbunden sind. Es ist nicht ersichtlich, wie eine solche moralische Ordnung von Gott absehen könnte, dem Ursprung des Seins, der grundlegenden Wahrheit und dem höchsten Gut." (10.15,825)

Durch die Werte „Gerechtigkeit“ und „Liebe“ definiert GS den Frieden; darauf wird später einzugehen sein. Hier genügen darum die Bezüge zwischen dem Frie-

den und der generellen Verwiesenheit menschlichen Handelns auf Wahrheit (2.14.31) und Freiheit (2.14.32).

2.14.31 Das Ringen um die Wahrheit ist Einsatz für den Frieden. Dabei geht es um mehr als um quantifizierbare Erkenntnisse; gerade die Wahrheit über den Menschen und über sein Zusammenleben mit anderen, über Personalität und Politik als Interpersonalität erhält einen hohen Stellenwert:

„Der Friede ... ist mit seinen Fundamenten tief in der Freiheit und in der Offenheit der Gewissen für die Wahrheit verankert.“ (10.21,1)

„Die Wahrheit erlaubt es nicht, am Gegner zu verzweifeln. Der zum Frieden bereite Mensch ... identifiziert den Gegner nicht mit dem Irrtum, dem dieser unterliegt. Im Gegenteil, er nimmt den Irrtum in seinem tatsächlichen Ausmaß und appelliert an die Vernunft, an das Herz und das Gewissen des Menschen, um ihm zu helfen, die Wahrheit zu sehen und anzunehmen. Das verleiht der Anprangerung der Ungerechtigkeiten einen besonderen Charakter: eine solche Anprangerung kann nicht in jedem Fall verhindern, daß sich diejenigen, die für die Ungerechtigkeit verantwortlich sind, gegenüber dem wahren Tatbestand hartnäckig verschließen, doch provoziert sie wenigstens nicht automatisch eine solche Verhärtung, für die ja oft die Opfer bezahlen müssen. Eine der großen Lügen, die die Beziehungen zwischen einzelnen Menschen und Gruppen vergiften, besteht darin, alle Aspekte der Handlung des Gegners, auch die richtigen und guten, pauschal in Mißkredit zu bringen, um so dessen Verirrungen noch besser brandmarken zu können. Die Wahrheit wählt andere Wege, und deshalb bewahrt sie dem Frieden alle seine Chancen.“ (10.12,288)

Es wäre aber falsch anzunehmen, man könne um des Friedens willen die Wahrheitsfragen auf sich beruhen lassen:

„Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft — und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle — ihrer Würde gemäß — von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen.“ (11.3,Nr.2)

„So hat einerseits jeder Mensch das Recht und die Pflicht, sich auf die Suche nach der Wahrheit einzulassen, und andererseits sind die andern Menschen und die bürgerliche Gesellschaft verpflichtet, die freie geistliche Entfaltung der einzelnen zu achten.“ (14,150)

Ebenso falsch wäre es anzunehmen, Frieden könne auf Kosten der Wahrheit erreicht werden:

„Sicher ist, daß Macht und Gewalt keine geeigneten Mittel sind, Wahrheitskonflik-

te auszutragen. Im Gegenteil, Gewalt entsteht dort, wo Menschen nicht mehr nach der Wahrheit leben dürfen, der sie sich zutiefst verpflichtet wissen. Weltweit, und auch in Europa, sind Menschen und Völker bereit, alles zu opfern, wenn sie nur so sich selbst und ihrer innersten Überzeugung treu bleiben können. Denn die Lüge über sich selbst können sie ohne völlige Selbstaufgabe weder zulassen noch verteidigen. Frieden erfordert eine Welt und eine Gesellschaft, in der kein politisches System mehr Märtyrer schafft. Frieden ist ein Zusammenleben der Menschen, in dem die tiefe Überzeugung eines jeden sich nicht von der Überzeugung anderer bedroht sieht — allerdings auch nicht von einem kollektiven Desinteresse an der Wahrheit oder von einem oberflächlichen oder verkehrten Verständnis der Freiheit im Sinn von Bindungslosigkeit. Frieden setzt eine Welt voraus, wo die Wahrheit geachtet wird und wo der Kampf um die Herzen der Menschen jeglicher Gewaltanwendung entsagt. Frieden setzt eine Welt voraus, wo die grundlegenden Rechte der Menschen mit den Mitteln des Rechts gewahrt werden. Die Geschichte zeigt nun, daß es ein Scheinsieg ist, wenn man den Kampf um die Herzmitte der Menschen durch den Kampf um dessen Peripherie ersetzt. Kurzfristige Erfolge waren oft Vorboten langfristiger Niederlagen. Beim Kampf um die Herzen der Menschen werden Waffen und Gewaltinstrumente zusehends machtloser.' (20,8)

Unwahrheit in vielfältiger Form und Ideologien hemmen den Friedensdialog:

„Unter ‚Unwahrheit‘ sollen hier alle Formen und alle Stufen der Abwesenheit, der Verweigerung, der Mißachtung der Wahrheit verstanden sein: die Lüge im eigentlichen Sinn, verkürzte und einseitige Information, parteiische Propaganda, Manipulation der Kommunikationsmittel u.a.“ (10.13,284)

„An der Wurzel all dieser Formen von Unwahrheit liegt, indem sie sich gegenseitig verstärken, eine falsche Auffassung vom Menschen und seiner wesentlichen Antriebe. Die erste Lüge, die grundlegende Unwahrheit, besteht darin, nicht an den Menschen zu glauben, an den Menschen mit seiner Fähigkeit zur Größe, aber auch in seinem Bedarf an Erlösung vom Bösen und von der Sünde, die in ihm ist.“ (10.13,185f)

„Solange schließlich heute manche Beteiligten von Ideologien leben, die allen Bekundungen zum Trotz im Widerspruch stehen zur Würde der menschlichen Person, zu ihren gerechten Ansprüchen nach den gesunden Prinzipien der Vernunft, des Naturrechts und des ewigen Gesetzes. von Ideologien, die im Kampf die Triebhaftigkeit der Geschichte sehen, in der Gewalt die Quelle des Rechts, in Feindbildern das Abc der Politik, solange verläuft der Dialog stockend und steril, oder ist ... nur äußerlich und sinnentleert. Er wird dann äußerst schwierig, um nicht zu sagen, unmöglich.“ (10.16,670)

„Jedes System und jeder Funktionsbereich des Systems möge sich die Frage stellen, was er tatsächlich tun kann, was ein echter Beitrag wäre, wie er in Wahrheit die echten Ziele des menschlichen Lebens fördern kann, unabhängig von allem, was festgefahrene Argumente ideologischer Vorurteile anderen künstlich aufzwingen möchten — Einstellungen und Vorurteile, die wirklichen Fortschritt und brüderliche Zusammenarbeit eher hindern als fördern. Zweifellos befinden sich in dieser großen Versammlung Männer und Frauen, die sich zu unterschiedlichen, wenn nicht sogar gegensätzlichen Systemen und Ideologien bekennen. Wir können es

aber nicht hinnehmen, daß einschränkende ideologische Vorurteile unserer Sorge um den Menschen den Weg versperren — unsere Sorge um den konkreten, den ganzen Menschen, um jeden Menschen (vgl. Redemptor hominis, Nr.13). Daher dürfen wir nicht zulassen, daß diese ideologischen Kategorien uns gefangennehmen. Wir können nicht dulden, daß überholte Konflikte uns derart fesseln, daß wir auf die wirkliche Notlage der Völker überall keine Antwort finden." (7,242)

„Es handelt sich um Verweigerung der Wahrheit, wenn man denjenigen aggressive Absichten unterschiebt, die — wie sie klar zeigen — nur den einzigen Wunsch haben, sich zu schützen und zu verteidigen gegenüber den realen Bedrohungen, die leider immer noch innerhalb der Nationen wie auch unter den Völkern bestehen.“ (10.13,285)

2.14.32 Frieden impliziert Freiheit, schon weil Freiheit für menschliches — individuelles wie politisches — Handeln konstitutiv ist:

„Die Freiheit ist im wesentlichen dem Menschen eingeschrieben, sie gehört wesentlich zur menschlichen Person und ist Merkmal seiner Natur. Denn die Freiheit der Person gründet in ihrer transzendenten Würde, die ihr von Gott, ihrem Schöpfer, gegeben wurde und die sie auf Gott hin ausrichtet. Aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,27) gehört zum Menschen untrennbar die Freiheit, und keine Gewalt, kein Zwang von außen kann sie je aufheben; sie ist sein Grundrecht. Das gilt für den Menschen als Individuum wie als Glied der Gesellschaft. Der Mensch ist frei, weil er das Vermögen besitzt, sich im Licht des Wahren und des Guten zu entscheiden. Er ist frei, weil er die Fähigkeit der Wahl besitzt ‚personal. von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußerem Zwang‘ (Pastoralkonstitution Gaudium et spes, Nr. 17). Frei sein, das heißt: wählen können und wollen; frei sein heißt, nach seinem Gewissen leben.“ (10.14,287)

Friedensbedeutsam sind auch die Pflichten, welche Freiheit immer schon mit sich trägt. So wird zugleich der ständige Prozeß deutlich, auf den man sich im Namen des Friedens einzulassen hat:

„Doch ist die Freiheit nicht nur ein Recht, das man für sich selbst beansprucht; sie ist auch eine Pflicht, die man anderen gegenüber auf sich nimmt. Um wahrhaft dem Frieden zu dienen, muß die Freiheit jedes Menschen und jeder menschlichen Gemeinschaft die Freiheit und das Recht der anderen Menschen und Gemeinschaften achten. Darin findet sie ihre Begrenzung, aber auch ihre innere Logik und Würde. Denn der Mensch ist von Natur auf Gemeinschaft angelegt.“ (10.14,288)

„Der Friede ist nur möglich, wenn er als Pflicht betrachtet wird. Es genügt nicht einmal, daß er sich auf die für gewöhnlich sehr berechnete Überzeugung gründet, er bedeute einen Vorteil. Er muß vom Bewußtsein der Menschen Besitz ergreifen als eine höchste ethische Zielsetzung, als eine moralische Notwendigkeit, als eine ... Pflicht, die sich wesentlich von der Forderung des menschlichen Zusammenlebens ableitet.“ (10.7,131)

„Wie der Frieden ist auch die Freiheit eine Anstrengung, die man immer wieder neu unternehmen muß, um dem Menschen sein volles Menschsein zu geben. Er warten wir nicht den Frieden vom Gleichgewicht des Schreckens! Nehmen wir die Gewalt nicht als einen Weg zum Frieden! Beginnen wir vielmehr damit, die wahre Freiheit zu respektieren: Der Frieden, der daraus erwächst, wird imstande sein, die Erwartung der Welt zu erfüllen; denn er wird gerecht sein und sich auf die unvergleichliche Würde des freien Menschen gründen.“ (10.14,293)

Insofern interessieren im Namen des Friedens auch mögliche Verzerrungen von Freiheit:

Freiheit ist nicht Willkür: „Schließlich ist zu sagen, daß die wahre Freiheit auch in der permissiven Gesellschaft nicht gefördert wird, welche die Freiheit mit der Erlaubnis zur Willkür verwechselt und im Namen der Freiheit eine Art von allgemeiner Sittenlosigkeit verkündet. Die Behauptung, der Mensch sei frei, sein Leben unabhängig von sittlichen Werten zu gestalten, und die Gesellschaft brauche diese Werte nicht zu schützen und zu fördern, ist eine Karikatur der Freiheit.“ (10.14,289)

Unter dem Schein von Freiheit wird Freiheit bedroht: „Manche Formen von ‚Freiheit‘ verdienen diesen Namen nicht; die Freiheit muß wachsam verteidigt werden vor den verschiedenen Zerrbildern. So kann die Konsumgesellschaft in ihrem Überfluß an nicht notwendigen Gütern in einem gewissen Sinn einen Mißbrauch der Freiheit darstellen, wenn das immer unersättlichere Verlangen nach Gütern nicht dem Gesetz der Gerechtigkeit und der sozialen Liebe untergeordnet ist. Eine solche Konsumpraxis beschneidet nämlich die Freiheit der anderen; ja, aus der Sicht der internationalen Solidarität beeinträchtigt sie sogar das Leben ganzer Gesellschaften, die nicht über das Minimum verfügen, das sie für ihre Grundbedürfnisse bräuchten ... Ja, auch in den reichen Ländern selbst ist das ungezügelte Streben nach materiellen Gütern und allen möglichen Annehmlichkeiten für deren Nutznießer nur scheinbar freiheitsfördernd, weil es den materiellen Besitz als entscheidenden menschlichen Wert hinstellt, anstatt daß ein gewisser materieller Wohlstand nur als Voraussetzung und Mittel für die volle Entfaltung der Anlagen des Menschen — in Zusammenarbeit und Harmonie mit seinen Mitmenschen — angesehen wird.“ (10.14,288f)

Freiheit wird bedroht durch totalitäre Freiheitsverweigerung unterschiedlichster Art: „In gleicher Weise verwehrt eine rein materialistisch begründete Gesellschaft dem Menschen die Freiheit, wenn sie die individuellen Freiheiten dem Primat der Wirtschaft unterordnet, wenn sie im Namen einer falschen ideologischen Vereinheitlichung die geistig schöpferische Kraft des Menschen unterdrückt, wenn sie die Ausübung des Rechtes auf Zusammenschluß verweigert, wenn sie die Möglichkeit, das öffentliche Leben mitzugestalten, praktisch auf ein Nichts reduziert oder wenn sie auf diesem Gebiet so handelt, daß Indivi-

dualismus und passive Distanz im bürgerlichen und sozialen Leben zur allgemeinen Haltung werden." (10.14,289)

Beeinträchtigungen des Friedens durch Unfreiheit zeigen sich auf nationaler wie auf internationaler Ebene:

— Auf nationaler Ebene:

„Und hat der Frieden im Innern einer Nation, im gesellschaftspolitischen Bereich, eine echte Chance, wenn ein freies Mitwirken an Entscheidungen, welche die Gemeinschaft betreffen, oder die freie Ausübung der Rechte des einzelnen nicht garantiert wird? Es gibt keine wahre Freiheit, die das Fundament des Friedens ist, wo alle Macht in den Händen einer einzigen sozialen Klasse, einer Rasse oder einer Gruppe allein konzentriert ist oder wo das Gemeinwohl mit den Interessen einer einzigen Partei verwechselt wird, die sich mit dem Staat gleichsetzt. Es gibt keine wahre Freiheit, wenn die Freiheitsrechte der Einzelperson durch ein Kollektiv vereinnahmt werden, indem man dem Menschen und seiner persönlichen wie sozialen Geschichte alle Transzendenz abspricht' (Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*, Nr.26). Die wahre Freiheit fehlt gleichermaßen, wenn die verschiedenen Formen einer theoretisch vertretenen herrschaftsfreien Gesellschaft dazu führen, jegliche Autorität zurückzuweisen oder ständig in Frage zu stellen, und in ihrer extremen Spielart zu politisch motiviertem Terrorismus und zu blindwütenden Gewalttätigkeiten, ob spontan oder organisiert, ausarten. Es handelt sich nicht mehr um wahre Freiheit, wenn die innere Sicherheit des Staates zur einzigen und obersten Norm für die Beziehungen zwischen der politischen Autorität und den Bürgern erhoben wird, als wenn sie das alleinige oder hauptsächliche Mittel zur Erhaltung des inneren Friedens darstelle. Man kann in diesem Zusammenhang nicht die Augen verschließen vor dem Problem einer systematischen oder selektiven Unterdrückung, begleitet von Morden und Torturen, von Entführung und Verbannung, deren Opfer so viele Menschen werden, darunter Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laienchristen, die sich für den Dienst am Nächsten einsetzen." (10.14,284f)

„Wo der Dialog zwischen Regierung und Volk unglücklicherweise fehlt, ist der soziale Frieden bedroht oder sogar abwesend; das ist wie ein Kriegszustand." (10.16,671)

Auf internationaler Ebene:

„Die Achtung der Freiheit der Völker und Nationen ist ein wesentlicher Bestandteil des Friedens ... Alle Kontinente sind Zeugen und Opfer mörderischer Bruderkriege und Kämpfe gewesen, die durch den Versuch einer Nation, die Autonomie einer anderen zu beschränken, hervorgerufen wurden ... Die direkten und indirekten Gründe dafür sind vielfältig und komplex: territorialer Expansionismus, ideologischer Imperialismus, für dessen Erfolg man Waffen anhäuft, die die totale Vernichtung herbeiführen können, ferner fortgesetzte wirtschaftliche Ausbeutung, Überbetonung territorialer Sicherheit, ethnische Unterschiede, die durch den Waffenhandel ausgenutzt werden, und vieles andere mehr." (10.14,290)

„Ohne den Willen, die Freiheit jedes Volkes, jeder Nation oder Kultur zu achten, und ohne einen diesbezüglichen weltweiten Konsens wird es schwierig sein, die Voraussetzungen für den Frieden zu schaffen.“

„Die Freiheit ist verletzt, wenn die Beziehungen zwischen den Völkern nicht auf der Achtung der gleichberechtigten Würde eines jeden einzelnen gründen, sondern auf dem Recht des Stärkeren, auf dem Verhalten von Machtblöcken und auf militärischem oder politischem Imperialismus. Die Freiheit der Völker leidet Schaden, wenn die kleineren Nationen gezwungen sind, sich mit den größeren zu verbünden, um ihr Recht auf Selbständigkeit oder aufs Überleben gesichert zu wissen. Die Freiheit ist verletzt, wenn ein Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern aufgrund der ökonomischen oder finanziellen Vorherrschaft, wie sie von bessergestellten und starken Nationen ausgeübt wird, nicht mehr möglich ist.“ (10.14,184)

Im Gesamt der Freiheit kommt der Religionsfreiheit grundlegende Bedeutung zu, auch hinsichtlich des Friedens:

Zunächst bildet die Religionsfreiheit die Basis aller Freiheitsrechte und steht schon darum in engster Verbindung zum Frieden:

"Der Mensch muß folglich die Möglichkeit haben, seine Entscheidungen im Hinblick auf die von ihm bejahten Werte zu fällen. Das ist seine Verantwortung, und Sache der Gesellschaft ist es, diese Freiheit unter Berücksichtigung des Gemeinwohls zu fördern. Der erste und grundlegende dieser Werte ist stets die Beziehung zu Gott, die sich in den religiösen Überzeugungen ausdrückt. So wird die Religionsfreiheit zur Grundlage der anderen Freiheiten." (10.14,287)

„Zunächst ist die Religionsfreiheit als unauslöschliche Forderung aus der Würde jedes Menschen der Grundstein des Gebäudes der Menschenrechte und darum ein unersetzlicher Faktor für das Wohl der Personen und der ganzen Gesellschaft wie auch für die personale Verwirklichung eines jeden. Daraus folgt, daß die Freiheit des einzelnen und der Gemeinschaften, die eigene Religion zu bekennen und auszuüben, ein wesentliches Element des friedlichen Zusammenlebens der Menschen darstellt.“ (10.21,1)

Insofern werden die Anmaßung wie der Schaden einer Politik deutlich, die Religionsfreiheit nicht respektiert:

„Der Staat kann nicht eine direkte oder indirekte Kompetenz über die religiösen Überzeugungen der Personen beanspruchen. Er kann sich nicht das Recht anmaßen, das Bekenntnis und die öffentliche Ausübung der Religion einer Person oder Gemeinschaft aufzuerlegen oder zu unterbinden. In diesem Bereich ist es Pflicht der zivilen Autoritäten sicherzustellen, daß die Rechte der einzelnen und der Gemeinschaft in gleicher Weise geachtet werden und zugleich eine gerechte öffentliche Ordnung zu wahren ... Keinesfalls darf sich der staatliche Apparat an die Stelle des Gewissens der Bürger setzen noch den religiösen Gemeinschaften den Lebensraum entziehen oder deren Platz einnehmen. Die rechte gesellschaftliche Ordnung fordert, daß alle — einzeln oder in Gemeinschaft — die eigene religiöse Überzeugung in Achtung vor den anderen bekennen können.“ (10.21,2f)

„Welche Autorität, welche Ideologie, welche geschichtliche oder bürgerliche Interessenssphäre kann sich anmaßen, das religiöse Empfinden in seiner berechtigten und menschlichen Ausdrucksweise ... zu unterdrücken und zu ersticken? Und welchen Namen sollen wir einem Frieden geben, der sich aufdrängen will, indem er diesen grundlegenden Gerechtigkeitsanspruch mit Füßen tritt?“ (10.5,98)

— Schon aus Gründen des Staatsinteresses und um des Friedens willen sollte Religionsfreiheit weltweit gewährt werden:

„Wahrhafte Frömmigkeit führt notwendig zum wahren Frieden. Indem die öffentliche Gewalt die Religionsfreiheit pflichtgemäß anerkennt, fördert sie zugleich die Entfaltung der Friedensgesinnung in der Tiefe der Herzen sowie in den von den Gläubigen geschaffenen Erziehungseinrichtungen.“ (10.12,206)

Vor allem der Dialog zwischen dem auch staatlich organisierten Atheismus und den Religionen ist um des Menschen wie um des Friedens willen zu pflegen:

„Doch, so fragte sich schon mein verehrter Vorgänger Papst Paul VI., wie kann ein Staat volles Vertrauen und volle Mitarbeit fordern, wenn er sich — in der Weise eines ‚negativen Konfessionalismus‘ — als atheistisch bekennt und, während er erklärt, in einem gewissen Umfang die persönlichen Glaubensüberzeugungen zu achten, in Wirklichkeit gegen den Glauben eines Teils seiner Bürger Stellung bezieht? (vgl. Ansprache an das Diplomatische Korps, 14. Januar 1978). Man sollte sich statt dessen darum bemühen, daß die Konfrontation zwischen der religiösen und der agnostischen oder atheistischen Weltanschauung, die eines der ‚Zeichen der Zeit‘ unserer Epoche ist, redliche und achtbare menschliche Dimensionen beharrt, ohne den Grundrechten des Gewissens jedes Mannes und jeder Frau auf der Erde zu schaden (vgl. Ansprache von Johannes Paul II. vor den Vereinten Nationen, 2. Oktober 1979, Nr.20).“ (10.21,4)

Mit dieser Verquickung von Frieden und Freiheit zieht sich die kirchliche Friedenslehre weder auf eine nur westliche Position noch in ein kirchliches Ghetto zurück, aus dem heraus man auf politische Gestaltung verzichten müßte. Vielmehr nimmt sie dadurch wichtige politische Zeichen weltweit auf:

„Auf eine solche Freiheit berufen sich ja auch die wichtigsten internationalen Erklärungen und Verträge, wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die diesbezüglichen internationalen Konventionen und ebenso die große Mehrheit der einzelnen Verfassungen. Das ist auch nicht mehr als gerecht; denn als Mandatsträger seiner Bürger muß der Staat die grundlegenden Rechte der Person nicht nur anerkennen, sondern auch schützen und fördern.“ (10.14,288)

„Dies ist unsere Botschaft für das Jahr 1971. Sie pflichtet als Stimme, die sich aus dem öffentlichen Gewissen erhebt, der Erklärung der Menschenrechte bei: ‚Alle Menschen sind von Geburt aus frei und einander gleich an Würde und an Rechten; sie sind mit Vernunft und Gewissen ausgestattet und müssen sich zueinander wie Brüder verhalten.‘ Bis zu dieser Höhe ist die Gesellschaftslehre gekommen. Wir wollen nicht mehr umkehren, nicht die Werte dieser grundsätzlichen Errungenschaft wieder verlieren. Suchen wir vielmehr, mit Verstand und Mut, diese Formel

anzuwenden, die das Ziel des menschlichen Fortschritts ist: „Jeder ist mein Bruder.“ Das ist der Friede, im Sein und im Werden. Und es gilt für alle!“ (10.4,75)

„An erster Stelle zeigt sich mit aller Klarheit, daß der Ausgangspunkt für die Anerkennung und Respektierung dieser Freiheit die Würde der menschlichen Person ist, die das unzerstörbare innere Bedürfnis spürt, frei nach den Geboten ihres eigenen Gewissens' zu handeln (vgl. Text der Schlußakte [Helsinki]).“ (14,250)

Auf dem Hintergrund solcher weltweiter Erfahrungen eröffnet sich dann auch die Möglichkeit der theologischen Vertiefung weltlichen Bewußtseins und des Dialogs über den Menschen:

„Jeder Mensch weiß heute, daß er Mensch ist, und er fühlt sich als Mensch; nämlich, daß er unverletzbar und den anderen gleichberechtigt ist, daß er frei ist und Verantwortung trägt. Fügen wir auch hinzu: daß er etwas Heiliges ist.“ (10.5,97)

Die Freiheitsrechte setzen sich nicht nur im Bewußtsein der Völker durch, sondern prägen auch zunehmend Politik — und sei es nur, daß die Staatsführungen in der Regel vor der Weltöffentlichkeit verheimlichen wollen, daß sie diese Rechte verletzen:

„Wir müssen anerkennen, daß diese Begriffe von seiten der Staaten und ihrer Organisationen eine immer breitere und nicht bloß theoretische Anerkennung finden. Das bedeutet: das Bewußtsein der Völker ist immer mehr von der Überzeugung durchdrungen, daß nicht ausschließlich egoistisches Interesse — die ‚Staatsraison‘ Prinzip ihres Verhaltens sein darf; daß Macht nicht das einzige Kriterium für ihre Beziehungen untereinander sein kann; daß Gewalt kein zulässiges Verfahren im internationalen Leben sein darf. Wir freuen uns über diese Tatsache um so mehr, weil wir sie als Frucht der Prinzipien erkennen, die die Botschaft des Evangeliums und die katholische Kirche als ihren Beitrag zur Entstehung des modernen Völkerrechts geleistet haben. Und selbst wenn sich in einigen Fällen gewisse Staaten mit Macht über das gute Recht anderer hinweggesetzt haben und sich nicht an die Normen und die davon inspirierten feierlich unterschriebenen Verpflichtungen halten, tun sie das mit ‚schlechtem Gewissen‘ und darüber hinaus unter Mißbilligung des Rechtsbewußtseins, man darf wohl sagen, der ganzen Menschheit: eine Mißbilligung, die auf die Dauer nicht ohne Auswirkungen bleiben kann.“ (4,164)

Darum bietet die Kirche der UN Zusammenarbeit auf dem langen und mühsamen Weg an, die rechtliche und institutionelle Basis einer internationalen Ordnung zu schaffen:

„Zwischen Ihrer Organisation und der katholischen Kirche ist die Zusammenarbeit übrigens um so müheloser und fruchtbarer, als sich beide auf das in der Präambel der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ von 1948 beteuerte Grundprinzip berufen, das der III. Stuhl selbst mit Nachdruck lehrt und wonach ‚die Anerkennung der persönlichen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Menschheitsfamilie das Fundament der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt darstellt‘.“ (160,1573)

2.2 Die Einbeziehung aller „Menschen guten Willens“ in die Friedenslehre

Paul VI. richtet sich „An euch alle, die ihr euch nach Frieden seht!“ (10.12,196) und zieht einen kühnen Vergleich:

„An alle Menschen auf der Welt wendet sich Unsere Botschaft, genau wie das Evangelium.“ (10.2,49)

Schon 1968, als er erstmals zur jährlichen Feier des Weltfriedenstages einlud, hatte er angemerkt, daß der Friede eine große Einmütigkeit aller Menschen voraussetzt und daß er diese fördern will:

„Der Vorschlag, den ersten Tag des Jahres dem Frieden zu weihen, soll nicht allein von uns, d.h. religiöser, katholischer Seite kommen. Er sucht vielmehr die Beteiligung aller, aller, die den Frieden wahrhaft lieben, geradeso als käme dieser Vorschlag aus ihren Reihen; er möchte sich nicht in bestimmten Formen festlegen. um in besonderer Weise auf jene einzugehen, die davon wissen, wie schön, ja wie wichtig es ist, daß alle Stimmen in der Welt, in dem bunten Zusammenspiel der modernen Menschheit, zu dem Preislied des einzigartigen Gutes aufklingen, das der Friede ist.“ (10.1,21)

Basis des Friedens sind für Christen die „sittlichen Grundsätze des christlichen Glaubens“. Doch werden alle zur Mitarbeit eingeladen, ohne ihnen zuzumuten, was Nicht-Christen unzumutbar wäre. Es wird an das erinnert,

„was zum Wesen einer solchen Feier gehört: Zunächst die Notwendigkeit, für den Frieden einzutreten in Anbetracht der Gefahren, die ihm zu allen Zeiten drohen: nämlich die Gefahr, daß in den Beziehungen der Völker zueinander der Egoismus überhandnimmt; die Gefahr, daß sich die Bevölkerung mancher Länder zu Ausschreitungen hinreißen läßt in der Verzweiflung, nicht anerkannt zu werden und zusehen zu müssen, wie Menschenrecht und Menschenwürde mit Füßen getreten werden; weiterhin die Gefahr, Vernichtungswaffen einzusetzen, die gerade heute erschreckende Ausmaße angenommen hat. Die Großmächte, die darüber verfügen, wenden dafür ungeheure Summen auf. - Das aber gäbe gerade in Anbetracht der gravierenden Notlage, in der sich die Entwicklung vieler Völker befindet, Anlaß zur Besinnung. - Weiterhin endlich die Gefahr anzunehmen, daß die internationalen Konflikte nicht auf dem Weg der Vernunft, d.h. durch Verhandlungen auf der Grundlage des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Gleichheit, sondern nur durch gewaltsame Abschreckungsmaßnahmen und mörderische Waffen bereinigt werden können.“ (10.1,22)

Die Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas wenden sich ebenfalls an „alle Menschen guten Willens“ und reflektieren dies:

„Wir verstehen dieses Wort sowohl als Aufruf zu menschlicher Weisheit als auch als Deutung des Evangeliums.“ (20,3)

„Wir glauben, daß die tiefe Schau des Evangeliums das praktische Suchen nach

dem Frieden durchdringen und bereichern kann und daß jeder Mensch guten Willens in allen politischen und gesellschaftlichen Systemen dafür offen ist."

Daß solche Gemeinsamkeiten nicht an das christliche Bekenntnis gebunden sind, zeigt die Wirklichkeit:

„Die Lösung, so betonen Wir, kann nicht und darf niemals mehr durch egoistische oder gewalttätige Konflikte und noch viel weniger durch todbringende Kriege unter den Menschen herbeigeführt werden. So haben es einsichtige Menschen gesagt, die die Geschichte der Völker studieren und im Wirtschaftsleben der Nationen erfahren sind. Auch Wir, die Wir wehrlos den Auseinandersetzungen der Welt gegenüberstehen, jedoch stark sind durch ein göttliches Wort, haben es ausgesprochen: Alle Menschen sind Brüder. Endlich scheint die gesamte Kulturwelt dieses Grundprinzip angenommen zu haben." (10.8,142)

Und dieses Faktum ist theologisch einsichtig:

„Diese Prinzipien der Menschenwürde kann jeder Mensch guten Willens in seinem eigenen Gewissen verspüren. Sie entsprechen dem Willen Gottes für den Menschen. Damit sie bei den Mächtigen und bei den Schwachen zu festen Überzeugungen werden und jegliches Handeln prägen, muß ihnen ihre volle Bedeutung wieder zuerkannt werden. Dafür braucht es eine geduldige und lange Erziehung auf allen Ebenen." (10.12,199)

Darum soll die Kirche nicht nur die Christen, sondern die Mutlosen weltweit für den Frieden ermutigen und die Engagierten bestärken:

„An Euch, Bürger der Welt, die ihr vom Ideal einer weltweiten Brüderlichkeit begeistert seid oder aber auch enttäuscht und skeptisch bezüglich der Möglichkeit, zwischen den Völkern Beziehungen des Ausgleichs, der Gerechtigkeit und der Zusammenarbeit herzustellen." (10.9,155)

Doch die Hoffnung, daß alle Menschen guten Willens um des Friedens willen zusammenarbeiten können, beruht nicht nur auf der Empirie, sondern mehr noch auf dem Glauben an die friedensstiftende Kraft der Erlösung. Aus der Weihnachtbotschaft, die an alle Menschen guten Willens gerichtet ist, folgt:

„Und wenn es den Frieden in Christus gibt und durch Christus, so ist der Frieden unter den Menschen und durch die Menschen möglich." (10.6,110)

Darum der Aufruf an die Christen zu Mut, Engagement und Hoffnung:

„... indem wir Euch die Wege aufzeigen, die Eure Überlegungen noch zu viel größerer Tiefe führen: Es sind die Wege einer wirklichkeitsnahen Kenntnis der sich mit dem Menschen befassenden Anthropologie, durch die uns die geheimnisvollen Gründe für das Gute und das Böse in der Geschichte und im menschlichen Herzen offenbaren, warum der Frieden ein immer offenes Problem ist, das unter der ständigen Drohung pessimistischer Lösungen steht, das aber gleichzeitig auch seine

Stütze findet, nicht nur in der Verpflichtung, sondern in der Hoffnung auf eine glückliche Lösung. Wir glauben an eine oft undurchschaubare, aber doch wirkliche Herrschaft einer unendlichen Güte, die wir Vorsehung nennen und die über dem menschlichen Geschick steht; wir wissen um die sonderbare, aber doch staunenerregende ‚Umkehrbarkeit‘ jeden menschlichen Schicksals in eine Heilsgeschichte (vgl. Röm 8,28)." (10.6,117)

Von dieser theologisch begründeten Friedenssicht darf der Christ im Friedenshandeln nicht absehen. Sein Friedensdienst lebt nicht aus der empirischen Erhebung irdischer Handlungspotentiale in sich, sondern aus der Verwiesenheit auf die Gnade und das Wirken Gottes in der Menschengeschichte, um kraftvoll und wirkmächtig zu sein:

„Wir wollen eine Antwort geben in Worten, zu denen diejenigen keinen Zugang haben, die den weiten Horizont der Realität auf die natürliche Sichtweise beschränkt haben. Aber wir müssen uns hierin auf die vom Glauben geprägte Realität beziehen, die wir ‚übernatürlich‘ nennen. Der Glaube ist nötig, um jenes Zusammenspiel der Wirkkräfte im gesamten menschlichen Leben zu entdecken: hier kommt das transzendente Walten Gottes ins Spiel und befähigt unser Wirken zu Ergebnissen höherer Ordnung, die uns, menschlich gesprochen, unmöglich erscheinen. Das Leben mit Gott, lebendig und aufrichtig, ist nötig, um solche Ergebnisse zu ermöglichen. Der ‚Gott des Friedens‘ (Phil 4,9) muß uns beistehen. Wohl uns, wenn wir das erkennen und glauben, wenn wir in diesem Glauben die innere Einheit von Leben und Frieden zu entdecken wissen und verstehen, sie in konkretes Handeln umzusetzen." (10.10,375)

„Wenn unsere Arbeit für den Frieden voll wirksam sein soll, muß sie an der umformenden Kraft Christi teilhaben. dessen Tod allen Menschen, die in diese Welt geboren werden, Leben schenkt, und dessen Sieg über den Tod die letzte Garantie dafür ist, daß die Gerechtigkeit, die Solidarität und Entwicklung fordert, zu einem dauerhaften Frieden führen wird." (10.20,21)

Darum und nur darum wird christliche Weltverantwortung und -gestaltung von untrüglicher Hoffnung getragen:

„Gestattet mir, daß ich mich abschließend noch eingehender an diejenigen wende, die mit mir im Glauben an Christus verbunden sind ... in der Treue zu seiner Liebe. Hier findet der Jünger Christi die Kraft, um für die Freiheit in der Welt zu kämpfen. Angesichts der Schwierigkeiten dieser Aufgabe läßt er sich nicht zu Untätigkeit oder Mutlosigkeit verleiten; denn er setzt seine Hoffnung auf Gott, der unterstützt und fruchtbar macht, was immer in seinem Geist getan wird." (10.14,292)

Hinsichtlich des Friedens gibt es eine Konvergenz von Offenbarung und Vernunft:

"Mit Newton, der davon überzeugt war, daß sich das wissenschaftliche nicht vom religiösen Denken trennen läßt, stimmt die Botschaft überein, die das Zweite Vatikanische Konzil an die Denker und Wissenschaftler richtete: ‚Vielleicht ist noch nie die Möglichkeit einer tiefen Übereinstimmung zwischen der wahren Wissen-

schaft und dem wahren Glauben, die beide im Dienst der einen Wahrheit stehen. so klar zutage getreten wie heute. Versäumt diese wertvolle Begegnung nicht! !labt Vertrauen in den Glauben, diesen großen Freund des Verstandes!– (10.16,1191)

Die Christen können darum zur Zusammenarbeit für den Frieden mit allen gewissenhaften Menschen bereit sein, ohne daß die besondere Bedeutung ihres Glaubens beeinträchtigt würde:

„An dieser Stelle meiner Botschaft möchte ich mich nun noch besonders an meine Brüder und Schwestern in der Kirche wenden. Die Kirche unterstützt und ermutigt alle ernsthaften Bemühungen, die dem Frieden dienen. Sie zögert nicht zu sagen, daß das Wirken all jener, die sich mit besten Kräften für den Frieden einsetzen, in den Heilsplan Gottes in Jesus Christus eingeordnet ist. Den Christen aber ruft sie in Erinnerung, daß sie noch tiefere Gründe haben, wirksame Zeugen für das göttliche Geschenk des Friedens zu sein.“ (10.15,831)

„Dieser vom Schöpfer gewollten Ordnung entsprechend ist die Gesellschaft dazu aufgerufen, sich für den Dienst am Menschen und am Gemeinwohl einzurichten und zu wirken. Die tragenden Elemente dieser Ordnung können von der Vernunft entdeckt und in der geschichtlichen Erfahrung erkannt werden; und die heutige Entwicklung der Sozialwissenschaften hat das Bewußtsein, das die Menschheit hiervon hat, noch bereichert, trotz aller ideologischen Einstellungen und Konflikte, welche dieses Wissen zuweilen zu verdunkeln scheinen. Während die katholische Kirche ihrer Sendung, das allein von Christus kommende Heil (vgl. Apg 4,12) zu verkünden, in Treue erfüllen will, wendet sie sich darum ohne Unterschied an jeden Menschen und lädt ihn ein, die Gesetze der Naturordnung anzuerkennen, die das Zusammenleben der Menschen lenken und die Bedingungen des Friedens bestimmen.“ (10.21,2)

Auf die Menschen guten Willens trifft nicht zu, was als friedenshemmende Haltung beklagt wird:

„An die Stelle der Suche nach dem Wahren hat man allmählich die Suche nach dem Nützlichen gesetzt.“ (3,1192)

2.3 Die „Zeichen der Zeit“

Die „Zeichen der Zeit“ richten unsere Aufmerksamkeit auf Veränderungen in der Welt, die auf Frieden hindeuten und vom Glaubenden als das geheime Wirken Gottes gedeutet werden können:

„Wir sehen vor allem mit Freude und mit Hoffnung, daß die Idee des Friedens weiter voranschreitet. Sie gewinnt an Bedeutung und Raum im Bewußtsein der Menschheit. Mit ihr entwickeln sich auch die Strukturen der Friedensordnung; ... die Lebensgewohnheiten entfalten sich in dem vom Frieden angegebenen Sinn:

Reisen, Kongresse, Tagungen, Gütertausch, Studien, Freundschaften, Zusammenarbeit, Hilfeleistungen ... Der Frieden gewinnt an Boden ..." (10.9,156)

„Die Idee des Friedens scheint ein bereits erworbenes Allgemeingut zu sein, als gleichwertiger und vollkommener Ausdruck der Zivilisation. Es gibt keine Zivilisation ohne Frieden.“ (10.10,367)

Diese Idee des Friedens zeigt sich weltweit, indem immer mehr Menschen und Völker sich ihrer Würde und universaler Interdependenz bewußt werden:

„Das erste positive Merkmal ist das wache Bewußtsein sehr vieler Männer und Frauen von der eigenen Würde und der eines jeden Menschen. Dieses Bewußtsein kommt zum Beispiel in der überall auflebenden Sorge um die Achtung der Menschenrechte und in einer entschiedeneren Zurückweisung ihrer Verletzungen zum Ausdruck. Ein deutliches Zeichen dafür ist die Zahl der privaten Vereinigungen, einige von weltweiter Bedeutung, die in jüngster Zeit dafür entstanden sind; fast alle bemühen sich darum, mit großer Sorgfalt und lobenswerter Objektivität das internationale Geschehen in diesem so delikaten Bereich zu verfolgen. Auf dieser Ebene muß man den Einfluß anerkennen, den die Erklärung der Menschenrechte ausübte, die vor ungefähr vierzig Jahren von der Organisation der Vereinten Nationen verkündet worden ist. Ihr Vorhandensein als solches und ihre fortschreitende Annahme von seiten der internationalen Gemeinschaft sind ein Zeichen für ein Bewußtsein, das sich immer mehr durchsetzt. Dasselbe muß man, immer im Bereich der Menschenrechte, auch von den anderen Rechtsmitteln derselben Organisation der Vereinten Nationen oder anderer internationaler Organe sagen. Das Bewußtsein, von dem wir hier sprechen, meint nicht nur die einzelnen Personen, sondern auch die Nationen und Völker, die als Körperschaften mit bestimmter kultureller Identität für die Wahrung, freie Handhabung und Förderung dieses kostbaren Erbes besonders aufgeschlossen sind. Gleichzeitig breitet sich in der durch alle Art von Konflikten entzweiten und verworrenen Welt die Überzeugung von einer tiefen wechselseitigen Abhängigkeit aus und folglich auch die Forderung nach einer Solidarität, die diese aufgreift und auf die moralische Ebene überträgt. Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewußt, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muß, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll. Aus der tiefen Erfahrung von Sorge und Angst sowie von Fluchtmitteln wie den Drogen, die für die Welt von heute charakteristisch sind, erhebt sich allmählich die Einsicht, daß das Gut, zu dem wir alle berufen sind, und das Glück, nach dem wir uns sehnen, ohne die Anstrengung und den Einsatz aller, niemanden ausgeschlossen, und ohne konsequenten Verzicht auf den eigenen Egoismus nicht erreicht werden können. Hier fügt sich auch als Zeichen für die Achtung vor dem Leben trotz aller Versuchungen, es zu zerstören, von der Abtreibung bis zur Euthanasie - die gleichzeitige Sorge um den Frieden ein und wiederum das Bewußtsein davon, daß dieser unteilbar ist: Er gehört entweder allen oder niemandem ..." (18.5,Nr.26)

„Wir erleben heute - jenseits der noch andauernden Situationen von Krieg und Ungerechtigkeit - eine Entwicklung zu einer fortschreitenden Einheit der Völker und Nationen auf verschiedenen Ebenen in Politik, Wirtschaft, Kultur usw. Dieser Dynamik, die anscheinend nicht aufzuhalten ist, doch immer wieder schweren Hindernissen begegnet, verleiht die religiöse Überzeugung einen tiefreichenden

Impuls von nicht geringer Bedeutung. Indem sie nämlich verbietet, für die Beilegung von Konflikten auf Methoden der Gewalt zurückzugreifen und zu Brüderlichkeit und Liebe erzieht, trägt sie dazu bei, Verständigung und Versöhnung zu fördern, und kann sie neue sittliche Energien für die Lösung von Fragen vermitteln, denen gegenüber die Menschheit heute schwach und ohnmächtig erscheint." (10.21,4)

"Die Menschheit wird sich der unumgänglichen Solidarität bewußt, die Völker und Nationen verbindet und erforderlich ist für die Lösung der meisten großen Probleme: Arbeitsbeschaffung, Nutzung der irdischen und kosmischen Schätze, Förderung der weniger begüterten Länder, Sicherheit." (10.17,874)

Als besonders erfolgversprechend findet die Aktivität internationaler Organisationen Erwähnung:

„Unser Wort möchte zunächst Ausdruck unserer Anerkennung zu ihrem Entschluß sein, auf so hoher Ebene mit Entschiedenheit das Problem der Abrüstung anzupacken ... Unser Wort ist zugleich ein Wort des Verständnisses. Wir kennen die außergewöhnlichen Schwierigkeiten, die Sie zu überwinden haben und wir sind uns im klaren über das Gewicht Ihrer Verantwortung. Aber wir vertrauen auch auf die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit Ihres Engagements! Unser Wort möchte vor allem — wenn Sie gestatten — ein Wort der Ermutigung sein." (1,220)

Dies gilt um so mehr, als sich der internationale Dialog auch inhaltlich auf die entscheidenden Themen des Friedens ausrichtet.

„Man muß anerkennen, daß die Prinzipien, von denen gerade die Rede gewesen ist, heute gemeinsames Erbe des größten Teils der zivilen Rechtsordnungen wie auch der Organisation der internationalen Gefflinschaft sind. Letztere hat hierzu entsprechende normative Dokumente erlassen. Sie sind inzwischen Bestandteil der Kultur unserer Zeit ..." (10.21,3)

2.4 Zur Methode der Friedenslehre

2.41 Die Unterscheidung von „Übel" und „Sünde" wird gerade in der Friedenslehre deutlich. Dabei steht außer Frage, daß jeder Krieg ein sittlich bedeutsames Übel ist:

„... angesichts des Übels, das jeder Krieg darstellt, seines Preises an Menschenleben, an Leiden, an Zerstörung von all dem, was für das Leben und die Entwicklung des Menschen notwendig wäre, ohne die Störung der unerläßlichen Ordnung und des sozialen Gefüges zu rechnen, die Vertiefung von Mißtrauen und !laß gegen den Nächsten, wie sie die Kriege mit sich bringen." (10.16,666f)

Dennoch kann menschliches Leben in den Konflikt mit höheren Gütern treten. Das physische Leben des Menschen ist nicht der höchste Wert, nicht jedes Töten ist immer schon Mord:

„Zu den hier dargelegten Gedanken, die dem Leben den Vortritt vor dem Frieden einräumen und diesen von der Unverletzlichkeit des Lebens abhängig machen, gibt es jedoch eine entscheidende Ausnahme. Sie ergibt sich, wenn ein anderes Gut hinzutritt, das höher als das Leben selbst ist. Ein Gut von einem Wert, der den des Lebens selbst weit übersteigt, wie die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die bürgerliche Freiheit, die Nächstenliebe, der Glaube ... Christus selbst sagt uns hierzu: ‚Wer das eigene Leben liebt (d.h. mehr als diese höheren Güter), der wird es verlieren‘ (Joh 12,25). Das zeigt uns, daß so, wie der Friede in seiner Beziehung zum Leben verstanden werden und wie aus einem geordneten, dem Leben zugesicherten Wohlergehen der Friede selbst als Harmonie hervorgehen muß, die die menschliche Existenz in ihrem inneren und sozialen Bezug ordnet und glücklich macht, auch diese menschliche Existenz selbst, das Leben nämlich sich nicht ihrer höheren Bestimmung entziehen kann und darf, die ihm den ersten Daseinsgrund verleiht. Warum lebt man? Was gibt denn dem Leben außer einer durch den Frieden gesicherten Ordnung seine Würde, seine geistige Fülle, seine sittliche Größe und auch seine religiöse Ausrichtung? Geht denn etwa der wahre Friede verloren, wenn wir der Liebe in ihrer höchsten Ausdrucksform, die das Opfer ist, in unserem Leben ein Heimatrecht einräumen?“ (10.10,375)

Trotzdem kommt dem Frieden — wengleich nicht der höchste Wert — heute weltweit ein besonderer Vorrang der Dringlichkeit zu:

„Heute ist der Friede in der ganzen Welt eine vorrangige Sorge geworden ...“ (10.15,823)

Auch bei Abrüstungsfragen muß man nach der Dringlichkeit der Güter unterscheiden:

„Aber die derzeitige, sehr bedenkliche Situation rechtfertigt es, daß man die brennendsten Gefahren in erster Linie in den Blick nimmt. Das schließt nicht aus, daß man sich zugleich den Menschen- und Völkerrechten, den Ideen der Freiheit und der Gerechtigkeit verpflichtet weiß.“ (8.4,189)

Abzuwägen ist weiterhin zwischen berechtigtem eigenen Sicherheitsinteresse und den Erfordernissen weltweiter Entwicklung. Beide Ziele stehen in einem Konflikt:

„Jüngste Beiträge über die wechselseitige Beziehung zwischen Abrüstung und Entwicklung — zwei der bedrängendsten Probleme, die die Welt heute herausfordern — weisen auf die Tatsache hin, daß die gegenwärtigen Ost-West-Spannungen und das Nord-Süd-Gefälle ernsthafte Bedrohungen für den Weltfrieden darstellen. Es wird zunehmend deutlich, daß eine friedvolle Welt, in der die Sicherheit der Völker und Staaten garantiert ist, tatkräftige Solidarität im Bemühen um Entwicklung und Abrüstung zugleich verlangt ... dieser Friede kann erst dann sicher sein, wenn die Sicherheit, die auf Waffen beruht, stufenweise ersetzt wird durch eine Sicherheit, die auf der Solidarität mit der Menschheitsfamilie beruht. Noch einmal, ich rufe zu weiteren Anstrengungen auf, die Waffen auf das notwendige Minimum für eine berechnete Verteidigung zu reduzieren, wie auch zu verstärkten Maßnahmen, um den Entwicklungsländern zu helfen, selbständig zu werden.“ (10.20,16)

Übel in Kauf zu nehmen - wohlwissend, daß es Übel sind und bleiben - ist bisweilen erforderlich:

Jemandes Gesinnung und Lebensauffassung muß nicht nur gemessen werden an der Frage, ob eine konkrete Handlung völlig der moralischen Norm entspricht, sondern eher an der Treue und Ausdauer, mit denen man sich von der Norm leiten läßt, um zu einer vollständigen Antwort zu gelangen. So ist auch der Wille, Schritte zu unternehmen, um die Menschheit von einem System zu befreien, das eine Drohung totaler Vernichtung enthält, bei der moralischen Beurteilung des Besitzers von Kernwaffen entscheidend." (8.2,144)

Bei aller Dringlichkeit partikulärer Werte, letzter Maßstab aller Abwägungen ist die Goldene Regel:

„Und niemals dürfen wir seine Worte vergessen, die jeden vollkommenen Ausdruck menschlicher Solidarität zusammenfassen: ‚Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen‘ (Mt 7,12).“ (10.20,20)

Bisweilen werden jedoch auch Formulierungen zur Bezeichnung des Übels etwa der gegenwärtigen Abschreckung verwendet, die offenbar nicht sehr präzise sind und wenigstens nicht deutlich den Unterschied zwischen einem unter Umständen tolerierbaren Übel und einer stets und unbedingt verwerflichen Sünde bezeichnen:

„Vor allem sind Massenvernichtungsmittel - namentlich atomare, bakteriologische und chemische - zu verwerfen. Alles muß getan werden, um ihre Anwendung zu verhindern, ihre Benützung zu politischen Drohungen auszuschalten und ihre Abschaffung voranzutreiben ... Dies wird nicht auf einmal erreicht werden können.“ (8.4,185)

„Massenvernichtungsmittel werden verurteilt. Nicht nur ihre Anwendung wird abgelehnt, sondern auch ihr Einsatz zu politischen Drohungen. Wenn ihre Abschaffung gefordert wird, heißt dies, daß auch schon ihr bloßes Vorhandensein als beunruhigend und als sittlich fragwürdig (wenn nicht als verwerflich) gilt. Dies ist keine neue Aussage; entsprechende Thesen finden sich auch in Äußerungen des Konzils und der Päpste.“ (8.4,190)

Später dann die Konsequenz: „... daß die globalstrategische Abschreckung - entsprechend kirchlicher Lehraussage - vorübergehend noch toleriert werden muß, sofern sie dazu dient, die potentiellen Gegner vom Entschluß zum Krieg abzuschrecken, und sofern gleichzeitig Mittel und Wege gesucht werden, andere Friedenssicherungsmechanismen zu etablieren. So wird hier nicht der sofortige Verzicht verlangt, sondern der schrittweise Abbau.“ (8.4,191)

Es bleibt das Problem, wie man „Verwerfliches“ noch vorübergehend tolerieren darf.

2.42 Auch in den Friedensdokumenten wird zwischen „quaestio iuris“ und „quaestio facti“ deutlich unterschieden:

„Wie alle Menschen müssen auch die Christen immer danach trachten, Überzeugung und den Sinn für konkrete Verantwortung in Übereinstimmung zu bringen. Die Betonung kann dabei von Person zu Person verschieden sein. Aber sie darf niemals ausschließlich auf Kosten des anderen erfolgen.“ (8.7,215)

„In komplexen Situationen setzt ein moralisch verantwortliches Engagement im Gegenteil voraus, daß biblische und moralische Forderungen erst nach einer ernsthaften Faktenanalyse erhoben werden. Innerhalb bestimmter Grenzen scheint es doch verschiedene Wahlmöglichkeiten zu geben.“ (8.7,212)

Und dies gilt selbst für die drängenden Probleme der nuklearen Abschreckung: „Der Besitz und die Aufstellung neuer atomarer Waffen gehören zweifellos zu den kompliziertesten Problemen. Eine solche Problematik führt zu vielen Fragen, bei denen technische und moralische Aspekte einander berühren, ergänzen oder sich gegenseitig beeinflussen.“ (8.7,213)

In der quaestio iuris beansprucht die Kirche Zuständigkeit, die zu hilfreichen Beiträgen befähigt:

„Um in der heutigen schwierigen Lage eine richtige Problemstellung wie auch die beste Lösung der Fragen zu fördern, kann es eine große Hilfe sein, die ‚Summe von Leitprinzipien, von Urteilkriterien und von Richtlinien für das konkrete Handeln‘, die die kirchliche Lehre vorlegt, genauer zu kennen und mehr zu verbreiten.“ (18.5, Nr.51)

Die besondere Art, wie die kirchliche Lehre der quaestio iuris verpflichtet ist, wird durch die Abhebung ihrer Reflexionsart deutlich, durch die sie sich von den Ideologien zu unterscheiden glaubt:

"Die kirchliche Soziallehre ist kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen: Sie ist vielmehr etwas Eigenständiges. Sie ist auch keine Ideologie, sondern die genaue Formulierung der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeiten zu deuten, wobei sie prüft, ob diese mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen eine Orientierung zu geben. Sie gehört daher nicht in den Bereich der Ideologie, sondern der Theologie und insbesondere der Moraltheologie. Ihre Soziallehre vorzutragen und zu verbreiten ist Teil des Verkündigungsauftrages der Kirche. Und weil es sich um eine Lehre handelt, die darauf abzielt, das Verhalten der Personen zu beeinflussen, ergibt sich daraus auch ‚der Einsatz für die Gerechtigkeit‘ je nach Auftrag, Berufung und Lage des einzelnen. Die Durchführung des Verkündigungsauftrages im sozialen Bereich, der ein Aspekt der prophetischen

Dimension der Kirche ist, umfaßt auch die Offenlegung der Übel und Ungerechtigkeiten. Doch ist die Klarstellung angebracht, daß Verkündigung wichtiger ist als Anklage, und da diese nicht von jener absehen darf, da sie nur von dort ihre wahre Berechtigung und die Kraft einer höchsten Motivation erhält." (18.5, Nr.52)

Die kirchliche Lehre beansprucht keine Kompetenz, kontroverse Faktenfragen - oder wie immer diese sonst umschrieben werden: Techniken, Strategien ... — zu lösen, auch nicht drängende Sachfragen der Friedenspolitik:

„Zu Art, Umfang, Zeitpunkt und Effektivität von ersten Schritten wollen wir uns nicht äußern. Wir halten uns nicht für kompetent, zu den Anregungen für erste vertrauensbildende Schritte, die in der letzten Zeit vorgebracht wurden, Stellung zu nehmen. Zu beurteilen, welche Schritte zum gesteckten Ziel führen, steht Personen zu, die politische Verantwortung tragen. Wohl drängen wir auf ein aktives Suchen nach Möglichkeiten für solche Schritte, die dann anschließend auch tatsächlich in die Praxis umgesetzt werden müssen." (8.2,148)

„Aufgabe eines Bischofs ist nicht Entscheidungen über politische und militärstrategische Fragen zu treffen, sondern zur Gewissensbildung beizutragen. Das Bewußtsein von gut und böse muß auch gegenüber Kernwaffen wachsen und wirksam sein. Wenn die moralische Überzeugung tief und stark genug ist, wird es der Menschheit mit größerer Wahrscheinlichkeit gelingen, ihre Würde zu bewahren und unvorstellbare Katastrophen durch Kernwaffen zu verhindern. Wir sind uns bewußt, daß über die Rüstung mit Kernwaffen auch innerhalb der katholischen Kirche unter den Gläubigen keine einheitliche Auffassung besteht, und daß wir ebensowenig bei allen Facetten der Kernwaffenproblematik auf eine deutlich formulierte kirchliche Lehre zurückgreifen können." (8.2,133)

„Bei dieser Diskussion hat die katholische Kirche ihren Auftrag zu erfüllen. Sie möchte nicht über wirtschaftliche oder technische Fragen sprechen. Sie macht nicht den Versuch, konkrete Lösungen für die komplexen Realitäten vorzuschlagen, die nicht in ihrem Verantwortungsbereich liegen. Das heißt nicht, daß die Kirche die Schwierigkeiten der Probleme, vor die diese Versammlung gestellt wird, nicht sieht ... Die Kirche spricht hier vielmehr und vor allem deshalb, weil sie Zeugnis geben will für ihr lebendiges Interesse an allem, was den Menschen selber betrifft ... Der HI. Stuhl überläßt die rein technischen und wirtschaftlichen Fragen jenen, in deren Verantwortungsbereich sie gehören. Er nimmt aber weiter an diesen Tagungen teil, um seine Stimme bei den Debatten zu Gehör zu bringen. Er tut das, um eine bestimmte Sicht der menschlichen Person und Gesellschaft anzubieten. Er tut es auch, um einige hilfreiche Kriterien vorzulegen, die sicherstellen, daß die menschlichen Werte, Werte des Geistes, der Völker und Kulturen nicht unversehens weniger wertvollen Zielen, rein wirtschaftlichen oder materiellen Vorteilen, untergeordnet werden, die letztlich der Person und der Gesellschaft, die wir fördern möchten, unwürdig wären." (7,241)

„Wir treten hier nicht in die technischen Debatten der Spezialisten über die Glaubwürdigkeit unserer Verteidigung ein ... Bei diesen sehr technischen Problemen mit ethischen Auswirkungen muß man sich vor zwei Extremen hüten: 1. Die Auslassung der ethischen Beurteilung, als müßte man Dinge von so großer menschlicher Bedeutung allein der technischen Logik überlassen; 2. vor endgültigen Urteilen

deduktiver Art, die die technischen Komponenten geringachten würde. Zwischen diesen beiden Extremen sollte versucht werden, ein vorsichtiges Urteil zu formulieren, das den zufälligen Gegebenheiten, mit äußerster Umsicht abgewogen, möglichst nahekommt, und das eine Differenzierung der Gewißheiten und der Fragen zuläßt: Es geht um die Achtung vor den Dingen, die auf dem Spiel stehen und um die Glaubwürdigkeit einer verantwortlichen Aussage." (8.9,242)

Diese Unterscheidung gilt für alle Dokumente, wenngleich dabei auch Spielräume und Unterschiede deutlich sind. So heben die Bischöfe Frankreichs ihren Beitrag indirekt und unterschwellig von anderen teilkirchlichen Dokumenten ab, die sich recht weit auf das Feld der Strategien und konkreter Politik hinausgewagt hatten:

„Deshalb haben, nach eingehenden Gesprächen mit Sachverständigen aller Richtungen, die Bischöfe vieler Länder in der letzten Zeit zuweilen sehr inhaltsreiche Dokumente veröffentlicht, um den Menschen zu helfen, diese neuen Wege im Licht des Glaubens zu erkunden. Was uns betrifft, so möchten wir lediglich unseren Beitrag leisten als Hirten der Kirche Jesu Christi zu dem Bemühen aller um den Aufbau eines wahren Friedens." (8.9,237)

Diese politische Zurückhaltung führt jedoch zu keiner stummen Unterwerfung unter das Wort der Experten, vielmehr zu einer Präzisierung kirchenamtlicher Zuständigkeit:

Erstens bestehen die Bischöfe auf der Pflicht, zu den Problemen Stellung zu beziehen:

„Für den Frieden zu arbeiten, ist schwierig, aber es ist ein Auftrag an alle. Wir stellen keineswegs die entsprechende Kompetenz eines jeden in Frage, aber schweigen können wir nicht. Unser Schweigen würde aufgefaßt werden, als ob wir die Dinge laufen ließen, also doch als ein Einnehmen eines Standpunktes. Wir Bischöfe haben die Pflicht, in allen Situationen auf die biblische Botschaft hinzuweisen, die ‚Licht für meine Pfade‘ wird. Das Evangelium gibt uns klare Leitlinien für unser moralisches Handeln." (8.7,212)

Zweitens warnen sie vor gefährlichen Grundhaltungen:

„Auf der Linie der Propheten aus dem Alten Testament warnt uns (Jesus) dabei vor einem übertriebenen Vertrauen in rein menschliche Mittel und ihre technischen Möglichkeiten. Er hat uns keine glasklaren Vorschriften hinterlassen. Er hat etwas Besseres getan. Er deutet uns den wirklich entscheidenden Weg an: den Weg der Liebe als Antwort auf die Liebe des Vaters im Glauben an seine Verheißung, eine erfunderische Liebe, der es niemals an Kreativität und Hoffnung mangelt." (8.7,214)

Drittens benennen sie Haltungen und Tugenden, die den Problemen adäquat sind:

„Wir beanspruchen nicht, im Evangelium fertige Lösungen zu finden, um heute bestimmte Fortschritte in der Friedenssuche zu machen. Aber wir finden fast auf je-

der Seite des Evangeliums und der Kirchengeschichte den Geist der brüderlichen Liebe, der mit Macht zum Frieden erzieht. Wir finden in den Gaben des Heiligen Geistes und in den Sakramenten eine aus göttlicher Quelle gespeiste Kraft. Wir finden in Christus eine Hoffnung." (8.6,208)

Viertens äußern sie sich zur inneren Struktur der Probleme — etwa der Abrüstung:

„Wir haben weder die Kompetenz noch die Autorität, Ihnen die Methoden und Mechanismen einer solchen Strategie vorzuschreiben; in jedem Fall setzt sie sichere und wirksame internationale Kontrollsysteme voraus. Doch glauben wir, mit Ihnen darin einig zu gehen, daß man notwendigerweise einige Prioritäten setzen muß bei dem Bemühen, den Rüstungswettlauf zu bremsen und die Gewichtigkeit der vorhandenen Waffen zu vermindern." (1,225)

Schließlich erinnern sie die Politiker daran, daß sie das Vertrauen der Bürger verdienen müssen:

„Das komplizierte Leben in der modernen Gesellschaft erfordert, daß die Menschen die Entscheidungsvollmacht ihren Anführern übertragen. Sie müssen aber darauf vertrauen können, daß ihre Führer Entscheidungen treffen zum Wohl ihres Volkes und aller Völker ... Das gegenseitige Vertrauen zwischen den Bürgern und ihren Führern ist die Frucht praktizierter Mitwirkung, und solche Mitwirkung ist ein Grundstein für die Errichtung einer friedlichen Welt." (10.18,1046)

Manchmal aber überspringen Bischofskonferenzen diese selbstgesetzten Grenzen und geben Urteile (Klugheitsurteile)²² zu kontroversen Fragen ab — jedoch nicht ohne dabei deutlich zu vermerken, daß sie dann eben ihre Einschätzung und nicht

Gerade diese Kategorie der „Klugheitsurteile“ (prudential judgements) dürfte für kirchenamtliche Verlautbarungen interessant, aber auch nicht unproblematisch sein. Es handelt sich um den Fall, daß Prinzipienkonsens verbunden mit einer „Tatsachenprüfung“ (8.1,73), deren Ergebnisse divergieren, zu sich ausschliessenden sittlichen Urteilen führen. Die US-Bischöfe beherzigen dabei GS Nr.43 ausdrücklich: Sie äußern „größte Skepsis hinsichtlich der Aussichten, einen atomaren Schlagabtausch unter Kontrolle zu halten, wie begrenzt auch immer der Ersteinsatz sein mag“ (8.1,64) und kommen darum zu dem Urteil, „daß der Rückgriff auf Nuklearwaffen als Antwort auf einen konventionellen Angriff moralisch nicht zu rechtfertigen ist“. (BzF 64) Fairer- und zutreffenderweise konzedieren sie, daß über die entscheidende Sachfrage, ob man nämlich eine nukleare Eskalation kontrollieren kann. „eine ernste Debatte im Gange ist“. (8.1,63) Daraus ziehen sie richtigerweise — aber vielleicht etwas verborgen in der Fußnote — den Schluß: „Unsere Folgerungen und Urteile auf diesem Gebiet beruhen zwar auf sorgfältigem Studium und auf Überlegungen, was die Anwendung der moralischen Prinzipien betrifft, haben aber natürlich nicht das gleiche Gewicht wie die Prinzipien selbst und gestatten daher verschiedene Meinungen ...“ (8.1.125 Fußnote 69) Ähnliches meinen wohl die niederländischen Bischöfe: „Manchmal wird unser ethisches Urteil denn auch die Gültigkeit und den bindenden Charakter von allgemein kirchlicher Lehre haben und manchmal sind unsere Gedanken mehr als moralische Beurteilungen zu betrachten, von einzelnen Personen und Gruppen, die in der Kirche mit dem Dienst der Führung beauftragt sind.“ (8.2.133) Hier wird deutlich der Bezug zum doppelten Amt des Bischofs als Lehrer und als flirte angesprochen.

Lehre der Kirche vortragen. So die US-Bischöfe zum Ersteininsatz von Nuklearwaffen und die Bischöfe der Niederlande zur Neutronenbombe:

Die US-Bischöfe fügen der Verwerfung des nuklearen Ersteinsetzes (vgl. 8.1,63-65) die Fußnote 69 hinzu, um zu dokumentieren, daß es sich lediglich um ein solches Klugheitsurteil handelt: „Unsere Folgerungen und Urteile auf diesem Gebiet beruhen zwar auf sorgfältigem Studium und auf Überlegungen, was die Anwendung der moralischen Prinzipien betrifft, haben aber natürlich nicht das gleiche Gewicht wie die Prinzipien selbst und gestatten daher verschiedene Meinungen, wie die Zusammenfassung deutlich macht.“ (8.1,125)

„Die Kirchen wissen, daß die Fachleute über die Vor- und Nachteile der Einführung dieser Neutronenbombe geteilter Meinung sind. Sie wollen sich nicht in diese Diskussion mischen ... Über dieser Diskussion steht aber die Tatsache, daß mit dieser Waffe wieder eine weitere Entwicklung eingeleitet, ein neuer Schritt gesetzt wird, der nicht nur vom Weg zum Frieden wegführt, sondern den Frieden und die Sicherheit in noch größere Gefahr bringt ... Darum ersuchen die Kirchen die Niederländische Regierung mit großer Dringlichkeit, darauf einzuwirken, daß diese Waffe nicht in die westliche Verteidigung aufgenommen wird und daß sie international verboten wird. Die Kirchen sind sich bewußt, daß mit diesem - Nein - gegen die Neutronenbombe und gegen jede weitergehende Entwicklung und den Ausbau der Atomrüstung nicht alle Aspekte des Problems zur Diskussion gestellt sind.“ (8.2,159)

Bisweilen werden auch Möglichkeiten - mit all ihrer Problematik - in Erinnerung gebracht, von denen vielleicht mehr Gebrauch gemacht werden sollte. So die US-Bischöfe zu gradualistischen Vorleistungen:

„Wir haben diese ersten Schritte in unserer Erklärung vom 13. Januar 1976 bereits in Erwägung gezogen. Solche Schritte werden mit der Absicht unternommen, daß die Gegenseite dies in richtiger Weise versteht und darauf mit einem vergleichbaren Schritt antwortet und die Situation nicht zur Beibehaltung oder Erreichung eines Rüstungsübergewichts ausnützt.“ (8.2,148)

Bisweilen scheint es, daß unbemerkt oder ungewollt Äußerungen gemacht werden, die in der Fachdebatte keineswegs so eindeutig akzeptiert werden: „Abrüstungsverhandlungen sind für wirkliche Abrüstung unerläßlich.“ (8.2,147) Das trifft in dieser Form sicherlich nicht zu. Im Gegenteil - so M. Kampelman - Abrüstung muß nicht stets über Verhandlungen verlaufen, bisweilen kann ein „tacit understanding“ mehr Erfolg versprechen. Dem wollten die Bischöfe der Niederlande gewiß nicht widersprechen.

Gerade weil in der katholischen Soziallehre stets Grundsatz- und Faktenfragen aufeinandertreffen, ist diese Lehre einerseits von hoher Konstanz, andererseits notwendigerweise offen für neue Entwicklungen:

Die kirchliche Lehre „muß sich heute mehr als früher einer internationalen Sicht in der Linie des II. Vatikanischen Konzils, der jüngsten Enzykliken und besonders

derjenigen, an die wir hier gerade erinnern, öffnen. Es wird deshalb nicht überflüssig sein, deren Themen und charakteristische Weisungen, die das Lehramt in diesen Jahren aufgegriffen hat, in diesem Licht erneut zu überprüfen und zu vertiefen. Ich möchte hier auf eines davon besonders hinweisen: auf die Option oder vorrangige Liebe für die Armen. Dies ist eine Option oder ein besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt; sie gilt aber gleichermaßen für unsere sozialen Verpflichtungen und daher auch für unseren Lebensstil sowie für die entsprechenden Entscheidungen, die hinsichtlich des Eigentums und des Gebrauchs der Güter zu treffen sind." (18.5, Nr.52)

„In der Tat, Kontinuität und Erneuerung bestätigen den bleibenden Wert der Lehre der Kirche. Diese doppelte Eigenart ist ein charakteristisches Zeichen ihrer Lehre im sozialen Bereich. Sie ist einerseits konstant, weil sie sich gleichbleibt in ihrer Grundidee, in ihren ‚Leitprinzipien‘, in ihren ‚Urteilkriterien‘, in ihren wesentlichen ‚Richtlinien für das konkrete Handeln‘ und vor allem in ihrer lebendigen Verbindung mit der Botschaft des Herrn; sie ist andererseits immer neu, weil sie die notwendigen und ratsamen Anpassungen erfährt, die vom Wandel der geschichtlichen Bedingungen und vom unaufhörlichen Fluß der Ereignisse nahegelegt werden, in dem das tägliche Leben der Menschen und Gesellschaften verläuft.“ (18.5, Nr.6)

2.5 Zur Objektbestimmung der katholischen Friedenslehre

Es ist die Lehre über einen anspruchsvollen, an einer qualifizierten Weltfriedensordnung orientierten politischen Prozesses.

Die Reflexion auf die sachgerechte Fragestellung ist in die Soziallehre der Kirche nicht von außen hineingetragen, vielmehr fordert diese ausdrücklich dazu auf:

„Um in der heutigen schwierigen Lage eine richtige Problemstellung wie auch die beste Lösung der Fragen zu fördern, kann es eine große Hilfe sein, die ‚Summe von Leitprinzipien, von Urteilkriterien und von Richtlinien für das konkrete Handeln‘, die die kirchliche Lehre vorlegt, genauer zu kennen und mehr zu verbreiten.“ (18.5, Nr.51)

Die „richtige Problemstellung“ ist wenigstens so wichtig wie die richtige Antwort. Dies wird angesichts der Komplexität gewisser Probleme, die man aus unterschiedlicher Perspektive formulieren und angehen kann, besonders bedeutsam.

Zur Fragestellung der kirchlichen Friedenslehre wird immer auch Kasuistik gehören, um konkrete — denkbare oder reale — Konfliktfälle zu lösen:

— GS behandelt den Fall des „totalen Krieges“: „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unter-

schiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist." (11.1, Nr.80) Diese Verwerfung findet sich in allen anderen bischöflichen Beiträgen zum Frieden. Darüber besteht absoluter Konsens.

Der US-amerikanische Pastoralbrief unterscheidet in der Strategie klassische Fälle und behandelt sie nacheinander: Den „Krieg gegen die Zivilbevölkerung“, die „Einleitung nuklearer Kriegsführung“ und den „begrenzten Nuklearkrieg“. (8.1,62ff) Die US-Bischöfe geben für diese Fälle Antworten — eindeutige Bewertungen der kirchlichen Lehre wie im Fall des „Kriegs gegen Zivilbevölkerung“, eigene „Klugheitsurteile“ wie im Fall der „Einleitung nuklearer Kriegsführung“

Die kirchliche Friedenslehre erschöpft sich aber nicht in Kasuistik, vor allem nicht in der kasuistischen Frage, welcher Krieg heute erlaubterweise geführt werden dürfe. So notwendig diese Frage und so gehaltvoll die Antworten auch sein mögen — kirchliche Friedenslehre ist allemal mehr als eine Kasuistik des „gerechten Krieges“: Sie will eine Ethik der Friedenspolitik sein, d.h. jenes ungleich umfassenderen Prozesses, der eine stabile politische Weltfriedensordnung anzielt, in der Krieg nicht nur fallweise verhindert, sondern auf Dauer geächtet werden soll. Diese ethische Begleitung einer gelenkten politischen Dynamik, eines umfassenden Prozesses macht die Friedenslehre in ihrer modernen Form aus und unterscheidet sie von manchen Fragestellungen der Vergangenheit:

— Der Friede ist Werk, nicht Zustand:

„So ist auch der Friede kein Zustand allgemeiner Unbeschwertheit, wo jener, der sich ihrer erfreut, von jeder Sorge befreit und vor jeder Störung sicher wäre und sich ein beständiges und idyllisches Wohlergehen erlauben könnte, das eher Trägheit und Iledonismus gleicht als wacher und bereiter Tatkraft. Der Friede ist ein Gleichgewicht, das auf Bewegung beruht und ständig geistige und zur Tat drängende Energien entfaltet. Er ist ein lebendiger Schutzwall, der immer wieder klug gestaltet werden muß.“ (10.11,512)

„Wir möchten aber betonen: der Friede ist nicht etwas Statisches, das ein für allemal erworben wird ... Wir dürfen uns von der Ordnung keinen abstrakten Begriff machen, sondern müssen festhalten, daß die menschliche Ordnung mehr ein Akt ist als ein Zustand. Die Ordnung hängt von Wissen und Willen (derer) ab, die sie herstellen und sich ihrer erfreuen.“ (10.3,60)

„Aber der Friede muß ‚geschaffen‘ werden, muß ständig geweckt und verwirklicht werden. Er resultiert aus einem flexiblen Gleichgewicht, das nur die Bewegung gewährleisten kann und im Verhältnis zu deren Schnelligkeit steht. Die Institutionen selbst, die in der Rechtsordnung und im internationalen Zusammenleben die Aufgabe und das Verdienst haben, den Frieden zu verkünden und zu erhalten, erreichen ihre providentielle Aufgabe, wenn sie sich ständig darum bemühen, wenn

sie es verstehen, in jedem Augenblick den Frieden zu wecken, den Frieden herbeizuführen." (10.8,141)

Im Friedensprozeß ist mit Gegenkräften zu rechnen:

„Die Welt schreitet auf ihre Einheit zu. Dennoch können wir uns keine Illusionen machen. Während sich die friedliche Eintracht unter den Menschen ausbreitet.... müssen wir feststellen, daß sich heute neue Formen eifersüchtiger Nationalismen behaupten, die sich aufgrund der Rasse, der Sprache und der Tradition in eigenbrötlicher Weise abkapseln. Es bleiben weiterhin überaus traurige, durch Elend und Hunger gekennzeichnete Verhältnisse bestehen; es entstehen mächtige internationale Wirtschaftsgebilde, die voller egoistischer Gegensätze sind; exklusivistische und herrschsüchtige Ideologien sind dabei, sich gesellschaftlich zu organisieren; mit beängstigender Leichtigkeit brechen territoriale Konflikte aus; vor allem aber wachsen die für mögliche katastrophale Zerstörungen geeigneten mörderischen Waffen an Zahl und Gewalt, wobei man dem Schrecken sogar den Namen Frieden gibt." (10.8,144)

— Darum verlangt der Weltfriede ständiges Engagement:

„Dazu bringt mich die feste Überzeugung, daß der Frieden sehr wohl möglich ist, daß er aber zugleich eine immer neue Errungenschaft darstellt, einen Wert, der durch stets neue Anstrengungen verwirklicht werden muß." (10.14,283)

„.... ,darum ist der Friede niemals endgültiger Besitz, sondern immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe' (Gaudium et spes, Nr. 78) ‚Pax perpetuo aedificanda', der Friede muß unaufhörlich aufgebaut werden. Der Friede ist eine ständige Anstrengung, die, was Sie betrifft, Ihrer Forschung anvertraut ist (3, 1 194)

Beide Elemente — Kasuistik und Ethik des politischen Prozesses — sind erforderlich und ergänzen sich. Keines kann durch das andere ersetzt werden: Weder genügt die ethische Reflexion des Friedensprozesses — als wäre der Krieg unmöglich; noch genügt die Kriegskasuistik — als wäre der Krieg unvermeidbar. Die Frage, was im Falle eines Krieges erlaubt und was friedenspolitisch — damit auch zur Verhinderung eines Krieges — geboten ist, durchdringen sich immer wieder:

„Die Bedrohung durch einen Atomkrieg ist keine Wahnvorstellung. Der Selbstmordcharakter eines solchen Konfliktes macht ihn unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Die Experten bezweifeln die Möglichkeit, ihn kontrollieren und begrenzen zu können, wenn er einmal ausgelöst würde. Niemand würde einen Atomkrieg gewinnen." (8.9,237)

Daß dabei bald die kasuistische Kriegsfrage, bald die prozessuale Frage nach der Gestaltung von Friedenspolitik — keine von beiden darf fehlen, keine von beiden genügt! — eine stärkere Akzentuierung erhält, ist vielleicht zeitgebunden und auch aus regionalen Verschiedenheiten heraus zu erklären. Es erklärt dann auch manche Differenzen zwischen bischöflichen Beiträgen zum Frieden.

So geht der US-Pastoralbrief von der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit eines nuklearen Verteidigungskrieges aus: „Wenn man in der Nukleardebatte moralische Richtlinien aufstellen will, muß man sich zuerst der Frage des Einsatzes von Atomwaffen zuwenden“. (8.1,61) Erst danach fragt der Pastoralbrief nach der politischen Verwendung dieser Waffen im Modus der Abschreckung und Kriegsverhütung. Der US-Pastoralbrief steht dann auch in der Begrifflichkeit wie im Ansatz stärker und expliziter als die anderen bischöflichen und die päpstlichen Verlautbarungen in der klassischen Tradition der Lehre vom „gerechten Krieg“.

- Das Friedenswort der Deutschen Bischofskonferenz hingegen geht von der Frage aus, wie Krieg — und zwar jeder Krieg und „vor allem mit politischen Mitteln“ (12,49) — verhindert werden kann. Die Frage „Wenn die Abschreckung versagt ...“ wird erst am Ende des Abschnittes 4.3 „Friedenssicherung“ gestellt und wenig konkret beantwortet. Sie ist für die Deutsche Bischofskonferenz eben nicht die zentrale Frage, sie kann so isoliert nicht beantwortet werden. Eindeutig wichtiger ist hingegen, den Krieg zu verhindern, d.h. das Gelingen umfassenderer Sicherheits- und Friedenspolitik.

Theologisch ist diese unterschiedliche Akzentsetzung nicht zu entscheiden. Es geht eher darum, wie sich die friedensethische Frage jeweils konkret stellt. Je nach Formulierung der Frage werden jedoch die Antworten ausfallen. Es zeigt sich dabei zugleich, wie wichtig es ist, bei der konkreten sittlichen Urteilsbildung neben theologisch-ethischer Beherrschung der Handlungsmaßstäbe auch über adäquates Tatsachenwissen zu verfügen; sonst beantwortet man eine Frage zwar richtig, argumentiert aber möglicherweise an dem zu lösenden praktisch-politischen Problem, an der realen Bedrohung des Menschen in unserer Zeit, an den Aufgaben, die sich stellen, und an den Chancen, die zu nutzen sind, vorbei. Gerade darum ist es unverzichtbar, bei der Vielfalt konkreter Einzelfragen den Gesamtzusammenhang der Friedenslehre mitzubedenken.

Wie die US-amerikanischen Bischöfe behandelt GS zwar auch den Krieg (11.1, Nr.79-80) vor der Abschreckung (11.1, Nr.81), doch beides, Krieg wie Abschreckung, sind in eine umfassende Fragestellung integriert, die sich schon in der Überschrift des gesamten Kapitels deutlich zeigt: „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft“. Die Fragen um Krieg und Abschreckung werden im ersten Abschnitt und zwar unter der Überschrift „Von der Vermeidung des Krieges“ behandelt. Sie liegen darüber hinaus folgenreich zwischen einem einführenden Kapitel „Vom Wesen des Friedens“ und dem zweiten Abschnitt „Der Aufbau der internationalen Gemeinschaft“ und münden ihrerseits noch in ein langes Kapitel: „Die absolute Ächtung des Krieges; eine weltweite Aktion, ihn zu verhindern“. GS ist darum mit Sicherheit ungleich mehr als eine Kasuistik des gerechten Krieges und als die einfallsreiche Auseinandersetzung mit

modernen Kriegsszenarien. Von der Anlage her beansprucht die Friedenslehre auch in GS eine Ethik des politischen Friedensprozesses zu sein; erst innerhalb dieses Rahmens stellen sich dann auch kasuistische Fragen.

Diese Anlage der kirchlichen Friedenslehre auf einen umfassenden Prozeß der Friedenspolitik und letztlich auf eine Weltfriedensordnung ist zu ihrem Verständnis unerläßlich. Darum seien im folgenden behandelt: „Vom Wesen des Friedens“ (2.6), „Die „absolute Ächtung des Krieges“ in einer Weltfriedensordnung der „internationalen Gemeinschaft“ (2.7) und erst integriert in diesen umfassenden Rahmen die Fragen nach Abschreckung und Verteidigung (2.8).

2.6 „ Vom Wesen des Friedens“

Eine Friedenslehre muß sich Klarheit darüber verschaffen, was sie anstreben kann und dann auch anzustreben verpflichtet ist. GS setzt sich hier ein hohes Ziel, mit kleiner Münze wird nicht gezahlt. Dies schon darum nicht, weil das Bewußtsein der Menschheit heute in Sachen Frieden mehr verlangt und dann auch machbar erscheinen läßt, als früher möglich schien:

„In unseren Jahren ... ist die gesamte Menschheitsfamilie in einer entscheidenden Stunde ihrer Entwicklung zur Reife angelangt.“ (11.1, Nr.77)

Darum zunächst eine Absage an Friedenskonzeptionen, die per defectum fehlen und unter Kleinmut leiden, wenngleich sie die Grundlage vergangener Friedenspolitik ausmachten und auch heute noch vielen als das Erreichbare in Sachen Frieden vorschweben:

„Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; er läßt sich auch nicht bloß durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern; er entspringt ferner nicht dem Machtgebot eines Starken.“ (11.1, Nr.78)

Krieg ist nicht das Ergebnis glücklicher Umstände, sondern Folge menschlichen Handelns; Frieden wird in dem Maße möglich, als Menschen ihre Einstellungen, letztlich ihr „Herz“ ändern. Dann aber ist ein anspruchsvoller Friede erreichbar:

„Es ist meine tiefe Überzeugung, es ist das Leitmotiv der Bibel und des christlichen Denkens, es ist, wie ich hoffe, die Erkenntnis vieler Menschen guten Willens, daß der Krieg im Herzen des Menschen geboren wird. Der Mensch ist es, der tötet, und nicht sein Schwert oder, heute, seine Raketen. Das ‚Herz‘ im Sinne der Bibel ist das Innerste der menschlichen Person in ihrer Beziehung zum Guten, zum Nächsten, zu Gott. Es handelt sich dabei nicht in erster Linie um seine Gefühle, sondern um sein Gewissen, seine Überzeugungen, die Weltanschauung, die einer hat, %-%ie auch die Leidenschaften, die ihn bewegen. Mit dem Herzen ist der Mensch empfänglich für die absoluten Werte des Guten, für Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Frieden. Zu einer Entartung des Herzens kommt es besonders,

wenn das Gewissen dasjenige gut oder schlecht nennt, was es seinen materiellen Interessen oder seinem Machtwillen zuliebe wählen oder ablehnen möchte." (10.17,867)

„Wenn die gegenwärtigen Systeme, die das ‚Herz‘ des Menschen hervorgebracht hat, sich als unfähig für die Erhaltung des Friedens erweisen, dann muß eben dieses ‚Eier‘ des Menschen erneuert werden, um die Systeme, Institutionen und Methoden erneuern zu können. Der christliche Glaube kennt ein Wort, um diese grundlegende Änderung des Herzens zu bezeichnen: Es ist die ‚Bekehrung‘. Allgemein gesprochen handelt es sich darum, die Klarsicht und Unparteilichkeit zusammen mit der Freiheit des Geistes, den Sinn für Gerechtigkeit mit der Achtung vor den Menschenrechten, den Sinn für einen angemessenen Ausgleich mit weltweiter Solidarität zwischen den Reichen und den Armen, das gegenseitige Vertrauen und die brüderliche Liebe wiederzufinden. Es ist vor allem nötig, daß die Personen und die Völker eine wahre Freiheit des Geistes erlangen, um sich unfruchtbarer Verhaltensweisen der Vergangenheit sowie des in sich verschlossenen und einseitigen Charakters von philosophischen und sozialen Systemen bewußt zu werden, die von fragwürdigen Voraussetzungen ausgehen und den Menschen mit seiner Geschichte auf ein begrenztes Feld von materiellen Kräften einengen, die nur auf die Macht der Waffen oder der Wirtschaft setzen, die die Menschen in Kategorien einschließen, bei denen ausschließlich das Gegeneinander vorherrscht. Die einbahnigen Lösungen anpreisen, die die komplexen Wirklichkeiten im Leben der Nationen mißachten und diese daran hindern, sich in Freiheit damit zu befassen. Es muß also zu einer Prüfung dieser Systeme kommen, die offenkundig in Sackgassen führen und Dialog und Verständigung einfrieren lassen, die das Mißtrauen fördern und Bedrohung und Gefahr vermehren, ohne die wirklichen Probleme zu lösen und echte Sicherheit zu bieten ... Diese Umwandlung in der Tiefe des Geistes und des Herzens erfordert gewiß großen Mut, den Mut der Demut und der Einsicht; sie muß, ausgehend vom Gewissen der einzelnen Personen, das kollektive Denken erreichen. Ist es eine Utopie, darauf zu hoffen?" (10.17,869)

Es ist zu beklagen, daß unzulängliche oder gar widersprüchliche Friedensvorstellungen, die eigentlich der Vergangenheit angehören müßten, wiederaufleben. In der Auseinandersetzung um solche Ideen und Einstellungen wird über die Chance des Friedens entschieden — diese Mahnung durchzieht die römischen Dokumente wie ein roter Faden:

„... wird feststellen, daß man die Ideen die die Welt leiten, von Grund auf richtigstellen muß. Er wird feststellen, daß alle diese Leitideen zum Teil falsch sind, weil sie personengebunden, engherzig und selbstsüchtig sind. Er wird feststellen, daß im Grunde nur eine Idee wahr und gut ist, nämlich jene der allumfassenden Liebe, d.h. des Friedens. Er wird endlich feststellen, daß diese Idee höchst einfach und gleichzeitig sehr schwierig ist. In sich sehr einfach, denn der Mensch ist für die Liebe geschaffen, für den Frieden. Sie ist aber auch schwierig. Wie kann man lieben? Wie kann man die Liebe zur Würde eines allgemeinen Prinzips erheben? Wie kann die Liebe ihren Platz behaupten bei der Geisteshaltung des modernen Menschen, die ganz durchdrungen ist vom Kampf, vom Egoismus und vom Haß? ... Jawohl, der Friede beginnt im tiefsten Herzen des Menschen. Zuerst muß man den Frieden erkennen, ihn bejahen, ihn wollen, ihn lieben. Dann werden wir ihn erle-

ben und ihn durch eine neue Lebensführung zum Ausdruck bringen: in der Weltanschauung, in der Gesellschaftslehre und in der Politik." (10.3,61)

„Am Ende des Krieges hatten alle gesagt: genug. Genug womit? Genug mit all dem, was dieses Ilinmorden von Menschen und die ungeheure Zerstörung verursacht hatte. Sofort nach dem Krieg, am Beginn der heutigen Generation, kam der Menschheit klar zu Bewußtsein: Es genügt nicht, bloß Gräber aufzurichten, Wunden zu heilen ..., man muß vielmehr die Ursachen des erfolgten Weltbrandes aus dem Wege räumen. Die Ursachen: sie aufzufinden und zu beseitigen; dies war die weise Einsicht ... Alle schienen zu durchgreifenden Veränderungen bereit zu sein, um neue Konflikte zu vermeiden. Von den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen begann sich ein Horizont wunderbarer sittlicher und sozialer Erneuerung abzuzeichnen; man sprach von Gerechtigkeit, von Menschenrechten, von der Unterstützung der Schwachen, von geordnetem Zusammenleben, von planvoller Zusammenarbeit, von Einigung auf Weltebene ...; die Welt fing an, sich nach den Grundsätzen der Solidarität und des allgemeinen Wohlstandes zu organisieren. Der Weg hin zum Frieden, als der normalen und satzungsgemäßen Bedingung für das Leben auf der Welt, schien definitiv vorgezeichnet. Was aber sehen wir nach fünfundsiebenzig Jahren dieses wirklichen und idyllischen Fortschritts?" Der Papst nennt nun einmal die Kriege, dann „daß die sozialen, rassischen und religiösen Diskriminierungen andauern und, hier und dort, sogar zunehmen. Wir sehen, daß die Mentalität von einst wiederkehrt, der Mensch scheint sich, zunächst auf psychologische, dann auf politische 1 altungen der Vergangenheit wieder festlegen zu wollen. Die Dämonen von gestern stehen wieder auf. Es kehrt die Vorherrschaft der wirtschaftlichen Interessen zurück und mit ihr die Möglichkeit, sie leicht zur Ausbeutung der Schwachen zu mißbrauchen. Die Neigung zu Haß und Klassenkampf kehrt wieder, und es erhebt somit erneut eine krankhafte Anfälligkeit für internationale Konflikte und für Bürgerkriege; es kehrt das Wettrennen um Nationalprestige und politische Macht zurück; ebenso die harte Frontstellung zwischen entgegengesetzten Ambitionen, zwischen engstirnigen und unversöhnlichen Partikularismen der Rassen und der ideologischen Systeme ...; man versteht den Frieden wieder als ein reines Gleichgewicht mächtiger Gewalten und erschreckender Rüstungen." (10.4,71 ff)

„Man muß realistisch sein, sagen die Opportunisten: nur das ist der mögliche Frieden; eine Übereinkunft, ein teilweiser und zerbrechlicher Ausgleich. Die Menschen seien eines besseren Friedens nicht fähig. Somit müßte sich also die Menschheit am Ende des 20. Jahrhunderts mit einem Frieden begnügen, der sich aus einem diplomatischen Gleichgewicht und einer gewissen Regelung sich widerstreitender Interessen ergibt, und nichts mehr?" (10.6,114)

„Wiederum steigt es in den Köpfen wie eine unvermeidbare Logik auf: was zählt, ist die Kraft; der Mensch wird höchstens den Kräftekomplex auf den Ausgleich ihres Gegensatzes hinführen; aber von der Gewalt kann die menschliche Gemeinschaft nicht Abstand nehmen." (10.7,130)

„Wir wollen uns an die Wirklichkeit halten ..., daß in der monumentalen Maschinerie unserer Zivilisation irgendetwas nicht gut funktioniert. Diese könnte durch einen Fehler in ihrer Konstruktion zu einem unbeschreiblichen Weltbrand explodieren." (10.8,1441)

„Die Verantwortlichen müssen dies alles in ihrem Herzen und Gewissen erwägen und jeden Machiavellismus verbannen; sie werden darüber ihren Völkern und Gott Rechenschaft geben.“ (10.17,872)

GS beansprucht nicht, eine umfassende Wesensdefinition des Friedens zu geben, darum die weniger anspruchsvolle Überschrift „Vom Wesen des Friedens“. Es soll nicht Abschließendes gesagt werden, aber Wesentliches, und dies aus einer christlichen Perspektive oder wie die Formulierung häufig lautet: Es sind „die Probleme der Zivilisation im Lichte der christlichen Botschaft zu beleuchten“.

Zwei dynamische, unser Handeln und unsere Einstellungen betreffende **Merkmale** werden hervorgehoben: Friede ist „Werk der Gerechtigkeit' (Is 32,17)" (2.61) und "Frucht der Liebe". (2.62)

2.61 Friede ist „Werk der Gerechtigkeit"

Hier kann GS in geraffter Kürze an all das erinnern, was im ersten Teil systematisch behandelt wurde: Die Eingebundenheit des Menschen durch seine Vernunft in die Schöpfungsordnung und seine Gemeinwohlverpflichtung, die Sicht des Menschen als Sünder und Erlöster.

Zwei bleibende Herausforderungen werden das Ringen um den Frieden immer begleiten: Einmal unterliegt das Gemeinwohl „in seinen konkreten Anforderungen ... dem ständigen Wandel der Zeiten; darum ist der Friede niemals endgültiger Besitz, sondern immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe". Zum anderen bleiben wir Menschen Sünder und insofern Friedensbedroher. Auch darum ist Friede die Bezeichnung eines endlosen Prozesses, nicht eines ein für allemal erreichbaren oder je erreichten Zustandes. Was bleibt sind die Gefährdungen, die Aufgaben, die Maßstäbe — so der Maßstab der Gerechtigkeit:

„Der Friede verlangt eine Änderung der Mißstände und geht eins mit der Sache der Gerechtigkeit.“ (10.2,48)

„Der Friede erwächst nicht nur aus dem Erlöschen der Kriegsherde; selbst wenn alle erloschen wären, würden unvermeidlich andere entstehen, solange Ungerechtigkeit und Unterdrückung weiter die Welt regieren. Der Friede wächst aus der Gerechtigkeit: ‚Opus iustitiae pax´, das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein (Jes 32,17). Nun aber kann und muß die Wissenschaft, die nach der Wahrheit sucht und die frei ist von jeder Ideologie, die Gerechtigkeit in der Welt fördern ..." (3,1194)

indem wir mit lauter Stimme feststellen, wie absurd ein moderner Krieg ist und wie darum der Friede eine absolute Forderung geworden ist, ein Friede. der nicht auf dem Übergewicht der Waffen, die heute mit einer ungeheuren Zerstörungskraft ausgestattet sind, wie uns die Tragödie Japans in Erinnerung ruft, und

auch nicht auf der strukturellen Gewalt, wie einige politische Systeme sie anwenden, begründet werden kann, sondern auf einer geduldigen, sachbezogenen und verständnisvollen Methode in Gerechtigkeit und Freiheit, wie sie von den großen internationalen Institutionen, die es heute gibt, entwickelt und beachtet wird." (10.11,514)

Worin aber besteht diese friedensbedeutsame Gerechtigkeit?

"Eine Gesellschaft ist aber nicht gerecht, nicht menschlich, wenn sie nicht die Grundrechte der menschlichen Person achtet. Kriegerische Gesinnung dagegen entsteht und reift dort, wo die unveräußerlichen Rechte des Menschen verletzt werden. Selbst wenn die Diktatur und der Totalitarismus das Seufzen der ausgebeuteten und unterdrückten Menschen für einige Zeit ersticken, bewahrt der rechtsdenkende Mensch die Überzeugung, daß nichts diese Verletzung der Menschenrechte zu rechtfertigen vermag. Er hat den Mut, für die anderen, die leiden, seine Stimme zu erheben und weigert sich, vor der Ungerechtigkeit zu kapitulieren, sich mit ihr zu kompromittieren. Derjenige, der den Frieden zutiefst will, wird sogar — so paradox dies auch klingt — jeden Pazifismus zurückweisen, der nur Feigheit oder eine simple Wahrung der Ruhe sein würde. Jene, die versuchen, anderen ihre Herrschaft aufzuzwingen, werden stets dem Widerstand von einsichtigen und mutigen Männern und Frauen begegnen, die bereit sind, die Freiheit zu verteidigen, um die Gerechtigkeit zu fördern." (10.17,870)

Es versteht sich, daß sich die Frage nach der Gerechtigkeit heute in weltweitem Maßstab stellt und daß weltweit Gerechtigkeitsverletzungen zu Gewalt und Kriegen führen:

„In der Tat, wenn die soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt hat, dann darum, weil die Forderung nach Gerechtigkeit nir auf dieser Ebene erfüllt werden kann. Sich um eine solche Forderung nicht zu kümmern, könnte bewirken, daß auf seiten der Opfer der Ungerechtigkeit die Versuchung zu einer gewalttätigen Antwort aufbricht, wie es am Beginn vieler Kriege geschieht.“ (18,5, Nr.13)

An diese umfassenden Gerechtigkeits- und Gemeinwohlforderungen ist jeder Staat gebunden:

„Der Verteidiger der Menschenrechte muß seinem Wesen nach der Staat sein, jeder Staat, dem das Naturrecht als Aufgabe und Ziel eben das ‚irdische Gemeinwohl‘ überträgt. Aber wie mein Vorgänger Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* betonte, darf das Gemeinwohl nicht anders verstanden werden, als daß es dem Menschen, und zwar dem ganzen Menschen Rechnung trägt. Das Gemeinwohl ist nicht eine Ideologie oder Theorie, sondern es ist eine Verpflichtung, Bedingungen für eine volle Entwicklung aller zu schaffen, die zu einem bestimmten gesellschaftlichen System gehören (vgl. *Gaudium et spes*, Nr.74). Die Anerkennung der natürlichen Rechte des Menschen ist eine Vorbedingung für die Existenz des Rechtsstaates: ‚Das Wohl des Menschen‘ — sagte ich in der Enzyklika *Redemptor hominis* — ‚muß als Grundfaktor des Gemeinwohls das wesentliche Kriterium für alle Programme, Systeme und Regime bilden‘ (Nr.17). Dieser auf die Person bezogene Gesichtspunkt findet sich heute in den Verfassungstexten der

freien Staaten ausdrücklich genannt oder zumindest implizit in sie aufgenommen. und seine Bedeutung wurde in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung feierlich verkündet; er erlegt dem Staat genaue Verpflichtungen auf, um die Ziele der Personen zu garantieren, die diesen Staat bilden (vgl. Redemptor haminis. Nr.17)." (19,279)

„Somit ergibt sich notwendigerweise die Pflicht, die Gesetze und die Systeme einer ständigen Überprüfung vom Gesichtspunkt der objektiven und unverletzlichen Rechte des Menschen her zu unterziehen." (19,282)

Zwar bestehen weiter Unklarheiten über den Inhalt der Gerechtigkeit; dennoch ist das öffentliche Interesse an Gerechtigkeit ein positives „Zeichen der Zeit“:

„Nie wurde über die Menschenrechte so viel gesprochen. soviel diskutiert wie heute. Man tut das mit Leidenschaft, manchmal auch mit Zorn, fast immer im Blick auf eine größere, tatsächliche oder vorausgesetzte Gerechtigkeit. Diese Ansprüche scheinen nicht immer vernünftig oder realisierbar, denn sie sind häufig von individualistischem Ballast oder anarchischem Utopismus befrachtet, einige sind auch moralisch unannehmbar. Aber im ganzen genommen, was die Ausrichtung auf eine höhere Erwartung betrifft, ist das gewachsene Interesse für einen Raum der Freiheit und der Verantwortlichkeit für die Person eine positive Tatsache, die man ermutigen muß." (5)

2.62 Friede ist „Frucht der Liebe“

Dieses zweite Wesenselement des Friedens wird mit explizitem Verweis auf die Friedenslehre des hl. Thomas eingeführt:

„Der Friede, der wahre, menschliche Friede ist eine Frucht der Liebe ... Der wahre Friede muß gegründet sein auf Gerechtigkeit. auf der Achtung vor der unverletzlichen Würde des Menschen, auf der Anerkennung einer unauslöschlichen und beglückenden Gleichheit unter den Menschen, auf dem Grundsatz der menschlichen Brüderlichkeit; der Achtung also und der Liebe, die man jedem Menschen schuldet, weil er ein Mensch ist." (10.4,74)

Die Liebe umfaßt also zum einen die Gerechtigkeit wie alle anderen Tugenden. geht aber auch über sie hinaus:

„Der feste Wille, die Wissenschaft auf die Förderung der Gerechtigkeit und des Friedens hin auszurichten, fordert eine große Liebe zur Menschheit. Jede menschliche Tugend ist eine Form der Liebe. Das ist besonders der Fall bei der Gerechtigkeit, die Liebe zum Nächsten zu den einzelnen und den Völkern ist. Nur wer liebt, will, daß dem anderen Gerechtigkeit widerfährt. Wer nicht liebt, sucht nur Gerechtigkeit für sich selbst zu finden." (3,1195)

Es ist die „Liebe, die über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag". (11.1, Nr.78)

Und worin besteht dieses Mehr? Der entscheidende Begriff ist „Brüderlichkeit“:

„Der feste Wille, andere Menschen und Völker und ihre Würde zu achten, gepaart mit einsatzbereiter und tätiger Brüderlichkeit — das sind unerläßliche Voraussetzungen für den Aufbau des Friedens.“

Zur Achtung vor der Personwürde muß also noch die tätige Brüderlichkeit hinzukommen — in der Tradition gewöhnlich so entfaltet, daß der Liebende die Interessen des anderen wie seine eigenen respektiert und insofern auch dann noch teilt und gewährt, wenn keine Rechtsansprüche mehr bestehen. So kann GS fortfahren, daß der irdische Friede „seinen Ursprung in der Liebe zum Nächsten hat“. Insofern ist Friede „auch Abbild und Wirkung des Friedens, den Christus gebracht hat und der von Gott dem Vater ausgeht“. Hier wird das Mehr der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit nochmals deutlich:

Es ist ein Mehr der Vergebung und der Barmherzigkeit:

„Wahrer Friede ist nicht nur Gerechtigkeit, die ein wesentliches Element in den Beziehungen zwischen Gesellschaften und Personen darstellt, sondern ist auch etwas, das hervortritt, wenn die im Evangelium gezeigte Vergebung und barmherzige Liebe in unser Leben gebracht werden. Die Vergebung macht deutlich, daß es eine Liebe in der Welt gibt, die stärker als die Sünde ist und die Grundlage zur Versöhnung bildet, nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern auch zwischen den Menschen untereinander.“ (8.8,234)

Es ist ein Mehr des Verzeihens und der Versöhnung:

„Die Verkündigung der Frohbotschaft der Vergebung erscheint in der menschlichen Politik als etwas Widersinniges, denn in der natürlichen Ordnung läßt die Gerechtigkeit oft kein Verzeihen zu. In der christlichen, d.h. der übernatürlichen Heilsordnung ist das Verzeihen nichts Widersinniges. Es ist schwierig, aber nicht widersinnig ... In der vergänglichen und zornigen Auseinandersetzung der Gegenwart, die von Menschen geführt wird, die durch Leidenschaften, Stolz und Groll in ihrem Handeln bestimmt werden, erscheint der Friede, der einen Konflikt beschließt, gewöhnlich als eine Auflage, als eine Überwältigung, als ein Joch, das der schwächere und unterlegene Partner einfach hinnehmen muß. Oft ist es nur ein Aufschub bis zu einem neuen Aufstand. Man nimmt ein protokollarisches Statut an, hinter dem man heuchlerisch die immer noch feindselige Gesinnung verbirgt. Diesem Frieden, der unbeständig ist und allzu oft nur vorgetäuscht wird, fehlt einfach die **endgültige Lösung des Konfliktes, die Vergebung, der Verzicht des Siegers** auf die erlangten Vorteile, die den Besiegten erniedrigen und ihn hoffnungslos unglücklich machen. Dem Besiegten fehlt hingegen die Kraft zur Versöhnung ... Der eine wie der andere Partner muß sich an jene höhere Gerechtigkeit wenden, die die Vergebung ist. Sie allein löst die unlösbar erscheinenden Prestigefragen und ermöglicht eine neue Freundschaft.“ (10.3,64)

— Es ist ein Mehr praktizierter Feindesliebe:

„Vor allem hat Christus durch seine Botschaft und sein Beispiel neue friedensstiftende Verhaltensweisen angeregt. Er hat die Friedensethik hoch über die gängigen Auffassungen von Gerechtigkeit und Anstand erhoben. Schon gleich am Anfang seiner Sendung ruft er aus: ‚Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden‘ (Mt 5,19). Er sendet seine Jünger aus, den Frieden von Haus zu Haus, von Ort zu Ort zu tragen (ebd. 10,11-13). Er ermahnt sie, den Frieden jeder Art von Rache, selbst gewissen legitimen Ansprüchen, vorzuziehen, wodurch er die Wurzel der Aggressivität aus den Herzen der Menschen reißen möchte (ebd. 5,38-42). Er fordert, jene zu lieben, die durch Barrieren verschiedenster Art zu Feinden geworden sind (ebd. 5,43-48). Er führt als Beispiel Fremde an, die man gewöhnlich verachtet, so die Samariter (vgl. Lk 10,33; 17,16). Er lädt ein, stets demütig zu sein und grenzenlos zu verzeihen (vgl. Mt 18,21-22). Die Bereitschaft, mit denen, die nicht einmal das Lebensnotwendige haben, zu teilen - was er zur Schlüsselfrage des Jüngsten Gerichts gemacht hat -, muß auf radikale Weise dazu beitragen, brüderliche Beziehungen untereinander herzustellen ... Diese Glaubenssicht stützt das Wirken der Christen für den Frieden.“ (10.15,8311)

„Das neue Herz ist schließlich dasjenige, das sich von der Liebe inspirieren läßt. Schon Pius XI. hat gesagt, daß es ‚keinen wahren äußeren Frieden unter den Menschen und Völkern geben kann, wo nicht der Geist des Friedens den Verstand und die Herzen beseelt ...; den Verstand, um die Forderungen der Gerechtigkeit zu erkennen und zu achten; die Herzen, damit sich zur Gerechtigkeit die Liebe gesellt und diese sogar die Gerechtigkeit übersteigt. Denn wenn der Frieden das Werk und die Frucht der Gerechtigkeit ist ..., ist er doch mehr der Liebe als der Gerechtigkeit zuzuschreiben‘ (Ansprache vom 24. Dezember 1930, AAS 1930, S. 535).“ (10.17,871)

So mündet diese Bestimmung der Wesenselemente des Friedens in einer trinitarischen Vertiefung: in der Versöhnung „aller Menschen“ mit Gott, in der Wiederherstellung der Einheit „aller“ in einem Volk und in der Geistausgießung „in die Herzen der Menschen“. Darum an die Christen gerichtet der Aufruf, „die Wahrheit in Liebe zu tun“ (Eph 4,15) (11.1, Nr.78), aber auch die Weisung, „sich mit allen wahrhaft friedliebenden Menschen zu vereinen, um den Frieden zu erbeten und aufzubauen“.

Spezielle Erwähnung und Anerkennung finden hier die Gewaltlosen, jene, "die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen". Diese Anerkennung - in offiziellen kirchlichen Texten bis dahin selten - steht auf dem Hintergrund gemeinsamer Friedensarbeit und stellt das komplementäre Miteinander vor das entzweieiende Gegeneinander. Von hier her haben christliche Pazifisten die Aufgabe, ihren Friedensbeitrag zu definieren und einzubringen. Allerdings ist dieses an eine Voraussetzung geknüpft: „... vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist“. Kooperation unterschiedlicher Positionen innerhalb der Kirche zum Nutzen des Friedens steht voran.

„Wesentlich“ ist also bei der Bestimmung des Friedens eine Dynamik, die heute in die Freiheit der Menschen gelegt ist:

"Insofern die Menschen Sünder sind ..."

bzw.

„Soweit aber die Menschen sich in Liebe vereinen und so die Sünde überwinden

Ersteres läßt Krieg immer wieder drohen, letzteres eröffnet einen unbegrenzten Weg zur Überwindung kriegerischer Gewalt „bis sich einmal die Worte erfüllen: ‚Zu Pflügen schmieden sie ihre Schwerter um, zu Winzermessern ihre Lanzen. Kein Volk zückt mehr gegen das andere das Schwert. Das Kriegshandwerk gibt es nicht mehr‘ (Is 2,4)". Das Wort „einmal" verweist in kluger Offenheit auf die eschatologische Vollendung der Geschichte, eröffnet aber auch bei allem Wissen um die nie endende Bedrohung des Friedens für irdische Weltgestaltung und Friedenspolitik anspruchsvollste Perspektiven.

Da die Menschen aus Gnade die Sünde überwinden können, ist es ihre sittliche Pflicht, sich einen derart anspruchsvollen irdischen Frieden zum Ziel zu setzen. Zweifel an den Friedensmöglichkeiten könnten kleinmütiges Mißtrauen in die geschehene Erlösung und den Anbruch des Eschatons signalisieren. Diese gnadenhafte theologische Tugend der Liebe ist hier gemeint — nur menschliche Anstrengung genügt nicht. Erst diese theologische Tugend der Liebe begründet die Hoffnung „Friede ist möglich!" und die sich daraus ergebende ethische Konsequenz: „Darum ist Friede unsere Pflicht!"

„Wir müssen nach einem Frieden trachten, der gebebt wird, frei und brüderlich ist, d.h. in der Versöhnung der Menschen gründet ... Wir haben Vertrauen in eine grundsätzliche Güte der Menschen und der Völker. Gott hat nämlich die Geschöpfe zum Heil befähigt (vgl. Weish. 1,14)." (10.8,145)

„Denn (Unsere Botschaft) ruft euch allen in Erinnerung, daß die erste und unerläßliche Versöhnung, die es zu erlangen gilt, jene mit Gott ist. Für uns Gläubige kann es keinen anderen Weg zum Frieden geben als diesen." (10.8,146)

„... uns wieder neu zu dieser ersten und glücklichen Versöhnung aufrufen: Christus ist unser Friede; er ist der Ausgangspunkt für unsere Versöhnung in der Einheit seines mystischen Leibes (vgl. Eph. 2,14-16)." (10.8,146f)

„Und nun ermahne ich besonders die Christen ... Ihr wißt auch um die Notwendigkeit der Bekehrung und des Gebetes; denn das Haupthindernis für die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden findet sich im Herzen des Menschen, in der Sünde (vgl. Gaudium et spes, Nr. 10), sowie im Herzen des Kain, der sich dem Dialog mit seinem Bruder Abel verweigert hat (vgl. Gen 4,6-9). Jesus hat uns gelehrt, wie wir hören und teilen und auch für die anderen das tun sollen, was wir für uns selbst wünschen, ferner, wie wir die Differenzen beilegen sollen, solange wir noch zusammen auf dem Wege sind (vgl. Mt 5,25), und wie wir verzeihen sollen.

Vor allem aber, er ist gekommen, um uns durch seinen Tod und seine Auferstehung von der Sünde zu befreien, die sich uns entgegenstellt, und seinen Frieden zu geben und die Mauer niederzureißen, die die Völker trennt." (10.16,675)

„Der Friede ist weder eine Utopie noch ein unerreichbares Ideal noch ein unrealisierbarer Wunschtraum. Der Krieg ist kein unvermeidliches Unglück. Der Friede ist möglich. Und weil er möglich ist, ist der Friede eine Pflicht. Eine sehr ernste Pflicht. Eine höchste Verantwortung." (2, Nr.13)

Und in dieser Pflicht impliziert liegt dann auch der Anspruch der sehr praktischen Bedingungen, unter denen ein solch anspruchsvoller Friede möglich ist: „Die echte Abrüstung, also die, die den Frieden zwischen den Völkern garantiert, wird nur durch Lösung dieser ethischen Krise zustande kommen. Das heißt, wenn die Bemühungen um den Waffenabbau und dann um die vollständige Abrüstung nicht gleichzeitig von einem ethischen Aufstieg begleitet werden, sind sie im voraus zum Scheitern verurteilt." (2, Nr.12)

Insofern ist die theologisch-anthropologische Rückbesinnung auf die erlöste Menschheit und die Abhebung von pessimistischen Anthropologien grundlegend für die Definition der Friedensaufgabe, für die Chancen und Grenzen von Friedenshandeln und -politik:

„Eine neue, oder vielmehr eine alte Anthropologie erhebt zu neuem Leben: der Mensch ist geschaffen, um den Menschen zu bekämpfen: ‚homo homini lupus‘. Der Krieg ist unvermeidlich. Der Rüstungswettlauf, wie könnte man ihn vermeiden? Er ist eine primäre Forderung der Politik; und dann ist er auch ein Gesetz der internationalen Wirtschaft. Er ist eine Prestigefrage. Zuerst das Schwert, dann der Pflug. Es scheint, daß diese Überzeugung vor jeder anderen vorherrschend ist. auch für einige Entwicklungsländer, die sich nur mit Mühe in die moderne Zivilisation eingliedern. Zum unvermeidlichen Nachteil der elementaren Lebensbedingungen legen sie sich, indem sie durch Einsparungen die Ernährung ... vernachlässigen, ungeheure Opfer auf, um ja bewaffnet zu sein und den eigenen Nachbarn Furcht einzufößen und Knechtschaft aufzuerlegen ... Der Friede ist, so denken und behaupten viele, als Ideal und als Wirklichkeit unmöglich. Hört dagegen unsere Botschaft ...: der Friede ist möglich!" (10.6,114)

Ohne diese von christlicher Hoffnung getragene anspruchsvolle Zieldefinition kann man der kirchlichen Friedenslehre nicht gerecht werden. Die theologisch begründete Hoffnung setzt sich fort in der politischen Zieldefinition einer „Weltfriedensordnung" und ist für diese tragend. Die Achtung des Krieges in einer Weltfriedensordnung ist erreichbar und dann auch sittliche Pflicht. Risiken und Gefahren im konkreten Vollzug von Friedens- und Sicherheitspolitik sind immer wieder an diesem hohen und erreichbaren Ziel zu messen und abzuwägen. Darum zeigt die kirchliche Friedenslehre auch eine hohe, manchen zu hoch erscheinende Risikobereitschaft, wenn es um die Übel geht, die man tolerieren muß, will man dem gesamten Friedensprozeß keine Absage erteilen:

„Der Friede wird sich auch zu schweren Verzichtleistungen bereit finden können im Wettstreit um das Prestige. im Wettrüsten, im Vergessen von Beleidigungen,

beim Erlaß von Schulden. Er wird sich sogar hochherzig bereit finden zum Verzeihen und zur Wiederversöhnung. Aber niemals durch unwürdiges Feilschen mit der menschlichen Würde, niemals zum Schutz der eigenen egoistischen Interessen zum Nachteil der berechtigten Interessen anderer, niemals durch Feigheit. Der Friede wird niemals ohne Hunger und Durst nach Gerechtigkeit bestehen. Er wird niemals die Mühe vergessen, die man auf sich nehmen muß, um die Schwachen zu verteidigen, den Armen zu Hilfe zu eilen, die Anliegen der kleinen Leute zu fördern. Der Friede wird niemals Verrat an höheren Interessen des Lebens üben (vgl. Jo 12,25)7 (10.7,131)

Diese Botschaft richtet sich mit viel Verständnis an jene, die in der täglichen Politik die Aporien und Grenzen ihrer politischen Gestaltung erfahren:

"Und obwohl die Verantwortlichen sich dieser Gefahr bewußt sind, verspüren sie eine große Schwierigkeit, um nicht zu sagen ihre Ohnmacht, diese Entwicklung anzuhalten und Wege zu finden, um die Spannungen durch konkrete Schritte zur Entspannung, zur Abrüstung und zur Verständigung zu verringern, was ermöglichen würde, größere Anstrengungen auf vorrangige Ziele im Bereich des ökonomischen, sozialen und kulturellen Fortschritts zu richten." (10.17,866)

Dennoch spricht die Erfahrung momentaner Ohnmacht nicht für die Absage an die Friedensperspektive. Neues ist in die Welt gekommen, dringt in das Bewußtsein der Völker ein und wird auch eine neue Politik möglich machen:

"Ihre Schwäche, die den Diagnostikern, den sog. Realisten in den geschichtlichen und anthropologischen Studien, als unheilbar erscheint, kommt vor allem aus der Tatsache, daß die militärische Abrüstung gemeinsam und umfassend vorgenommen werden muß, soll sie nicht zum unverzeihlichen Fehler eines utopischen Optimismus, einer blinden Naivität und verlockenden Gelegenheit werden, die nur dem Machtanspruch anderer von Nutzen ist. Die Abrüstung wird entweder von allen durchgeführt oder sie wird zu einem schweren Vergehen unterlassener Verteidigung. Hat aber nicht das Schwert im Rahmen des geschichtlichen und konkreten Zusammenlebens der Menschen seine tatsächliche Existenzberechtigung um der Gerechtigkeit und des Friedens willen (vgl. Röm.13,4)? Ja, wir müssen es zugestehen. Ist aber nicht eine umgestaltende dynamische Kraft, eine Hoffnung in die Welt gekommen, die nicht mehr illusorisch ist, ein neuer und wirklicher Fortschritt, ein kommender und ersehnter geschichtlicher Abschnitt, der Wirklichkeit werden kann, seitdem der Meister, der Prophet des Neuen Testaments, die Dekadenz der archaischen, primitiven und triebhaften Sittlichkeit aufgezeigt hat und mit Worten, die in sich die Macht haben, nicht nur anzuklagen und zu verkündigen, sondern auch unter bestimmten Bedingungen eine neue Menschheit hervorzubringen, erklärt hat: ‚Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern sie zur Vollendung zu bringen ... Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten! Wer tötet, soll dem Gerichte verfallen. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen' (Mt 5,17,21-22)r (10.9,159) Gandhi wird hier als positives, umgestaltendes Beispiel genannt.

Eine friedensorientierte und politisch bedeutsame Form der Liebe ist der Dialog. Diesem Thema widmet Johannes Paul II. die Friedensbotschaft 1983:

„Ich halte es darum für nützlich, an dieser Stelle die Eigenschaften eines wahren Dialogs in Erinnerung zu rufen ... Der Dialog ist ein zentrales und unerläßliches Element im ethischen Denken des Menschen, wie auch immer sie geartet sein mögen. Unter dem Aspekt von Austausch und Mitteilung unter den Menschen, wie die Sprache sie ermöglicht, ist der Dialog in der Tat ein gemeinsam erstrebtes Ziel. — Im Grunde geht er aus von der Suche nach dem Wahren, dem Guten und dem Gerechten für jeden Menschen ... Dialog setzt also voraus, daß jeder auf dieses Anderssein, diese Besonderheit des anderen eingeht ... Dabei darf man natürlich nicht aus Feigheit oder Zwang das aufgeben, was man als wahr und gerecht erkennt; das gäbe einen schlechten Kompromiß. Erst recht darf man den anderen nicht zu einem Objekt machen; vielmehr ist er als ein Subjekt mit Verstand. Freiheit und Verantwortung zu achten. — Dialog ist zugleich die Suche nach dem, was den Menschen immer gemeinsam ist ... — Schließlich ist der wahre Dialog die Suche nach dem Guten mit friedlichen Mitteln; er ist der unbeirrbare Wille, alle Möglichkeiten von Verhandlungen, Vermittlung oder Schiedsspruch zu versuchen und das Verbindende über das Trennende und über den Haß siegen zu lassen. Er ist die Anerkennung der unveräußerlichen Würde des Menschen ... (Paul VI. schrieb in *Ecclesiam suam*;) Wer einen Dialog beginnt ..., der unparteiisch, objektiv und redlich ist, erklärt sich eben dadurch für einen freien und ehrenhaften Frieden. Verstellung, Rivalität, Trug und Verrat sind dabei ausgeschlossen' (vgl. AAS 56, 1964, S.654). Diese Tugend des Dialogs verlangt von den verantwortlichen Politikern unserer Tage viel Klarheit, Redlichkeit und Mut — nicht nur anderen Völkern gegenüber, sondern auch gegenüber der öffentlichen Meinung ihres eigenen Volkes. Oft wird sie eine wahre Bekehrung voraussetzen. Aber es gibt angesichts der Kriegsgefahr keine andere Wahl.“ (10.16.6680

Die politische Notwendigkeit einer solchen Bekehrung des eigenen Volkes liegt auf der Hand, daß Kirche hierbei ureigenste Aufgaben zu erfüllen hat, als gesellschaftliche Voraussetzung gelingender Friedenspolitik, ebenso. Diese Zentrierung des kirchlichen Beitrags zum Frieden auf das, was ihrer Sendung entspricht, stützt nochmals die Trennung strategischer und politischer von hintergründigeren Erfordernissen zum Gelingen des Friedens. Kirchliche Friedenslehre ist ebenso nicht Friedenspolitik, vielmehr ein Beitrag zu deren Ermöglichung.

Dabei werden die Probleme des Friedensdialogs nicht übersehen:

„... daß der Dialog blockiert wird durch die Vorentscheidung, kein Zugeständnis machen zu wollen, durch den Mangel an Zuhören, durch die Anmaßung, man selbst sei das alleinige Maß der Gerechtigkeit. Hinter dieser Haltung kann sich ganz einfach der blinde und taube Egoismus eines Volkes verbergen oder — häufiger — der Machtwille seiner Führer. Manchmal fällt sie übrigens mit einer übertriebenen und überholten Auffassung von Souveränität und Sicherheit des Staates zusammen. Dieser droht dabei zum Objekt eines Kultes zu werden, der nicht mehr diskutiert werden darf und der die verwerflichsten Maßnahmen rechtfertigt. Gestützt auf die mächtigen Instrumente, über welche die Propaganda verfügt, kann dieser Kult — nicht zu verwechseln mit einer wohlverstandenen Vaterlandsliebe — das Urteilsvermögen und sittliche Empfinden auch der wachsten Bürger trüben und zum Kriege verführen. Erst recht ist hier die bewußte taktische Lüge zu nen-

nen, welche die Sprache mißbraucht, raffinierteste Techniken der Propaganda einsetzt, den Dialog zu Fall bringt und die Aggressionen anheizt." (10.16,670)

2.7 Die „absolute Ächtung des Krieges" in einer Weltfriedensordnung der „internationalen Gemeinschaft"

Alle Probleme werden immer wieder aus der Perspektive einer supranationalen Weltfriedensordnung heraus angegangen.

Der erste Abschnitt von GS „Von der Vermeidung des Krieges" mündet — wie schon gesagt — in das umfangreiche Kapitel „Die absolute Ächtung des Krieges". Kriegsvermeidung durch Sicherheitspolitik muß übergehen in Kriegsächtung:

„Es ist also deutlich, daß wir mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann." (11.1, Nr.82)

Dies ist das Ziel; wie aber ist die Zielerreichung möglich und was ist für sie erforderlich?

Wenn man die zahlreichen Ideen von GS und der anderen kirchlichen Dokumente in einer dem Anspruch nach steigenden Reihung zusammenfaßt, ergibt sich folgendes Konzept:

Bessere Gewährleistung des Friedens heute: Vertrauensbildung, Ende des Wettrüstens, Abrüstung (2.71)

— Ergänzung der schwierigen Aufgaben der Politiker durch ein Umdenken in „der öffentlichen Meinung" und eine Veränderung der „Einstellung der Massen": Friedenserziehung, „eine neue Friedensgesinnung" (2.72)

Kampf gegen die „Ursachen der Zwietracht in der Welt, die zum Krieg führen, ... an erster Stelle die Ungerechtigkeiten": Friedensförderung weltweite Entwicklung (2.73)

— Stärkung internationaler Institutionen und Errichtung einer durchsetzungsfähigen „Weltautorität": Wachsen eines Völkerrechtskonsenses als Basis einer Weltfriedensordnung (2.74)

2.71 Bei den Fragen nach Wettrüsten, Vertrauensbildung und Abrüstung stellen sich Aufgaben, deren politische Konkretisierung unmittelbar angegangen werden muß und die nicht erst eine weit vorauseilende Zukunft anvisieren.

2.71.1 Was wird mit Wettrüsten, Rüstungswetlauf" bezeichnet und wogegen wird es abgegrenzt? Ist jede Rüstung Wettrüsten?

Zwei Gruppen von Merkmalen eines Rüstungswetlaufs werden benannt:

— Ein politisches Definitionselement des Wettrüstens enthält folgende Kritik:

„... klagen wir darum das falsche und gefährliche Programm des ‚Rüstungswetlaufs‘ an, des geheimen Ringens der Völker um die militärische Vorherrschaft:* (10.10,372)

— Eher rüstungsimmanente Elemente sind,

„daß die Furcht vor einem schlecht abgesicherten Friedenszustand, militärische und politische Erfordernisse wie auch die Interessen von Wirtschaft und Handel zur Anhäufung von Vorräten oder zum Verkauf von Waffen mit furchtbarer Zerstörungskraft verleiten.“ (10.12,198)

„Die dem Streben nach dem Gleichgewicht der Kräfte innewohnende Logik treibt jeden der Gegner zum Versuch, sich ein gewisses Maß an Überlegenheit zu verschaffen aus Angst, einmal in eine benachteiligte Lage zu geraten. Diese Logik hat ... zur Erfindung von immer raffinierteren und mächtigeren Vernichtungswaffen geführt. Sie haben sich angehäuft, und kraft eines fast autonomen Prozesses zeugen sie sich fort in unaufhörlicher Eskalation quantitativer wie qualitativer Art unter unermeßlicher Verschwendung von Menschen und Mitteln ...“ (2,221f)

Der „Rüstungswetlauf“ wird darum von Sicherheitsvorkehrungen abgegrenzt, die zum Schutz des eigenen Volkes erforderlich sind:

Unbenommen bleibt das Recht der Staaten, „sich zu schützen und zu verteidigen gegenüber den realen Bedrohungen, die leider immer noch innerhalb der Nationen wie auch unter den Völkern bestehen:* (10.13,285)

Auch bei der Abrüstung konventioneller Waffen und taktischer Kernwaffen „muß die Sicherheit gewährleistet werden können auf dem geringsten Niveau der Rüstung und der Streitkräfte, das mit den vernünftigen Forderungen der Verteidigung vereinbar ist, und auf der Basis des Gleichgewichts zwischen den Parteien, die sich gegenüberstehen. Man versteht, daß die verantwortlichen Politiker hinsichtlich dieses letzten Punktes mit Klugheit und Realismus vorgehen, um nicht ohne genügende Garantie die Zukunft ihrer Landsleute aufs Spiel zu setzen. Aber es handelt sich darum, um jeden Preis eine neue Form von Hochrüstung mit konventionellen Waffen, die gefährlich und ruinierend wäre, zu vermeiden.“ (6, Nr.4)

Darum kann das Wettrüsten auch nicht einseitig beendet werden. Es ist ein viel komplexeres Phänomen, als daß man diesem oder jenem politischen Akteur nur die Grenzen vertretbarer Rüstung zu zeigen brauchte. Zur Beendigung des Wettrüstens sind zum einen Vereinbarungen erforderlich, zum anderen müssen die Kriegsursachen, die durch Rüsten nicht beherrschbar, vielmehr mitbewirkt und

verstärkt werden, stärker in die Überlegungen der Sicherheitspolitik einbezogen werden:

„Der III. Stuhl wird nicht aufhören, mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hinzuweisen, den Rüstungswettlauf durch fortschreitende Verhandlungen unter Wahrung der Gegenseitigkeit zu verlangsamen. Er wird weiter alle Schritte, selbst die kleinsten, ermutigen, die in diesem so entscheidenden Bereich einen vernünftigen Dialog bilden.“ (10.16,673)

Die Verwerfung des Wettrüstens als eines der gravierendsten Übel unserer Zeit beruht in der Regel auf zwei Gründen:

Der Rüstungswettlauf ist „kein sicherer Weg ..., den Frieden zu sichern“ (11.1, Nr.81). Im Gegenteil „ist zu befürchten, daß er eines Tages all das tödliche Unheil bringt, wozu er schon jetzt die Mittel bereitstellt“.

„Aber selbst wenn das ‚Gleichgewicht des Schreckens‘ dazu dienen konnte und noch für einige Zeit dazu dienen kann, das Schlimmste zu verhüten, wäre es doch eine tragische Illusion, zu meinen, der Rüstungswettlauf könne bis ins Unendliche so weitergehen, ohne eine Katastrophe heraufzubeschwören ... Die Menschheit steht ... vor einem Abgrund ... Sie muß sich vor allem fragen, ob nicht der Ausgangspunkt ihres Denkens grundfalsch ist und daher radikal geändert werden muß ...“ (1,222)

„Man möchte ebenso hoffen, alle Länder und besonders die Großmächte mögen immer besser spüren, daß die Furcht vor der ‚sicheren gegenseitigen Vernichtung‘ die den Kern der Lehre von der atomaren Abschreckung bildet, auf die Dauer keine zuverlässige Basis für Sicherheit und Frieden darstellen kann.“ (6, Nr.5)

„Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen.“ (11.1, Nr.81)

„Der Rüstungswettlauf ist wirklich ein Skandal ... Der Skandal besteht in dem schreienden Mißverhältnis zwischen dem finanziellen und geistigen Gut, das in den Dienst des Todes gestellt wird, und dem wenigen, das man in den Dienst des Lebens stellt. Die Hoffnung dagegen ist, daß durch die Verminderung der Militärausgaben ein erheblicher Teil der heute von ihnen verschlungenen Gelder frei wird für ein ausgedehntes, weltweites Entwicklungsprogramm.“ (1,227) Dann wiederholt Paul VI. seinen Appell vom Dezember 1964 in Bombay, den er am 4. Oktober 1965 allen Staaten zukommen ließ: „... für die Entwicklungsländer wenigstens einen Teil jener Gelder zur Verfügung zu stellen, die man durch eine Rüstungsbeschränkung einspart.“

„Statt den Menschen zu dienen, richtet sich die Wirtschaft auf militärische Zielsetzungen aus. Entwicklung und Wohlstand werden der Sicherheit untergeordnet. Wissenschaft und Technik degradieren sich zu Gehilfen des Krieges.“ (10.16,673)

„Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe: das müssen die Pole hochherziger Entscheidungen für eine Wissenschaft sein, die den Frieden aufbaut, meine Herren.“

Diese vier Werte, Richtungsweiser der Wissenschaft und des Lebens einer zivilisierten Gesellschaft, müssen dem universalen Appell der Wissenschaftler, Kulturschaffenden und Weltbürger zugrunde liegen, den die Päpstliche Akademie der Wissenschaften mit meiner vollen und überzeugten Zustimmung an die Welt richten will: zur Versöhnung der Völker, für den Erfolg des einzigen Krieges der zu führen ist, nämlich des Krieges gegen Hunger, Krankheit und Tod von Millionen menschlicher Wesen, denen man helfen, deren Lebensqualität und Würde gefördert werden könnte — mit nur sieben Prozent der Ausgaben, die jährlich für eine ständige und bedrohliche Rüstung der reichsten Nationen gemacht werden." (3,11950)

„Zahlreiche Länder kämpfen mühsam darum, Hunger, Krankheit und Unterentwicklung bei sich zu besiegen, während die Besitzenden ihre Positionen noch verstärken und der Rüstungswettlauf immer weiter die Hilfsmittel bedenkenlos verschlingt, die anderswo besser eingesetzt werden könnten. Die Anhäufung von konventionellen, chemischen, bakteriologischen und vor allem atomaren Waffen liegt wie eine schwere Drohung über der Zukunft der Nationen, besonders in Europa, und macht die Bevölkerung zu Recht betroffen. Man spürt in der öffentlichen Meinung eine neue tiefe Unruhe, und ich verstehe dies sehr gut.“ (10.17,866)

„Wie soll man die Tatsache rechtfertigen, daß ungeheure Geldsummen, die dazu bestimmt sein könnten und müßten, die Entwicklung der Völker voranzubringen, stattdessen für die Bereicherung von einzelnen und Gruppen oder für die Erweiterung der Waffenarsenale sowohl in den Industrieländern wie in den Entwicklungsländern verwendet werden und so die wahren Prioritäten auf den Kopf stellen? ... Wenn ‚Entwicklung der neue Name für Friede‘ ist, dann sind der Krieg und die militärischen Vorbereitungen dazu der größte Feind einer allseitigen Entwicklung der Völker.“ (18.5, Nr.13)

Diese beiden Einwände durchziehen die kirchliche Lehre. Zusammengefaßt lauten sie:

„Dadurch ist sogleich die Politik der starken Aufrüstung in Frage gestellt. Der alte Satz, der auch heute noch wie früher in der Politik gern angewandt wird: ‚Wenn du den Frieden willst, bereite dich zum Krieg vor‘, ist ohne grundsätzliche Vorbehalte nicht annehmbar (vgl. Lk 14,31). Gestützt und ermutigt durch die einfache Klarheit unserer Prinzipien, klagen wir darum das falsche und gefährliche Programm des ‚Rüstungswettlaufs‘ an, des geheimen Ringens der Völker um die militärische Vorherrschaft. Es mag sein, daß ein neuer Krieg ... im Gleichgewicht der todbringenden feindlichen Kräfte nicht zum Ausbruch kommt. Muß uns aber nicht der unendlich große Aufwand an finanziellen Mitteln und an menschlicher Kraft traurig stimmen, der dazu dienen soll, jedem einzelnen Staat eine Ausrüstung mit immer kostspieligeren, immer wirkungsvolleren Waffen zu verschaffen, zum Schaden der zivilen Haushalte für die Schulen, die Kultur, die Landwirtschaft, das Gesundheitswesen. Friede und Leben ertragen enorme und unermeßliche Lasten, um einen Frieden zu erhalten, der auf einer andauernden Bedrohung des Lebens gegründet ist, oder auch um das Leben zu verteidigen durch eine ständige Bedrohung des Friedens. Man wird entgegen, dies sei unvermeidlich. Das mag stimmen bei einer immer noch so unvollkommenen Auffassung von der menschlichen Zivilisation. Wir sollten aber wenigstens zugeben, daß diese grundsätzliche gegenseitige Bedrohung von Leben und Frieden, die der Rüstungswettlauf herbeiführt, eine in sich

selbst trügerische Formel darstellt, die korrigiert und überwunden werden mußte. Wir sprechen darum unsere Anerkennung aus für die bereits unternommenen Bemühungen, diesen absurden kalten Krieg einzudämmen und schließlich ganz zu beseitigen, diesen Zustand, der durch die andauernde Vermehrung des jeweiligen Machtpotentials der Nationen entsteht, als wenn diese unentwegt Feinde untereinander sein müßten und als ob sie unfähig wären zu erkennen, daß diese Auffassung von den internationalen Beziehungen eines Tages zwangsläufig zum Zusammenbruch des Friedens und zur Vernichtung unzähliger Menschenleben führt." (10.10,371)

Die Grundüberlegung ist deutlich: Es besteht eine doppelte Gefahr. Einmal kann man sich durch den Verzicht auf Stabilität und Ausgewogenheit in den großen Konfliktregionen der Welt von der Erreichung einer allseits konsentierten Weltfriedensordnung entfernen und sich mit einem defizienten Frieden zufriedengeben, der eingangs als „Machtgebot eines Starken“ beschrieben und als unzureichend verworfen wurde. Die zur Abwehr dieser Gefahr nötigen Vorkehrungen auch an Rüstung werden in den kirchlichen Dokumenten nicht kritisiert, sondern bejaht. Zum anderen aber kann man durch eine einseitige Fixierung auf das militärische Kräfteverhältnis andere Konflikte, die zum Krieg führen können, außer Betracht lassen oder gar vertiefen — allem voran den Nord-Süd-Konflikt. Diese Verbindung von Nord-Süd-Konflikt mit dem Ost-West-Konflikt in der Formel „Nord-Süd, Ost-West: ein einziger Friede“ ist der thematische Schwerpunkt der FB 1986. Sie fordert im Kern dazu auf, das rechte Maß zwischen Rüstungsaufwendungen und Mitteln für Entwicklungspolitik zu suchen und zu finden:

„Die Anhäufung dieser Waffen stellt in sich schon eine Bedrohung für den Frieden dar und ebenso eine Herausforderung für die Völker, denen es am Notwendigen fehlt, um zu überleben und sich zu entwickeln. Eitlen Teil dieser Waffen zu vernichten, ist heute eine verdienstliche Tat. Sie unterstreicht nur noch besser die wahnwitzige Spirale, in die man sich hatte hineinziehen lassen, so sehr, daß man den Maßstab verlor und in diesen Sektor die Mittel abzog, die dazu hätten dienen sollen, den Hunger in der Welt zu beseitigen ...“ (6, Nr.3)

„Wenn die Spannung zwischen Ost und West mit ihren ideologischen Hintergründen alle Aufmerksamkeit in Beschlag nimmt und in einer großen Zahl von Ländern vor allem der nördlichen Hemisphäre Angst erzeugt, so darf sie doch nicht eine andere, noch grundlegendere Spannung, jene zwischen Nord und Süd, verdecken, die an das Überleben selbst eines großen Teiles der Menschheit rührt.“ (10.17,866)

Es geht dabei nicht einfach darum, Mittel von hier nach da zu transferieren, sondern letztlich wieder um Einstellungen, die zur Erreichung beider Ziele erforderlich sind, heute jedoch häufig fehlen:

„Ein Aspekt dieser Abhängigkeit ist der Einsatz von Mitteln für einen Zweck, die Rüstung, anstatt für einen anderen, die Entwicklung. Aber die wirkliche Verbindung ist hierbei nicht einfach der Einsatz von Mitteln, so wichtig dies auch sein mag; sie besteht vielmehr zwischen den Werten, die jemanden für den Frieden,

und den Werten, die jemanden für eine echte Entwicklung verpflichten. Denn so gewiß wie der wahre Frieden mehr erfordert als nur die Abwesenheit von Krieg oder den bloßen Abbau von Waffensystemen, so kann auch Entwicklung in ihrem wahren und vollen Sinne niemals allein auf einen Wirtschaftsplan oder eine Reihe von technischen Projekten beschränkt werden, so wertvoll diese auch sein mögen. Im gesamten Bereich des Fortschritts, den wir Gerechtigkeit und Frieden nennen, müssen jeweils dieselben Werte zugrunde gelegt werden, die sich aus der Vorstellung ergeben, die wir vom Menschen und von Gott in seiner Beziehung zur ganzen Menschheit haben. Dieselben Werte, die jemanden dazu bringen, ein Friedensstifter zu sein, sind auch die Werte, die jemanden bewegen, die allseitige Entwicklung jedes Menschen und aller Völker zu fördern." (10.18,1045)

Der defaitistischen Position, mehr als ein Rüstungsgleichgewicht und damit ein irgendwie ausgeglichener Rüstungswettlauf sei friedenspolitisch nicht erreichbar, wird so die Alternative entgegengestellt:

„Abrüstung, neue Weltordnung und Entwicklung — das sind drei untrennbar miteinander verknüpfte Imperative." (1,227)

2.71.2 Die Probleme der Vertrauensbildung stehen neben der Wahrheitsfrage im Zentrum der Botschaft der Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas. Ihre Vieldimensionalität wird dort deutlich:

„Der Ost-West-Konflikt ist hart und schwer lösbar. Diese Tatsache hat einen entscheidenden Grund im gegenseitigen Mißtrauen. Selbst die politische Welt sieht dies ein. So hat die KSZE-Konferenz von Helsinki die ‚Vertrauensbildung‘ in die Mitte des politischen Suchens gerückt. Die Schlußakte dieser Konferenz wird in ganz Europa als bedeutsames Dokument geschätzt, das ein wirkliches europäisches Bewußtsein bezeugt und einen guten Weg für weitere Vertrauensbildung weist. Dies begrüßen wir sehr, denn auf Dauer wird es nicht genügen, Absprachen und Abkommen nur auf zufällige Interessengleichheit zu gründen. Man muß sie auf Vertrauen gründen. ‚Es gilt, das gegenseitige Vertrauen zurückzugewinnen und aufzubauen. Das aber ist ein schwieriges Problem. Vertrauen gewinnt man nicht durch Gewaltanwendung. Auch nicht durch bloße Erklärungen. Vertrauen muß man sich mit konkreten Gesten und Taten verdienen.‘ (Johannes Paul II., Homilie zum 1. Januar 1980). Wer Vertrauen stiften will, muß den Teufelskreis des Mißtrauens durchbrechen. Er darf den Gegner nicht dämonisieren und in ihm nur Bosheit oder schlechten Willen sehen ... Man muß unterscheiden zwischen dem Bösen, wie es sich in Systemen und Strukturen zeigt, und dem Bösen im Menschen. Man muß alles achten und für alles offen sein, was eine Grundlage der Verständigung und Versöhnung sein kann. Dazu gehört auch der Versuch, sich mit den Augen des Gegners zu sehen. Die Fähigkeit, hellhörig für Friedenssignale zu sein, ist heute eine hohe politische Tugend. Ohne Kontakte und Gespräche werden solche Signale nicht wahrgenommen oder nicht richtig verstanden. Wer sich isoliert, kann das Mißtrauen nicht überwinden; er bleibt mißtrauisch, weil er sich an Mißtrauen gewöhnt hat. Es kommt deshalb darauf an, Kontakte und Gespräche auf allen Ebenen zu fördern. Der Verkehr der Menschen über die Grenzen hinweg, der Austausch von Informationen und Meinungen sind unverzichtbare Beiträge, um

wechselseitiges Vertrauen zu begründen und auf eine sichere Grundlage zu stellen. Auf der politischen Ebene kommt es vor allem darauf an, den Gegner von der eigenen Glaubwürdigkeit zu überzeugen: durch eine klare, unmißverständliche, verlässliche und berechenbare Handlungsweise; durch eine Aufrichtigkeit, die ihrerseits zu Aufrichtigkeit einlädt. Gegenseitiges Vertrauen ... kann aber auch aus neuen Formen der Zusammenarbeit herauswachsen ... Wir denken hier nicht nur an wirtschaftliche Zusammenarbeit und wissenschaftlichen Austausch, sondern zum Beispiel auch an eine wirksamere Zusammenarbeit im Bemühen um ein gemeinsames internationales Recht und zur Stärkung der internationalen Institutionen, wie auch an eine vermehrte Zusammenarbeit zugunsten der Länder der Dritten Welt. Auf solche vielfältige Weise Mißtrauen abzubauen und Vertrauen zu bilden, trägt vor allem auch dazu bei, daß man gemeinsam zu den notwendigen wirksamen Schritten zur Abrüstung gelangt. Wie das wechselseitige Mißtrauen lange Jahre den Rüstungswettlauf begünstigt hat, so braucht es jetzt vor allem Vertrauen, um dieses hochgesteckte gemeinsame Ziel tatsächlich zu erreichen." (20,60)

Vertrauen ist kein Naturprodukt. Vertrauen muß begründet sein. Wie bildet sich Vertrauen?

„Aber auch das Vertrauen ist wie die Freiheit und der Frieden nicht einfach gegeben: es muß erworben, es muß verdient werden ... Nur das Vertrauen, das man sich durch konkreten Einsatz für das Gemeinwohl erworben hat, kann zwischen den Menschen und den Nationen die Achtung der Freiheit ermöglichen, die ein Dienst am Frieden ist." (10.14,292)

Und wie kann ein solcher **langwieriger Prozeß der Vertrauensbildung** aussehen?

„Ohne den Frieden gibt es kein Vertrauen, ohne Vertrauen aber keinen Fortschritt. Ein Vertrauen, das nach Unserer Ansicht in der Gerechtigkeit und der Redlichkeit verwurzelt ist." (10.2,46)

„Ein erster Schritt besteht gewiß darin, mit gutem Glauben und gutem Willen nach einer Verbesserung des Klimas und der Wirklichkeit der internationalen Beziehungen zu streben, vor allem unter den Großmächten und den Staatengruppen. Auf diese Weise könnten Ängste und Argwohn, die sie heute noch trennen, abgebaut werden, und es fiel ihnen leichter, an den ernsthaften Friedenswillen auf allen Seiten zu glauben. Das ist ein langwieriges und kompliziertes Bemühen, wir möchten es aber mit aller Kraft unterstützen. Entspannung muß auf dem erwiesenen Willen zu gegenseitiger Achtung aufgebaut sein. In diesem ihrem echten Sinn verstanden, ist sie Voraussetzung dafür, daß der Prozeß der Abrüstung in Gang kommt. Die Einzelmaßnahmen einer ausgewogenen und angemessen kontrollierten Abrüstung fördern dann ihrerseits wieder die Entspannung und helfen ihr, sich zu behaupten. Die internationale Situation ist jedoch allzusehr den Wandlungen und Launen des in tragischer Weise freien Willens ausgesetzt. Ein solides internationales Vertrauen braucht daher auch Strukturen, die objektiv geeignet sind, die Sicherheit und die Achtung oder Anerkennung des guten Rechtes aller gegen einen immer möglichen bösen Willen mit friedlichen Mitteln zu garantieren. Anders gesagt: Dazu ist eine internationale Ordnung nötig, die imstande ist, allen das zu bieten, was sich heute jeder mit dem Besitz von Waffen und die Drohung mit ihnen, wenn nicht sogar durch ihren Einsatz, zu sichern versucht." (1,2230)

Vertrauensbildung bildet — darüber besteht allgemeiner Konsens — eine wichtige Voraussetzung erfolgreicher Abrüstung. Hier setzen zahlreiche kirchliche Texte an und fragen nach den Bedingungen gelingender Vertrauensbildung. An erster Stelle ist die Botschaft von Johannes Paul II. an die UN-Abrüstungskonferenz 1982 zu erwähnen, die bei diesem Zusammenhang offensichtlich ihren Höhepunkt setzt. Und gerade Johannes Paul II. nimmt dieses Thema immer wieder auf, so in der Weltfriedensbotschaft 1986. Entscheidend ist stets folgender Gedankengang:

Mißtrauen wächst, wo die Menschenwürde und wo Menschenrechte nicht respektiert, sondern verletzt werden. Dieses Mißtrauen ist dann auch begründet und die entscheidende Ursache von Gewalt. Darum — darauf legt der Papst Wert — muß die politische Analyse des Ost-West-Konflikts in eine ethische Analyse übergehen. Denn dieser Konflikt hat dort seine Wurzeln und folglich auch die Ansätze für seine Behebung: „Die Herstellung und der Besitz von Waffen sind die Folge einer ethischen Krise, die an der Gesellschaft in allen ihren Dimensionen — der politischen, der sozialen und der wirtschaftlichen — nagt. Der Friede ... ist das Ergebnis der Achtung ethischer Grundsätze. Die echte Abrüstung, also die, die den Frieden zwischen den Völkern garantiert, wird nur durch Lösung dieser ethischen Krise zustande kommen.“ (2, Nr.12) Vertrauensbildung ist mehr als geschickte Weltmanipulation, erfordert mehr als „Maßnahmen“. Die politische und die ethische Aufgabe konvergieren. Die ethische Analyse ist keine Zutat zur politischen, vielmehr deren Basis. Darum die Konsequenz: „Der Versuch, unsere Welt durch Beseitigung der von bloßem Streben nach Interessen und Privilegien oder der Verfechtung ideologischer Ansprüche verursachten Verwirrung der Geister wieder zurechtzurücken, ist die absolut vorrangige Aufgabe, wenn man in der Sache der Abrüstung Fortschritte erreichen will. Andernfalls wird es beim falschen Schein bleiben.“

Menschenrechte werden überall, wenn auch in verschiedener Weise verletzt: Deutlich richtet sich die Botschaft 1982 an West und Ost. Dort sind es vor allem die Verletzungen der Freiheitsrechte, die im Westen für Mißtrauen sorgen und so dem Friedens- und Abrüstungsprozeß im Wege stehen. Im Westen ist es die Verletzung der eher materiellen Menschenrechte, vor allem die Hartherzigkeit gegenüber den Aufgaben der internationalen Gerechtigkeit, die anderswo Mißtrauen schafft und ebenso dem Friedensprozeß entgegenwirkt. Indem Ost wie West die je eigene Form der Menschenrechtsverletzung abstellen (theologisch: indem die eigene „Umkehr“ Platz greift), geschieht das auch politisch Entscheidende. Sittliche Umkehr und politische Grunderfordernisse konvergieren. Die Umkehr der christlichen Gemeinde ist insofern ihr erster und entscheidender Beitrag zum Frieden. Friede ist nicht das Produkt geschickter Weltmanipulation, sondern Frucht einer Bekehrung der Herzen.

Der Ost-West-Konflikt wird darum auch nicht kontrapunktisch auf das Schema Freiheit-Unfreiheit reduziert, wenngleich unbestritten bleibt, daß in den westli-

chen Ländern und im Gegensatz zum Osten „viele persönliche Freiheiten garantiert sind“. Doch die im Westen in hohem Maße garantierten politischen und bürgerlichen Freiheiten sind noch keineswegs die Erfüllung aller Pflichten, die sich für westliche Politik aus den Menschenrechten ergeben. Paul VI. klagte in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1977 jene an, die „mit egoistischer und fast abgöttischer Vorliebe das privilegierte Leben einiger auf Kosten der Unterdrückung oder sogar Beseitigung anderer überschwenglich preisen“. Johannes Paul II. verstärkt diese Tradition noch. Er geißelt zwei „hauptsächliche Bedrohungen des Weltfriedens“, einmal „die ungerechte Verteilung der materiellen Güter ... innerhalb der einzelnen Gesellschaften wie auch auf Weltebene“; und zum anderen beklagt er die „verschiedenen Formen von Ungerechtigkeit im geistigen Bereich“. Der universale „Vorrang der menschlichen Person“ ist überall bedroht: „Das kann in Ländern geschehen, wo zwar viele persönliche Freiheiten garantiert sind, wo jedoch Individualismus und Konsumismus die Werte des Lebens entstellen und verfälschen. Es geschieht in Gesellschaften, wo die Person im Kollektiv untergeht.“ (10.19,4)

Die zentrale „Bedrohung des Friedens“ geht davon aus, daß „unsere Welt im Bereich von einander entgegenstehenden politischen, ideologischen und ökonomischen Gruppen allzu deutlich ein übertriebenes Eigeninteresse zeigt. Im Griff solcher Systeme werden führende Persönlichkeiten und Gruppen dazu verleitet, ihre Sonderinteressen und ihre ehrgeizigen Ziele im Bereich von Macht, Fortschritt und Wohlstand zu verfolgen, ohne hinreichend auf die Notwendigkeit und Pflicht internationaler Solidarität und Zusammenarbeit zugunsten des Gemeinwohls aller Völker der Menschheitsfamilie zu achten.“ (10.19,4) Wir haben es noch nicht gelernt, wie man die Forderungen aus der menschheitsumfassenden Einheit mit berechtigten nationalen und Gruppeninteressen in Einklang bringen kann. Das ist der generelle Hintergrund der päpstlichen Analyse der heutigen Weltsituation und ihrer Friedensbedrohung.

- Die Folgen dieser Verhältnisse sind auch deutlich; „In einer solchen Lage leiden gerade der Kleine und der Schwache, der Arme und der ohne Stimme am meisten. Das kann unmittelbar zutreffen wenn ein armes und relativ wehrloses Volk gewaltsam in Abhängigkeit gehalten wird. Das kann auch indirekt geschehen, wenn wirtschaftliche Macht dazu mißbraucht wird, um Völkern ihren rechtmäßigen Anteil zu verweigern und sie in sozialer und wirtschaftlicher Abhängigkeit zu halten, wodurch Unzufriedenheit und Gewalt erzeugt wird.“ (10.19,2) Insofern trifft zu, was Msgr. Murphy, damals Untersekretär der päpstlichen Kommission Iustitia et Pax, bei der Pressevorstellung der Weltfriedensbotschaft 1986 mitteilte: „Der Papst klagt nicht nur den einen oder den anderen an, sondern versteht seine Botschaft im Sinne eines Appells an das Gewissen aller.“ Und allen versucht der Papst klar zu machen, daß daraus Gewalt entspringt und der Friede bedroht wird: „In einer Welt, wo die Medieninforma-

tion ebenso rasch wie allgemein erfolgt, kann das Zusammenleben von Wohlhabenden und Besitzlosen nicht mehr hingenommen werden, ohne daß daraus Ressentiments erwachsen, die schließlich in Gewalt umschlagen. Überdies hat auch der Geist seine vorrangigen und unveränderlichen Rechte, die er mit voller Berechtigung in den Ländern, wo ihm der Raum fehlt, ruhig eigenen Überzeugungen nach zu leben, einfordert." (2, Nr.12) Darum nochmals die Aufforderung: „Ich fordere deshalb alle, die für den Frieden kämpfen, auf, sich im Kampf um die Beseitigung der wahren Ursachen für die Unsicherheit der Menschen zu engagieren; eine der Auswirkungen dieser Unsicherheit ist der erschreckende Rüstungswettlauf.“

— Der Papst wendet sich dann an die Regierungen und an die Völker. Die Regierungen läßt er ein, die Rüstungsbegrenzung vertraglich voranzutreiben. Und an die Völker gerichtet ermutigt er zu einem „geduldigeren, aber nicht weniger notwendigen Kampf auf der Ebene des Gewissens der Völker, damit sie die Unsicherheit, die Gewalt hervorruft, den ethischen Ursachen zuschreiben, nämlich den materiellen und geistigen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten unserer Welt.“ (2, Nr.13)

So steht gerade für die entwickelten westlichen Völker und deren Kirchen das Problem der (internationalen) Gerechtigkeit und Entwicklung nicht neben der Friedensaufgabe, sondern in deren Kern. Die Sorge um internationale Gerechtigkeit ist gerade im reichen Westen Sorge um die Behebung der Ursachen von Gewalt und Kriegen und verdient so die ehrende Bezeichnung „Friedensförderung“.

Und diese Aufgabe der Friedensförderung liegt sehr eng beim eigentlichen Auftrag jeder Kirche. Dies reflektiert GsF in interessanter Weise:

„Bei der Förderung des Friedens in der Welt hat die Kirche die ihr eigene Sendung zu erfüllen. Sie hat das Evangelium allen Menschen zu verkünden. Kraft ihrer Universalität kann sie ‚ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen bilden‘ (GS 42). Die Kirche kennt als Kirche keine Fremden, keine Ausländer. Ihr Auftrag bringt sie in eine Nähe zu allen. Wer zur Kirche gehört, der ist der ganzen Menschheit verbunden, ist zum Mittragen der Hoffnungen und Freuden, Sorgen und Ängste der Menschheit verpflichtet. Das gibt der Kirche eine einzigartige menschen- und völkerverbindende Kraft. Wenn es um die friedensfördernde Arbeit für Recht und Gerechtigkeit, für Entwicklung und Fortschritt, für gerechte Verteilung der Erdengüter geht, weiß die Kirche sich besonders gefordert. Sie betrachtet die Sorge ‚um die Zukunft der Menschen auf Erden und damit auch die Richtung von Entwicklung und Fortschritt als ein wesentliches Element ihrer Sendung‘ (Redemptor hominis 15).“ (12,8)

Dieser friedensfördernde Auf- und Beitrag richtet sich einmal ins Innere des handelnden Menschen (2.72 Friedenserziehung) und zum anderen auf sein Werk selbst (2.73 Friedensförderung). Hier wird die klassische Komplementarität von

Gesinnungswandel und Strukturwandel wiederum wirksam. Doch zuvor noch die Behandlung der Abrüstung:

2.71.3 Abrüstung wird zunächst in ihrem Verhältnis zum Frieden geklärt: Beide sind nicht identisch; konstitutiv für den Frieden sind die immer wieder genannten Werte, Abrüstung ist eine Bedingung des Friedens:

„Kurz, der Friede ist nicht von der Gerechtigkeit, der wohl verstandenen Freiheit und der Wahrheit zu trennen. Er setzt ein Klima des Vertrauens voraus. Er ist ein viel komplexeres Werk als die bloße Abrüstung, wenn auch diese ein sehr bedeutender Prozeß ist, um eine Welt des Friedens aufzubauen, und ein Test des Friedenswillens.“ (6, Nr.12)

„Abrüstung bedeutet noch nicht vollen Frieden. Sie ist nicht einmal ein Ziel in sich. Sie ist eines der Elemente im Prozeß des Suchens nach einer stabilen Sicherheit, die schließlich darauf abzielt, gegenseitige Beziehungen herzustellen, die auf einem loyalen Dialog beruhen, auf einer intensiven Zusammenarbeit und auf einem größeren Vertrauen ... Der Friede ist nicht nur Nicht-Vorhandensein von Konflikten, sondern die friedliche Lösung von Zwistigkeiten zwischen den Nationen und die Dynamik einer sozialen und internationalen Ordnung, gegründet auf Recht und Gerechtigkeit. Genauer gesagt, die Fundamente des Friedens müssen gesichert werden, indem man sie auf die Wahrung der Menschenrechte und der Völkerrechte stützt.“ (6, Nr.7)

„Der Wille, dem Rüstungswettlauf ein Ende zu setzen, oder noch besser, die tatsächliche Abrüstung, ist offensichtlich eine der Bedingungen für den Frieden.“ (6, Nr.3)

Die Tolerierung der Abschreckung durch die kirchliche Lehre hängt ganz entscheidend davon ab, daß umfassende und allseitige Abrüstung möglich erscheint. Und diese Hoffnung haben die Päpste — im Gegensatz zu manchen kirchlichen Verbänden — stets gehegt und gefördert:

„Wiederum bekräftige ich heute vor Ihnen mein Vertrauen in die Kraft fairer Verhandlungen, um zu gerechten und vernünftigen Lösungen zu kommen. Diese Verhandlungen verlangen Geduld und Ausdauer und müssen vor allem auf einen gleichgewichtigen, gleichzeitigen und international kontrollierten Rüstungsabbau abzielen.“ (2,1162)

„Was den Hl. Stuhl betrifft, so hat er bekräftigt, daß eine Maßnahme, die auf dem Gleichgewicht des Schreckens gründet, nicht als Ziel in sich selbst ins Auge gefaßt werden kann, sondern nur als eine Teilstrecke auf dem Weg zur fortschreitenden Abrüstung ... Nur unter der Bedingung, daß sie grundsätzlich vorübergehend bleibt und hingeordnet ist auf die Suche nach einer anderen Art der internationalen Beziehungen, darf diese Strategie ins Auge gefaßt werden. Wenn eine solche Strategie in einem Kontext der Entspannung und Zusammenarbeit angewandt wird, müßte sie dazu führen, in zunehmendem Maß nach einem neuen Gleichgewicht zu

suchen auf dem geringsten Rüstungsniveau, das möglich ist, um von da aus in einer weiteren Etappe zur Abschaffung der Atomwaffe selbst zu kommen; denn auf diesem Gebiet muß die totale Abrüstung angestrebt werden." (6, Nr.5)

Das INF-Abkommen „ist allgemein mit Befriedigung und Erleichterung aufgenommen worden, denn es ist das Ergebnis beharrlicher Anstrengungen und eröffnet zugleich ermutigende Perspektiven für die Festigung des Abrüstungsprozesses und die Zukunft des Friedens." (6, Nr.3)

D.h. Abrüstungsüberlegungen dürfen nicht von sicherheitspolitischen Stabilitätsüberlegungen abgetrennt werden:

„Das Zurückziehen der Atomwaffen, das zur Stunde noch nicht mehr als einen sehr begrenzten Teil der diesbezüglichen Arsenale betrifft, kann jetzt, ohne daß die globalen militärischen Gleichgewichte mit in die Sache verwickelt würden, fortgesetzt werden, bis das niedrigste Niveau erreicht ist, das mit der Sicherheit der einen wie der anderen vereinbar ist.“

In dieselbe Richtung geht die stete Forderung, Abrüstung müsse allseitig, umfassend und kontrolliert geschehen:

„Die einzelnen Kontrollmaßnahmen, die durch den Vertrag eingesetzt wurden, offenbaren den realistischen Wunsch, sich mit den notwendigen Garantien zu versehen, damit die unterschriebenen Verpflichtungen wirklich beachtet werden. Diese gegenseitige, in freier Zustimmung gewollte Überwachung kann helfen, das Stadium des Argwohns zu überwinden und zu der langen und notwendigen Lehrzeit des Vertrauens beitragen. Nur ein Klima wachsenden Vertrauens kann den Erfolg des Abrüstungsprozesses garantieren und neue Möglichkeiten für die Zukunft eröffnen.“

„Noch schwieriger wird wahrscheinlich die Diskussion über das Thema der Verminderung der konventionellen Waffen werden sowie der sogenannten taktischen Kernwaffen, die damit verbunden sind. Auch da muß die Sicherheit gewährleistet werden können auf dem geringsten Niveau der Rüstung und der Streitkräfte, das mit den vernünftigen Forderungen der Verteidigung vereinbar ist, und auf der Basis des Gleichgewichts zwischen den Parteien, die sich gegenüberstehen. Man versteht, daß die verantwortlichen Politiker hinsichtlich dieses letzten Punktes mit Klugheit und Realismus vorgehen, um nicht ohne genügende Garantie die Zukunft ihrer Landsleute aufs Spiel zu setzen. Aber es handelt sich darum, um jeden Preis eine neue Form von Hochrüstung mit konventionellen Waffen, die gefährlich und ruinierend wäre, zu vermeiden.“ (6, Nr.4)

„Der HI. Stuhl wird nicht aufhören, mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hinzuweisen, den Rüstungswettlauf durch fortschreitende Verhandlungen unter Wahrung der Gegenseitigkeit zu verlangsamen. Er wird weiter alle Schritte, selbst die kleinsten, ermutigen, die in diesem so entscheidenden Bereich einen vernünftigen Dialog bilden.“ (10.16,673)

Es besteht kein Zweifel, daß Abrüstungserfolge nötig sind, doch die gesamte Ab-

rüstungsproblematik vielfach eingebunden ist, letztlich in die Errichtung einer umfassenden Weltfriedensordnung:

„Aber die Situation ist komplex, und zahlreiche Werte kommen hier ins Spiel — einige davon von sehr hohem Rang ... Es kommt also darauf an, die Probleme realistisch und ehrlich in Angriff zu nehmen.“ (2,1159)

"Dabei sind wir uns bewußt, daß der Weg zur Errichtung einer neuen internationalen Ordnung, die Kriege und ihre Ursachen ausschließt und infolgedessen Waffen überflüssig macht, keinesfalls so kurz sein kann, wie wir es gerne wünschten. Es ist daher unerläßlich, in der Zwischenzeit eine schrittweise, aber zugleich fast ungeduldige, ausgewogene, mutige Strategie des Friedens und der Abrüstung auszuarbeiten und voranzutreiben. Blick und Wille müssen dabei stets auf das Endziel einer allgemeinen und umfassenden Abrüstung gerichtet bleiben." (1,225)

Bei allem Drängen auf Fortschritte bei der Abrüstung werden die Probleme, die sich der Abrüstung entgegenstellen, nicht übersehen:

„Gewiß, ein solches Herz wird zugleich wachsam und hellichtig bleiben, um die Lügen und Manipulationen aufzudecken und mit Umsicht voranzugehen. Aber es wagt, unaufhörlich jenen Dialog zu führen und wieder aufzunehmen ...“ (10.17,871)

2.72 Bei den Themen Friedenserziehung, „eine neue Friedensgesinnung“ wird deutlich, daß die Gesinnungskomponente keine entpolitisierende und weltenthende Problemverinnerlichung ausmacht. Sie hält nicht von Weltgestaltung ab, schafft für diese vielmehr im handelnden Subjekt liegende Voraussetzungen. Und auf diese Voraussetzungen hat Friedenserziehung, will sie denn diesen Namen verdienen, hinzuwirken:

„Man muß die Herzen entwaffnen, wenn man die Zufluchtnahme zu den Waffen, die den Körper verwunden, wirksam verhindern will.“ (10.8,143)

„Das große Anliegen des Friedens zwischen den Völkern braucht alle friedensstiftenden Energien, die im Herzen des Menschen ruhen.“ (10.12,196)

„Angesichts dieser übergroßen Probleme lege ich das Thema der Erneuerung des ‚Herzens‘ vor. Man könnte meinen, dieser Vorschlag sei zu einfach und dieses Mittel nicht angemessen. Und doch erlaubt die hier vorgelegte Analyse, wenn man sie genau bedenkt, zur Wurzel des Problems vorzudringen; sie ist von der Art, daß gerade jene Voraussetzungen, die den Frieden bedrohen, einer Prüfung unterzogen werden. Das Unvermögen, das der Menschheit nicht gestattet, die Spannungen aufzulösen, macht deutlich, daß die Hemmungen oder, auf der anderen Seite, die Hoffnungen aus einer tieferen Schicht stammen, als es die Systeme selbst sind.“ (10.17,867)

„Der Friede gründet sich subjektiv auf einen neuen Geist, der das Zusammenleben

der Völker beseelen muß, auf einer neuen Auffassung vom Menschen, seinen Pflichten und seiner Bestimmung ... Eine neue Erziehungsweise muß die heranwachsende Generation dazu führen, daß sich die Nationen gegenseitig achten, daß die Völker untereinander Brüder werden und alle Menschen für ihren gemeinsamen Fortschritt zusammenarbeiten." (10.1,22)

Diese Einstellungsebene muß einer tiefen und radikalen Kritik unterzogen werden und in praktischer Umkehr verändert werden — mit Auswirkungen bis in die Politik:

„Dann wird jener, der in diese Schule der großen Friedensidee eintritt, feststellen, daß heute, und zwar sofort, eine neue weltanschauliche Erziehung ihren Anfang nehmen muß, eine Erziehung zum Frieden. Jawohl, der Friede beginnt im tiefsten Herzen der Menschen. Zuerst muß man den Frieden erkennen, ihn bejahen, ihn wollen, ihn lieben. Dann werden wir ihn erleben und ihn durch eine neue Lebensführung zum Ausdruck bringen: in der Weltanschauung, in der Gesellschaftslehre und in der Politik." (10.3,61)

„Diese (Impulse) entspringen einer Sehnsucht, die einer anderen Ordnung angehört als die Gewalt: eine Sehnsucht geistiger Art, wie zum Beispiel das Streben, eine gemeinsame Würde für alle Menschen anerkannt zu sehen oder die Seele und die Freiheit eines Volkes zu retten. Dort, wo eine solche Sehnsucht gegenwärtig war, wirkte sie ausgleichend sogar im Kern der Konflikte, verhinderte sie unheilbare Schäden, hielt sie die Hoffnung lebendig, eröffnete sie eine neue Chance für den Frieden." (10.12,200)

„Im Maße wie sich die Menschen von Systemen verführen lassen, die ein umfassendes Menschenbild vorlegen, das in manichäischer Weise jedes andere ausschließt, und die aus dem Kampf gegen die anderen Weltanschauungen, aus ihrer Beseitigung oder Beherrschung die Bedingung für Fortschritt machen, schließen sie sich in eine Kriegsmentalität ein, welche die Spannungen verschärft, und werden so fast unfähig für einen Dialog. Manchmal wird die unbedingte Zustimmung zu solchen Systemen zu einer Art von Anbetung der Macht, der Kraft, des Reichtums, zu einer Form von Sklaverei, die sogar den Regierenden selbst die Freiheit nimmt." (10.17,867)

In GS werden zunächst die Anstrengungen der Fachleute erwähnt, zu deren Unterstützung jedoch gerade eine breite öffentliche Meinung erforderlich ist. Diese hängt von jedem von uns ab:

„Indessen soll man sich hüten, sich nur auf die Anstrengungen einiger zu verlassen, ohne die eigene Einstellung zu überprüfen. Denn die Staatsmänner, die das Gemeinwohl ihres eigenen Volkes zu verantworten und gleichzeitig das Wohl der gesamten Welt zu fördern haben, sind sehr abhängig von der öffentlichen Meinung und Einstellung der Massen. Nichts nützt ihnen ihr Bemühen, Frieden zu stiften, wenn Gefühle der Feindschaft, Verachtung, Mißtrauen, Rassenhaß und ideologische Verhärtung die Menschen trennen und zu Gegnern machen. Darum sind vor allem eine neue Erziehung und ein neuer Geist in der öffentlichen Meinung dringend notwendig." (11.1, Nr.82)

„Einen sicheren Frieden kann man nur erreichen, wenn unerschütterliche Entschiedenheit aller Menschen guten Willens dahintersteht. Die Männer und Frauen in leitender Stellung müssen von einer öffentlichen Meinung getragen und motiviert sein, die sie ermutigt und ihnen gegebenenfalls auch ihre Mißbilligung ausdrückt. Konsequenterweise muß es dann für die Regierungen auch normal sein, der Öffentlichkeit alles zu erklären, was Friedensfragen berührt.“ (10.15,828)

So soll ein Prozeß initiiert werden, der sich von der Umkehr des Einzelnen bis in die politische Gestaltung entfaltet. Daß die Idee des Friedens und das Bewußtwerden der Aufgabe im Bewußtsein der Menschen und Völker wächst, ist Zeichen von Hoffnung:

„Wir wollen hingegen den Wunsch nach Frieden stets wachhalten in unseren Herzen, in allen Bereichen unseres Lebens: in der Verborgenheit unseres Inneren, im Kreis unserer Familie, in der Auseinandersetzung im sozialen Bereich, in den Beziehungen der Klassen und Völker, in der Unterstützung der Initiativen und Institutionen auf internationaler Ebene, die den Frieden auf ihr Banner geschrieben haben.“ (10.6,118)

„Und doch hat man in fast allen öffentlichen Ansprachen auf der Ebene der einzelnen Nationen oder internationalen Gremien selten so viel vom Frieden gesprochen, von Entspannung, von Verständigung, von vernünftigen und gerechten Lösungen für Konflikte. Der Friede ist zum Schlagwort geworden, das beruhigt oder verführen will. Richtig verstanden, stellt dies jedoch auch ein positives Faktum dar: die öffentliche Meinung der Nationen würde es nicht mehr ertragen, wenn man den Krieg verherrlichte oder das Risiko eines Angriffskrieges auf sich nähme.“ (10.12,198)

„Dem Dialog zwischen den Nationen muß die starke Überzeugung zugrunde liegen, daß das Wohl eines Volkes letztlich nicht gegen das Wohl eines anderen Volkes zu erreichen ist. Alle haben ja dieselben Rechte ... Wesentlich ist auch, weitere Fortschritte zu machen im Überbrücken der überkommenen künstlichen Klüfte und Gegensätze zwischen den Blöcken. Vor allem aber muß man der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit der Nationen Rechnung tragen.“ (10.16,672)

„Ein Krieg kann schwerlich ausgelöst werden, wenn die Bevölkerung auf beiden Seiten nicht starke Gefühle der Feindschaft füreinander empfindet oder wenn sie nicht davon überzeugt wird, daß die umstrittenen Ansprüche ihre jeweiligen Lebensinteressen berühren ... Ja, der Krieg wird im sündigen Herzen des Menschen geboren ...“ (10.17,860)

„Der Friede ist eine Idee, die im Bewußtsein der Menschheit an Geltung gewinnt. Er ist im Vormarsch begriffen, er geht der Idee des Fortschritts voran und begleitet sie, die ihrerseits auf die Einheit des Menschengeschlechts abzielt. In der Geschichte unserer Zeit ... entdecken wir schon überall kostbare Blüten mutiger Initiativen zugunsten des Friedens, eines Friedens, der klug ausgedacht, gewollt, planvoll vorbereitet, feierlich bekräftigt und verteidigt wird: Helsinki lehrt das. Diese Hoffnungen werden bestärkt durch die nächste Sondersitzung der Generalversammlung der UNO, die sich mit dem Problem der Abrüstung befassen wird, wie auch durch zahlreiche Anstrengungen einflußreicher und einfacher Leute, die

sich für den Frieden einsetzen. Niemand wagt es heute, Programme mörderischer Auseinandersetzungen, d.h. von Kriegen, als Grundlagen für Wohlfahrt und Ruhm auszugeben ... (Überall) hegt man die Hoffnung, daß die verzweifelte Zuflucht-nahme zum Einsatz von Waffen, die heute mehr denn je irrsinnig morden und zerstören, vermieden werden kann. Das Gewissen der Welt ist nämlich geängstigt angesichts der Möglichkeit, daß unser Friede nur ein Waffenstillstand ist und daß ein unermesslicher Weltbrand blitzartig ausbrechen könnte." (10.11.513)

An diesem Prozeß können nicht nur Christen teilnehmen. Hier wird die politische Bedeutsamkeit der theologischen These von den „Menschen guten Willens“ ersichtlich:

„Diese Prinzipien der Menschenwürde kann jeder Mensch guten Willens in seinem eigenen Gewissen verspüren. Sie entsprechen dem Willen Gottes für den Menschen. Damit sie bei den Mächtigen und bei den Schwachen zu festen Überzeugungen werden und jegliches Handeln prägen, muß ihnen ihre volle Bedeutung wieder zuerkannt werden. Dafür braucht es eine geduldige und lange Erziehung auf allen Ebenen.“ (10.12,199)

In der Öffentlichkeit findet ein Ringen um diese Grundhaltungen statt:

Der Kontrast wird dargestellt: Einerseits kommen die Haltungen wieder, die für frühere Zeiten prägend waren und die man nach 1945 für überholt hielt. Andererseits: „Der Friede gewinnt durch seine steigende Wertschätzung in der öffentlichen Meinung, die von der Sinnlosigkeit des Krieges überzeugt ist, der um seiner selbst willen geführt und als einziges und verhängnisvolles Mittel angesehen wird, um Streitfälle zwischen den Menschen zu schlichten.“ (10.4,73)

Es ist also dringend, daß Erziehung und öffentliche Meinung verändert werden:

„Wer sich der Aufgabe der Erziehung, vor allem der Jugend, widmet und wer die öffentliche Meinung mitformt, soll es als seine schwere Pflicht ansehen, in allen eine neue Friedensgesinnung zu wecken. Wir müssen uns wandeln in unserer Gesinnung und müssen die ganze Welt und jene Aufgaben in den Blick bekommen, die wir alle zusammen zum Fortschritt der Menschheit auf uns nehmen können.“ (11.1, Nr.82)

Und GS fährt fort: „Täuschen wir uns nicht durch eine falsche Hoffnung! Wenn Feindschaft und Haß nicht aufgegeben werden, wenn es nicht zum Abschluß fester und ehrenhafter Verträge kommt, die für die Zukunft einen allgemeinen Frieden sichern, dann geht die Menschheit, die jetzt schon in Gefahr schwebt, trotz all ihrer bewundernswürdigen Wissenschaft jener dunklen Stunde entgegen, wo sie keinen anderen Frieden mehr spürt als die schaurige Ruhe des Todes.“

Darum statt jener falschen Zuversicht, es werde schon nicht so schlimm sein, die menschliche wie die theologische Hoffnung:

„Seht, jetzt ist die Zeit der Gnade' zur Bekehrung der Herzen; jetzt ist der Tag des Heils' (2 Kor 2,6).“

„Die Bischofssynode über die Versöhnung und die Buße erinnert an das erste Wort Christi: ‚Bekehret euch und glaubt an das Evangelium‘ (Mk 1,15) ... Auf diesen Aufruf antworten, mit Gottes Plan zusammenarbeiten, bedeutet, uns von Gott bekehren zu lassen. Wir vertrauen dabei nicht nur auf unsere Kraft, nicht nur auf unseren Willen, der allzuoft schwach ist. Möge unser Leben sich verwandeln lassen, denn ‚alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat‘ (2 Kor 5,18).“ (10.17,873)

Doch diese Zuversicht vermindert keineswegs die Dringlichkeit der Verpflichtung:

„Die gegenwärtige Krise kann und muß eine Gelegenheit zur Umkehr und zur Erneuerung der Einstellungen werden.“ (10.18,1040)

Es ist nur noch eine „Frist, die uns noch von oben gewährt wurde“ (11.1, Nr.81) und die wir nutzen sollen im Sinne von „Umkehr“. Hier liegt der theologische Gehalt des „noch“ bei der Tolerierung der Abschreckung. Das „noch“ und die „Frist“ bezeichnen keine Quantitäten. Es handelt sich nicht um eine vorgebbare empirische Zeitspanne, innerhalb derer die Abschreckung „überwunden“ sein muß.

Beide Begriffe verweisen auf eine qualifizierte humane Leistung, die wir heute zu erbringen haben. Sie rufen zu grundlegender Bekehrung auf, damit vermittelt über die öffentliche Meinung qualifizierte Friedenspolitik und eine neue Friedensordnung möglich werden.

2.73 Eine Antwort auf die Frage, was denn um des Friedens willen näherhin und inhaltlich geändert werden muß, ergibt sich aus dem Konzept der „Friedensförderung“. Friedensförderung betrifft die sozialen Strukturen, in denen wir leben. Die entscheidenden Fragen lauten: Was sind Kriegsursachen? (2.73.1) Wie lassen sie sich beheben, „bekämpfen“? (2.73.2 und 3) Wie läßt sich das Engagement für den Frieden von mißbräuchlicher Friedenspropaganda unterscheiden? (2.73.4)

Doch zuvor einige Bemerkungen zur Entwicklung der Fragestellung selbst: Das Stichwort „Friedensförderung“ und „Kriegsursachenbekämpfung“ ist in der kirchlichen Friedenslehre alt. Schon Pius XII. hatte es immer wieder an dringlicher Stelle genannt und auch inhaltlich gefüllt. In seiner Weihnachtsbotschaft 1941 klagt Pius den modernen Materialismus als „hemmungsloses Steigern des Güter- und Machterwerbs“ (23,3781) und das Privateigentum als „Mittel der Ausbeutung“ (23,3782) an. Er kritisiert, „daß die Nützlichkeit die Grundlage und Maßregel des Rechtes sei“ (23,3589). 1945 hält er vor amerikanischen Kongreßabgeordneten einen „Sieg über eine selbstgenügsame, materialistische Philosophie“ (23,3809) für den entscheidenden Schritt zum Frieden. Und in seiner letzten Weihnachtsbotschaft 1957 kommt Pius nochmals auf die Kriegsprophylaxe zurück: „Jetzt geht es nicht so sehr darum, sich in Sicherheit zu bringen, als vielmehr den Strömungen der Ordnung vorzubeugen ...“ (23,4458)

In der kirchlichen Friedenslehre geht es zunächst darum, den Stellenwert der Friedensförderung darzustellen:

„Um den Frieden aufzubauen, müssen vor allem die Ursachen der Zwietracht in der Welt, die zum Krieg führen, beseitigt werden ...“ (11.1, Nr.83)

2.73.1 Was aber sind „Kriegsursachen“?

Gerade an diesem Punkt empfiehlt sich als Vorklärung eine Reflexion auf den Standort der Kirche selbst, von dem her sie Kritik anmeldet und Anregungen anbietet:

„Die katholische Kirche versteht sich weder als Teil noch als Konkurrent der verschiedenen politischen Systeme. Sie kann in jedem politischen System leben, wenn dieses System nur die Menschenrechte und insbesondere die Religionsfreiheit achtet. Sie anerkennt dankbar das Gute in jedem System, welches für das Gemeinwohl getan wird. Wenn sie Kritik anbringt, erfolgt dies im Dienst ebendieses Gemeinwohls.“ (20,10)

„Die Kirchen achten dabei die Gewissensfreiheit aller Menschen, müssen aber auch selbst das Recht in Anspruch nehmen, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ... und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“. (2. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 76).“ (13,42)

Kirche beansprucht folglich für sich, Kriegsursachen nicht aus der partikulären Immanenz politischer Systeme heraus zu diagnostizieren, sondern vom universalen Standpunkt der Menschenwürde und einer umfassenden Friedensdefinition her. Wenn Frieden aber geradezu definiert wird als „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“, und wenn „Solidarität“ das sozialetische Äquivalent für Liebe ist, dann ist zu erwarten, daß die Abwesenheit von Gerechtigkeit und Solidarität die entscheidenden Friedensbedrohungen ausmachen. So spiegelt es sich auch in den Dokumenten wider.

Nun geht es darum, diese generellen Kriegsursachen zu konkretisieren:

— Die Ursachen „sind selbstverständlich vielfältig und liegen in unterschiedlichen Bereichen. Die politischen Ursachen sind natürlich leichter zu erkennen. Einzelne Gruppen mißbrauchen ihre Macht, um ganze Völker zu beherrschen. Getrieben vom ungezügeltten Verlangen nach Ausdehnung, gelangen bestimmte Nationen dahin, ihren Wohlstand ohne Rücksicht, das heißt auf Kosten des Glücks der anderen, aufzubauen. Ein zügelloser Nationalismus läßt so Pläne für eine Vorherrschaft entstehen, in deren Rahmen die Beziehungen zu den anderen Nationen als eine unerbittliche Alternative erscheinen: entweder Unterwer-

fang und Abhängigkeit oder Konkurrenzkampf und Feindseligkeit. Eine tieferreichende Analyse enthüllt als Ursache dieser Situation die Anwendung gewisser geistiger Konzepte und Ideologien, die den Anspruch erheben, das einzig gültige Fundament der Wahrheit über den Menschen, sein soziales Leben und seine Geschichte zu bieten." (10.15,82)

"... an erster Stelle die Ungerechtigkeiten. Nicht wenige entspringen allzu großen wirtschaftlichen Ungleichheiten oder auch der Verzögerung der notwendigen Hilfe. Andere entstehen aus Herrschsucht und Mißachtung der Menschenwürde, und, wenn wir nach den tieferen Gründen suchen, aus Neid, Mißtrauen, Hochmut und anderen egoistischen Leidenschaften." (11.1,Nr.83)

"In der Tat, wenn die soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt hat, dann darum, weil die Forderung nach Gerechtigkeit nur auf dieser Ebene erfüllt werden kann. Sich um eine solche Forderung nicht zu kümmern, könnte bewirken, daß auf seiten der Opfer der Ungerechtigkeit die Versuchung zu einer gewalttätigen Antwort aufbricht, wie es am Beginn vieler Kriege geschieht." (18.5, Nr.13)

Im einzelnen werden dann politische und gesellschaftliche Defizite benannt:

„Der Unzuverlässigkeit und dem Trug einer Politik ehrgeizigen Prestiges und materiellen Interesses rät der Friede Christi zur Politik der Liebe." (10.2,50)

"Doch sehen wir leider zur gleichen Zeit, daß sich Phänomene weiterhin behaupten, die dem Inhalt und dem Ziel des Friedens entgegengesetzt sind ... So erwacht zum Beispiel mit dem Nationalgefühl, dem berechtigten und durchaus begrüßenswerten Ausdruck einer polyvalenten Volksgemeinschaft, der Nationalismus. Indem dieser diese Ausdrucksweise bis zur Form eines kollektiven Egoismus und eines exklusivistischen Gegensatzes übersteigert, bewirkt er im Kollektivbewußtsein ein Wiederaufleben von gefährlichen und sogar schrecklichen Keimen gegenseitiger Rivalität und durchaus möglicher Streitigkeiten. Es wächst über alle Maße — dieses Beispiel läßt einen vor Furcht erzittern — in jeder einzelnen Nation das Waffenarsenal jeglicher Art. Wir haben den begründeten Verdacht, daß der Waffenhandel auf den internationalen Märkten oft Rekordhöhe erreicht. Und das mit dem geradezu besessen vorgetragenen Vorwand, daß die Verteidigung, auch wenn sie nur als rein hypothetisch und potentiell gedacht wird, einen steigenden Rüstungswettlauf erfordere, da allein durch das gegenseitige Gleichgewicht der Waffen der Frieden gesichert sei." (10.9,156)

„Die Überlegungen könnten noch lange bei den hundertfältigen Formen verweilen, unter denen der Angriff auf das Leben heute zur Gewohnheit zu werden scheint, dort wo das Verbrechen einzelner sich so organisiert, daß daraus ein kollektives Verbrechen wird. So verschafft man sich das Schweigen und die Mithilfe von ganzen Gruppen von Mitbürgern. So erweitert man privates Rachebedürfnis zu einer feigen kollektiven Verpflichtung. So macht man aus dem Terrorismus eine Art von legitimem politischem oder sozialem Handeln. Aus der Folter durch die Polizei wird dann eine wirksame Methode der Staatsgewalt, nicht mehr die Ordnung wiederherzustellen, sondern sie auf schändliche Weise zu unterdrücken. Unmöglich kann der Friede dort aufblühen, wo die Unverletzlichkeit des Lebens in solcher

Weise in Gefahr gebracht wird. Wo die Gewalt losbricht, stirbt der wahre Friede. Wo aber die Menschenrechte wirklich ernst genommen und öffentlich anerkannt und verteidigt werden, dort kann der Friede zu einer Atmosphäre werden, in der sich das soziale Zusammenleben glücklich und wirkungsvoll entwickelt ... Ihr Menschen auf dem Höhepunkt des 20. Jahrhunderts, ihr habt eine ruhmreiche Charta unterzeichnet, in der die Fülle menschlicher Entwicklung erreicht wird, wenn diese Charta euren wahren Willen wiedergibt; ihr habt jedoch vor der Geschichte eure moralische Verurteilung unterschrieben, wenn diese Charta nur das Dokument einer leeren und rhetorischen Willensäußerung oder einer juristischen Heuchelei darstellt. Als Maßstab gilt: der Ausgleich des wahren Friedens mit der Würde des Lebens." (10.10,374)

„Leider gibt es auch zahlreiche Beispiele für Hindernisse auf dem Weg zur Solidarität ... Dabei denke ich insbesondere an: — eine Fremdenfeindlichkeit, die Nationen in sich selbst abkapselt oder Regierungen dazu bringt, diskriminierende Gesetze gegen Menschen in ihren Ländern zu erlassen; — das Schließen der Grenzen in einer willkürlichen und ungerechtfertigten Weise, so daß Menschen effektiv die Möglichkeit genommen wird, an einen anderen Ort zu ziehen und ihr Los zu verbessern, sich mit ihren Angehörigen zu vereinen oder einfach ihre Familie zu besuchen oder sich mit Verständnis und Sorge um andere zu kümmern; — Ideologien, die Haß oder Mißtrauen predigen, Systeme, die künstliche Barrieren errichten. Rassenhaß, religiöse Intoleranz, Klassenschranken sind nur allzu gegenwärtig in vielen Gesellschaften, und das in offener wie auch in versteckter Weise." (10.20,8)

— Deutlich wird auch die differenzierende Kritik an West und Ost wie an den neuen Eliten des Südens:

„Eine kapitalistische, d.h. egoistische Organisation der Wirtschaftswelt, die durch Hunger dazu gezwungen wird, sich unterwürfig und ruhig zu verhalten? Der selbstgefällige Zauber von einer geschichtlichen Kultur, die eingebildet und überzeugt ist vom eigenen ewigen, siegreichen Geschick?" (10.9,1570)

„Bei sehr vielen Anliegen dieser Art braucht es vor allem eine Politik, die getragen wird von dem Willen, über die unmittelbaren Eigeninteressen hinauszugehen. Er hat in der Vergangenheit schon zu großen Erfolgen geführt, wie zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Ein solcher Wille muß sich aber ständig von Grundsätzen leiten lassen, die das Menschliche und Soziale, das Ethische und Kulturelle, das Moralische und Geistige über das rein Wirtschaftliche und Technische stellen." (7,246)

„Die reichen Länder sollten also von ihrem kollektiven Egoismus lassen, um den gegenseitigen Austausch und die Hilfeleistung in neuen Kategorien zu überdenken, indem man sich einer weltweiten Sicht öffnet." (10.17,870)

„Die Geschichte hat uns gelehrt, daß sogar jene ‚Befreiungen‘, nach denen man sich gesehnt hatte zu der Zeit, da ein Land besetzt war oder die bürgerlichen Freiheiten nicht viel galten, in dem Maße enttäuscht haben, wie die Verantwortlichen und die Bürger ihre geistige Enge und Intoleranz, ihre hartnäckige Weigerung, die Konflikte zu überwinden, beibehielten." (10.17,869)

„Diese Ursachen finden wir vor allem in den Ideologien, die unser Jahrhundert beherrscht haben und dies immer noch tun: Sie zeigen sich in politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systemen und haben die Kontrolle darüber, wie die Menschen denken. Diese Ideologien sind von einer totalitären Einstellung gekennzeichnet, welche die Würde und die transzendentalen Werte der menschlichen Person und ihrer Rechte mißachtet und unterdrückt. Eine derartige Einstellung sucht sich auf politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene mit einer solchen Härte in Ziel und Methode durchzusetzen, daß sie sich jedem echten Dialog und wirklichen Austausch von Ideen verschließt.“ (10.18,1040)

GsF stellt das Kapitel „Friedensförderung“ aus dem schon dargelegten Grund bewußt vor die Friedenssicherung. Für politische Instabilität und wachsende Kriegsgefahr werden folgende Ursachen aufgezählt:

- „— die in vielen Entwicklungsländern bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten;
- der Hunger und die Not einer ständig steigenden Zahl von Menschen;
- das Vorenthalten von Menschenrechten und politischen Rechten;
- die ungerechte Behandlung von Minderheiten;
- das Anwachsen religiöser und ideologischer Konfrontation;
- die Ungerechtigkeiten innerhalb der heutigen Weltwirtschaftsordnung;
- die Hochrüstung.“ (12,46)

Die entsprechenden Forderungen werden in zwei entscheidenden Modi weitergeführt:

„Wir können uns nicht damit begnügen, vom Überfluß der Reichen ein wenig abzugeben. Wir haben auch für mehr Gerechtigkeit in den Strukturen einzutreten, denn sie ist das Fundament des Friedens in einer...Welt, in der alle von allen abhängig geworden sind.“ (12,47)

Die US-Bischöfe widmen diesem Zusammenhang von internationaler Gerechtigkeit und Frieden in ihrem Hirtenbrief „On Social Justice“ umfangreiche Aufmerksamkeit.

2.73.2 Und schließlich die Frage, wie diese Ursachen bekämpft werden können. Kriegsursachenbekämpfung ist gleichbedeutend mit dem Kampf gegen Ungerechtigkeit und Solidaritätsverletzungen:

Kriegsursachenbekämpfung ist Behebung von Ungerechtigkeit:

„Willst Du den Frieden, so arbeite für die Gerechtigkeit.“ (10.5)

„Unsere Einladung verkennt nicht die Schwierigkeiten bei der praktischen Übung der Gerechtigkeit, bei ihrer Begriffsbestimmung zunächst und dann bei ihrer Verwirklichung. Niemals geht es dabei ohne die Preisgabe des eigenen Prestiges und

die Aufgabe persönlicher Interessen. Vielleicht braucht es mehr Hochherzigkeit, sich den Vernunftgründen der Gerechtigkeit und des Friedens zu stellen, als für das eigene echte oder nur vorgetäuschte Recht zu kämpfen und es dem Gegner aufzuzwingen." (10.5,99)

„Der Sache des Friedens schaden also, und zwar in schwerwiegender Weise, alle offenen oder versteckten Formen einer Verletzung der Religionsfreiheit ebenso wie jene Übergriffe, welche die anderen Grundrechte der Person beeinträchtigen. Vierzig Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ... müssen wir feststellen, daß Millionen von Personen in verschiedenen Teilen der Welt immer noch wegen ihrer religiösen Überzeugung leiden; sie sind Opfer von einschränkenden und unterdrückenden Gesetzgebungen, manchmal sogar von offenen Verfolgungen, meistens jedoch von einer hinterhältigen Praxis der Diskrimination der Gläubigen und ihrer Gemeinschaften. Diese Zustände, für sich allein schon untragbar, stellen auch eine negative Belastung für den Frieden dar." (10.21,1)

"Demgegenüber wäre in einer anderen Welt, die von der Sorge um das Gemeinwohl der ganzen Menschheit geleitet ist, das heißt von der Sorge um die ‚geistige und menschliche Entwicklung aller‘ statt von der Sorge um den persönlichen Vorteil, der Friede möglich als Frucht einer ‚vollkommeneren Gerechtigkeit unter den Menschen‘." (18.5, Nr.14)

- Diese Gerechtigkeitsdimension wird noch weiter konkretisiert - für den gesellschaftlichen wie für den politischen Bereich:

Zeichen der Gerechtigkeit, und zwar mit dem sehnlichsten Wunsche, dadurch Initiativen ins Leben zu rufen, die den Willen zum Frieden gemeinsam zum Ausdruck bringen." (10.5,99)

„Indem ihr entgegen allen landläufigen demagogischen Überzeugungskünsten die Suche nach einfacheren Lebensweisen ermutigt, die weniger von den tyrannischen Impulsen der Instinkte nach Besitz, Konsum und Herrschaft bestimmt sind, sondern sich mehr von den tieferen Inspirationen der persönlichen Kreativität und der Freundschaft beeinflussen lassen, werdet ihr für euch selbst und für alle anderen einen weiten Raum von ungeahnten Möglichkeiten für den Frieden eröffnen." (10.12,201)

Unter der Überschrift "Zeichen des Friedens setzen" und an die Politiker gewandt: "Es muß aber hier erneut betont werden, daß die vielfältigen Friedensgesten Gefahr laufen, entmutigt und teilweise zunichte gemacht zu werden durch eine internationale Politik, die auf ihrer Ebene nicht die gleiche Friedensdynamik entfaltet ... Öffnet dem Frieden neue Tore. Tut alles, was in euren Kräften steht, um dem Weg des Dialogs gegenüber dem der Gewalt den Vorrang zu sichern. Dies gilt zunächst schon für den internen Bereich: Wie können die Völker den internationalen Frieden wahrhaft fördern, wenn sie selbst in Ideologien gefangen sind, nach denen sich Gerechtigkeit und Frieden nur dann erreichen lassen, wenn man all jene zur Ohnmacht verurteilt, die man von vornherein für unwürdig hält, Gestalter ihres eigenen Geschickes oder fähige Mitarbeiter für das Gemeinwohl zu sein? Seid überzeugt, daß die Ehre und der Erfolg bei Verhandlungen zwischen gegnerischen Parteien sich nicht am Grad der Unnachgiebigkeit in der Verteidigung der eigenen

Interessen messen, sondern an der Bereitschaft zu gegenseitiger Achtung, zu Wahrhaftigkeit, Wohlwollen und Brüderlichkeit der Partner. mit einem Wort, an ihrer Menschlichkeit. Setzt Gesten des Friedens, sogar mutige, die mit den fatalen Verkettungen und der Last der von der Geschichte ererbten Leidenschaften brechen: webt weiter geduldig am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gewebe des Friedens. Schafft — die Stunde ist günstig, und die Zeit drängt — immer größere waffenfreie Zonen. Habt den Mut, die bedrückende Frage des Waffenhandels noch einmal grundsätzlich zu überprüfen." (10.12.205)

„Man kann nicht ehrlicherweise die Gewaltanwendung anprangern, wenn man sich nicht zugleich darum bemüht, dieser durch mutige politische Initiativen zuvorzukommen um die Bedrohung des Friedens zu beseitigen, indem man die Wurzel der Ungerechtigkeiten bekämpft. Der tiefe Sinn der Politik wird ebensowohl verfälscht, wenn die Politik in Untätigkeit verharrt, wie wenn sie sich verhärtet oder in Gewalttätigkeit ausartet.“ (10.13,290)

- In der heutigen Weltlage handelt es sich dabei vorrangig um Fragen gerechter Entwicklungschancen aller Völker und Menschen:

„Der Satz Pauls VI.: ‚Entwicklung ist der neue Name für Frieden‘ (Populorum progressio, 76 u. 87) stellt ein Schlüsselwort dar für unsere Suche nach dem Frieden.“ (10.20,4)

„Wenn Ungerechtigkeit in all ihren Formen die erste Quelle für Gewalt und Krieg ist, dann ist natürlich der Dialog für den Frieden grundsätzlich vom Dialog für die Gerechtigkeit nicht zu trennen, der zugunsten jener Völker geführt wird, die von anderen benachteiligt und beherrscht werden.“ (10.16,672)

„Indem ich dies sage, fordere ich euch auf, euch von der ausschließlichen Konzentration auf die Friedensbedrohung, wie sie gewöhnlich als das Ost-West-Problem angeführt wird, abzuwenden und statt dessen die ganze Welt ins Auge zu fassen und ebenso an die sogenannten Nord-Süd-Spannungen zu denken. Wie früher schon möchte ich auch heute betonen, daß diese beiden Ziele — Frieden und Entwicklung — voneinander abhängen und deshalb zusammen angestrebt werden müssen, wenn die jungen Menschen von heute eine bessere Welt von morgen erben sollen.“ (10.18,1045)

„Der Gegenstand des Dialogs für den Frieden darf sich aber nicht auf die Anprangerung des Rüstungswettlaufs beschränken. Es geht vielmehr darum, eine gerechtere internationale Ordnung zu suchen, einen Konsens über die gleichmäßigere Verteilung der Güter, der Dienstleistungen, des Wissens und der Information sowie die feste Entschlossenheit herbeizuführen, all dies auf das Gemeinwohl hinzuzureorden. Ich bin mir bewußt, daß ein solcher Dialog, zu dem auch der Nord-Süd-Dialog gehört, sehr komplex ist; er muß aber entschlossen fortgeführt werden, um die Bedingungen für einen wahren Frieden an der Schwelle des 3. Jahrtausend vorzubereiten.“ (10.16,673)

„Jüngste Beiträge über die wechselseitige Beziehung zwischen Abrüstung und Entwicklung — zwei der bedrängendsten Probleme, die die Welt heute herausfordern — weisen auf die Tatsache hin, daß die gegenwärtigen Ost-West-Spannungen und das

Nord-Süd-Gefälle ernsthafte Bedrohungen für den Weltfrieden darstellen. Es wird zunehmend deutlich, daß eine friedvolle Welt, in der die Sicherheit der Völker und Staaten garantiert ist, tatkräftige Solidarität im Bemühen um Entwicklung und Abrüstung zugleich verlangt ... dieser Friede kann erst dann sicher sein, wenn die Sicherheit, die auf Waffen beruht, stufenweise ersetzt wird durch eine Sicherheit, die auf der Solidarität mit der Menschheitsfamilie beruht. Noch einmal, ich rufe zu weiteren Anstrengungen auf, die Waffen auf das notwendige Minimum für eine berechnete Verteidigung zu reduzieren, wie auch zu verstärkten Maßnahmen, um den Entwicklungsländern zu helfen, selbständig zu werden." (10.20,16)

– **Auch diesbezüglich werden weitere Konkretisierungen genannt:**

„Mein Vorgänger Paul VI. hat die Industriestaaten aufgefordert, ein Prozent ihres Brutto-Sozialprodukts für Entwicklung aufzuwenden. Der Betrag, der gegenwärtig tatsächlich für diesen Zweck aufgebracht wird, scheint sehr viel niedriger zu liegen ... Der 1-11. Stuhl möchte aber dennoch den Aufruf Pauls VI. wiederholen; ein Prozent des Brutto-Sozialprodukts ist kein unrealistisches Ziel. Ein Beitrag in dieser Höhe wäre eine große Hilfe für den gemeinsamen bei den UNCTAD-Verhandlungen abgesprochenen Fonds wie auch für einen möglichen Welt-Entwicklungs-Fonds." (7,244)

„Der Dialog für den Frieden schließt mit moralischer Notwendigkeit auch eine Diskussion über die Regeln ein, die das Wirtschaftsleben bestimmen. Denn die Versuchung zu Gewalt und Krieg wird stets in den Gesellschaften vorhanden sein, in denen die Habgier und der Wettlauf um die materiellen Güter eine wohlhabende Minorität dazu bringen, der großen Mehrheit der Menschen die Erfüllung ihrer elementarsten Rechte auf Nahrung, Erziehung, Gesundheit und Leben zu verweigern." (10.16,672)

Zur Konkretion tragen auch Schilderungen erschreckender Defizite bei: „Wir sehen heute schreckliche Bilder von kleinen Kindern, die verlassen sind oder gezwungen, auf Arbeitssuche zu gehen. Wir finden Kinder und Jugendliche in Slums und in großen unpersönlichen Städten, wo sie nur dürftigen Unterhalt und wenig oder keine Hoffnung für die Zukunft finden. Der Niedergang der Familienstruktur, die Zersplitterung ihrer Mitglieder, besonders der jungen Leute, und die daraus folgenden Krankheiten, von denen sie befallen sind — Drogenmißbrauch, Alkoholismus, flüchtige und sinnleere sexuelle Beziehungen, Ausbeutung durch andere — sind alles Gegenzeichen zur Entwicklung der ganzen Person, die durch die soziale Solidarität der Menschheitsfamilie gefördert wird." (10.20,170)

— **Wie generell bei der Forderung nach einem neuen Lebensstil richten sich die Dokumente in eindringlicher Weise an die Christen in den reichen Ländern:**

„(Der Auftrag der Christen zur Hilfeleistung) Zum Aufbau der internationalen Ordnung, in der die rechtmäßigen Freiheiten aller wirklich geachtet werden und wahre Brüderlichkeit bei allen herrscht, sollen die Christen gern und von Herzen mitarbeiten, und das um so mehr, als der größere Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ‚Christen‘ tragen, Güter in

Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden. Denn der Geist der Armut und der Liebe ist Ruhm und Zeugnis der Kirche Christi!' (11.1, Nr.88)

Kriegsursachenbekämpfung ist identisch mit dem Kampf für mehr Solidarität, worin jenes Mehr zum Ausdruck kommt, das zur Gerechtigkeit hinzukommen muß und über Gerechtigkeitsforderungen hinausgeht:

„Das Thema, das ich für die Botschaft dieses Jahres gewählt habe, ist von dieser tiefen Wahrheit über die Menschheit angeregt worden: Wir sind eine einzige Menschheitsfamilie ... Und wir sind aufgerufen, die elementare Solidarität der Menschheitsfamilie als die grundlegende Bedingung für unser Zusammenleben auf dieser Erde anzuerkennen.' (10.20,3)

erkennen, wie die Verpflichtung zur Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie ein Schlüssel zum Frieden ist ... Aber die zugrundeliegende Herausforderung an uns alle besteht darin, eine Haltung von sozialer Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie zu erlangen und allen sozialen und politischen Situationen mit einer solchen Haltung zu begegnen." (10.20,7)

„Zu all diesem bietet wirkliche Solidarität ein Gegenmittel ... Solche Maßnahmen übersehen nicht die wirklichen sprachlichen, rassistischen, religiösen, sozialen oder kulturellen Unterschiede zwischen den Völkern; noch leugnen sie die großen Schwierigkeiten bei der Überwindung langfristiger Spaltungen und Ungerechtigkeiten. Aber sie geben den Elementen, die verbinden, den Vorrang, wie klein auch immer sie erscheinen mögen." (10.20,9)

„Vielleicht bedarf es in keinem anderen Sektor menschlicher Bemühungen mehr der sozialen Solidarität als im Bereich der Entwicklung. Vieles von dem, was Paul VI. vor zwanzig Jahren in seiner Enzyklika, der *w*•hier gedenken, gesagt hat, trifft besonders heute zu. Er sah mit großer Klarheit, daß die soziale Frage weltweit geworden ist (vgl. *Populorum progressio*, 3). Er war unter den ersten, die die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt haben, daß wirtschaftlicher Fortschritt in sich selbst ungenügend ist; es bedarf zugleich des sozialen Fortschritts (vgl. ebd., 35). Vor allem hat er betont, daß die Entwicklung ganzheitlich sein muß, das heißt die Entwicklung einer jeder Person und der ganzen Person (vgl. ebd., 14-21). Dies war für ihn vollkommener Humanismus: die umfassende Entwicklung der Person in all ihren Dimensionen und offen für das Absolute, das ‚dem menschlichen Leben den wahren Sinn gibt' (ebd.) ... ‚Es kann keinen Fortschritt auf die vollkommene Entfaltung des Menschen hin geben', so sagte er, ohne die gleichzeitige Entwicklung der ganzen Menschheit im Geist der Solidarität' (ebd., 43)." (10.20,10)

„Ein weiteres Prinzip für eine Entwicklung im Geist der Solidarität ist die Notwendigkeit, solche Werte zu fördern, die den einzelnen und der Gesellschaft von wirklichem Nutzen sind. Es ist nicht genug, sich der Notleidenden anzunehmen und ihnen beizustehen. Wir müssen ihnen helfen, die Werte zu entdecken, die sie befähigen, ein neues Leben aufzubauen und in Würde und Gerechtigkeit ihren rechtmäßigen Platz in der Gesellschaft einzunehmen." (10.20,11)

„Wie Solidarität uns die ethische Grundlage für unser Handeln gibt, so wird Entwicklung zu einem Angebot, das der Bruder seinem Mitbruder macht, so daß beide voller leben können in aller Verschiedenheit und Komplementarität, die die Wertzeichen menschlicher Zivilisation darstellen. Aus dieser Dynamik erwächst die harmonische ‚Ruhe der Ordnung‘, die wahrer Friede ist. In der Tat, Solidarität und Entwicklung sind zwei Schlüssel zum Frieden.“ (10.20,14)

Auch die Aufforderung, um des Friedens willen Solidarität zu erlernen, wird konkretisiert, beispielsweise in Auslassungen über eine neue Sprache und den Dialog:

„Eine Sprache des Friedens sprechen ... Es ist leicht festzustellen, bis zu welchem Punkt die bittere Ironie und die Härte im Urteilen, in der Kritik an anderen und vor allem am ‚Fremden‘, radikales Opponieren und Fordern in die besprochenen Beziehungen selbst eindringen und mit der Liebe im sozialen Bereich auch die Gerechtigkeit ersticken. Dadurch, daß man alles in Begriffen von Machtverhältnissen, Gruppen und Klassenkämpfen und im Freund-Feind-Schema ausdrückt, bereitet man den geeigneten Nährboden für soziale Schranken, für Verachtung, Haß und Terrorismus und deren heimliche oder offene Verteidigung. Dagegen entspringt aus einem Herzen, das für das höchste Gut des Friedens gewonnen worden ist, die Bereitschaft zuzuhören und zu verstehen, die Achtung vor den anderen, die Rücksichtnahme, die in Wirklichkeit Stärke bedeutet, und das Vertrauen. Eine solche Sprache begibt sich auf den Weg der objektiven Tatsachen, der Wahrheit und des Friedens.“ (10.12,202)

„Man muß jedoch mit dieser zum Glück weitverbreiteten Sehnsucht bis zur letzten Konsequenz gehen: den Frieden erreicht man nicht, den Frieden behält man nicht, ohne die entsprechenden Mittel dafür anzuwenden. Das alles überragende Mittel ist aber, den Weg des Dialogs zu beschreiten, das heißt ... in aller Geduld die Methoden und Phasen des Dialogs einzubringen.“ (10.16,666)

Eindringlich wird der Aufruf zur Friedensförderung durch internationale Gerechtigkeit und Solidarität im Dokument *Justitia in Mundo* der Römischen Bischofsynode 1971 sowie in PT erhoben.

Von besonderem politischen Interesse dürfte eine Auslassung der US-Bischöfe sein. Sie berichten ihre Erfahrung als Seelsorger, daß in der amerikanischen Bevölkerung „guter Wille und große Spendenfreudigkeit vorherrschen. Der Geist der Großzügigkeit, der den Marshallplan bestimmte, ist in der amerikanischen Öffentlichkeit noch lebendig.“ (8.1,99) Diese Opferbereitschaft der Bevölkerung kontrastiere mit der Politik:

„Keine der beiden Supermächte tut sich in diesen Bereichen mit Initiativen gegen die ‚absolute Armut‘ hervor, in der Millionen Menschen heute leben.“ Doch die politischen Spielräume wären vorhanden: „Aus unserer Sicht und Erfahrung als Bischöfe glauben wir, daß in den Köpfen und Herzen der amerikanischen Bürger ein viel größeres Verständnis für diese Fragen vorhanden ist, als in der Politik der Vereinigten Staaten zum Ausdruck kommt.“

Doch die Bischöfe bleiben nicht bei einem Lamento stehen, sondern beziehen sich wiederum auf Johannes Paul II., der 1979 bei seinem Besuch der USA in diesem reichen Land auf die „Armut der Welt“ Bezug nahm: Der Papst warnte vor simplifizierenden Erklärungen, die mehr ideologisch als wissenschaftlich sind — Erklärungen, die versuchen, ein komplexes Übel auf eine einzige Ursache zurückzuführen“. Doch Entmutigung sei nicht angebracht:

„Aber ihr werdet nicht vor Reformen zurückschrecken, Reformen der inneren Einstellung und der Strukturen, die sich als notwendig erweisen könnten, um immer aufs Neue die Bedingungen zu schaffen, die die Benachteiligten brauchen, wenn sie eine neue Chance im harten Lebenskampf erhalten sollen. Die Armen in den Vereinigten Staaten und in der Welt sind eure Brüder und Schwestern in Christo.“

Von daher sehen die US-Bischöfe die Armut in der Welt als eine

„intellektuelle, moralische und politische Herausforderung für die Vereinigten Staaten. Die intellektuelle Herausforderung besteht in der Notwendigkeit, die Bedeutung des nationalen Interesses in einer interdependenten Welt neu zu durchdenken. Die moralische Herausforderung besteht in der Notwendigkeit, auf dem Geist der Freigiebigkeit aufzubauen, der in der amerikanischen Öffentlichkeit vorhanden ist, und ihn auf eine systematischere Antwort auf die großen Probleme zu richten, die die Armen der Welt betreffen. Die politische Herausforderung besteht in der Notwendigkeit politischer Maßnahmen der Vereinigten Staaten, die die tiefgreifenden Strukturreformen vorantreiben, zu denen die neueren päpstlichen Lehraussagen auffordern.“ (8.1.990

Es wird deutlich, daß Kirche sich hier nicht in Politik „einmischt“, vielmehr aus dem Zentrum ihrer Botschaft universaler Würde und Solidarität/Liebe spricht und Politik ermöglichen will.

2.73.3 Ein für Christen entscheidendes Mittel der Friedensförderung ist das Gebet:

— Das Gebet um den Frieden ist unerlässlich, da Frieden Gabe Gottes ist:

„Darüber hinaus oder mehr noch im Kern dieser notwendigen Bemühungen, die vor allem als eine Angelegenheit der Menschen erscheinen könnten, ist der Frieden aber vor allem ein Geschenk Gottes — das darf man niemals vergessen — und muß deshalb stets von seiner Barmherzigkeit erbeten werden. Eine solche Überzeugung scheint die Menschen in allen Kulturen beseelt zu haben, welche dem Frieden in ihren Gebeten den ersten Rang eingeräumt haben. Man findet dies in allen Religionen ... Heute, da die Gefahren durch ihr Ausmaß und ihren grundsätzlichen Charakter eine einzigartige Schwere annehmen, da die Schwierigkeiten für die Verwirklichung des Friedens sich in einer neuen, oft unlösbaren Weise stellen, können viele Menschen, sogar solche, die mit dem Gebet wenig vertraut sind, spontan den Zugang dazu finden.“ (10.15,835)

- Im Gebet erfahren die Christen jene Veränderung, die sie selbst im Sinne einer theologischen wie einer moralischen Tugend - friedensfähig macht:

„Entdecken wir wieder neu die Macht des Gebetes: Beten heißt, mit dem in Einklang zu treten, den wir anrufen, dem wir begegnen, der uns das Leben schenkt. Die Erfahrung des Gebetes machen, bedeutet, die Gnade anzunehmen, die uns verwandelt; der Heilige Geist, der sich mit unserem Geist verbindet, veranlaßt uns, unser Leben nach dem Wort Gottes zu gestalten. Beten besagt, am Einwirken Gottes auf die Geschichte teilzunehmen: Der souveräne Herr der Geschichte. erhat die Menschen zu seinen Mitarbeitern machen wollen." (10.17,873)

„Wir vor allem, ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne, haben eine einzigartige Waffe für den Frieden zu unserer Verfügung: das Gebet mit seinen wunderbaren Kraftquellen auf moralischer Ebene und der Einwirkung übernatürlicher Faktoren geistlicher und politischer Erneuerung." (10.1,26)

„Wir alle, die an Gott glauben, sind überzeugt. daß diese harmonische Ordnung, nach der sich alle Völker sehnen, nicht allein durch menschliche Anstrengungen kommen kann, so notwendig diese auch sind. Dieser Friede — der persönliche Friede mit sich selbst und der Friede mit den anderen — muß gleichzeitig in Gebet und Meditation gesucht werden." (10.20,19)

In Assisi „... haben Vertreter der hauptsächlichen Religionsgemeinschaften der ganzen Welt gemeinsam ihrer Überzeugung Ausdruck geben wollen, daß der Friede ein Geschenk des Himmels ist; sie wollten ihre Verpflichtung, diesen Frieden zu erbitten, ihn anzunehmen und fruchtbar zu machen, in konkreten Entscheidungen für Achtung, Solidarität und Brüderlichkeit tatkräftig bekunden." (10.21,1f)

„Wir haben sein Beispiel und wir fühlen die Verpflichtung, die Christus aus unserem Munde entgegennimmt, wenn wir die vertrauten Gebetsworte an Gottvater richten: ‚und vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldigern'. Dieses ‚Wie' macht uns zittern. Es legt eine Gleichung fest, die uns, wenn wir ihr entsprechend handeln, zum Segen in der Heilsordnung wird. Handeln wir ihr entgegen, dann wird sie uns zum Gericht (vgl. Mt 18,21-35)." (10.3,63)

"Wahrhafte Frömmigkeit führt notwendig zum wahren Frieden. Indem die öffentliche Gewalt die Religionsfreiheit pflichtgemäß anerkennt, fördert sie zugleich die Entfaltung der Friedensgesinnung in der Tiefe der Herzen sowie in den von den Gläubigen geschaffenen Erziehungseinrichtungen." (10.12,206)

„Paulus sagt uns von Christus: ‚Er selbst ist unser Friede. Er vereinigte Juden und Heiden und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder' (Eph 2,14). Wir wissen, welche Macht des Erbarmens uns im Sakrament der Veröhnung verwandelt. Es schenkt sie uns in reicher Fülle." (10.17.873)

2.73.4 Friedensförderung wird durch nur rhetorische Friedenspropaganda bedroht. Das Engagement für den Frieden sieht sich der Gefahr ausgesetzt, von einer nur propagandistischen Friedenshuldigung mißbraucht zu werden:

„Eines muß jedoch in Erinnerung gebracht werden: der Friede kann sich nicht auf die Unechtheit wortreicher Rhetorik gründen. Sie findet zwar immer Anklang. da sie auf die geheimsten und ursprünglichsten menschlichsten Bestrebungen Antwort zu geben scheint, sie kann aber auch nur dazu dienen — und in der Vergangenheit hat sie es leider manchmal getan — gähnende Leere dort zu verbergen, wo echter Geist und wirkliche Bemühungen um den Frieden fehlen, oder, um gewalttätige Gedanken und Handlungen und egoistische Interessen zu bemänteln. Man kann nicht legitimerweise vom Frieden reden, wenn das bewährte Fundament des Friedens nicht anerkannt und geachtet wird. d.h. die Aufrichtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit und die Liebe in den Beziehungen zwischen den Staaten. bzw. im Bereich jeder Nation.“ (10.1,23)

„Und gegen die auflebenden Vorboten des Krieges (nationalistische Bestrebungen, Rüstungen, Herausforderung zum Umsturz, Rassenhaß, Rachsucht usw.) und gegen die Bedrohung eines taktischen Pazifismus, der den zu vernichtenden Gegner einzuschläfern sucht oder aber in den Geistern den Sinn für Gerechtigkeit, für Pflicht und Opfer ertötet, muß man bei den Menschen unserer Zeit und bei den kommenden Geschlechtern den Sinn und die Liebe für den Frieden wecken, der in der Wahrheit begründet ist, in der Gerechtigkeit, in der Freiheit und in der Liebe (vgl. Johannes XXIII., Pacem in terris).“ (10.1,25)

„Und allzu oft ist die Kraft von Friedensgesten viel zu gering, um den Lauf der Dinge zu beeinflussen, es sei denn, daß die herrschende Logik der Ausbeutung und Gewalt sich ihrer bemächtigt und sie in ihren Dienst nimmt.“ (10.12,197)

Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, manche FriedeRsrede richtig einzuschätzen:

„Und doch hat man in fast allen öffentlichen Ansprachen auf der Ebene der einzelnen Nationen oder internationalen Gremien selten so viel vom Frieden gesprochen, von Entspannung, von Verständigung, von vernünftigen und gerechten Lösungen für Konflikte. Der Friede ist zum Schlagwort geworden. das beruhigt oder verführen will.“ (10.12,198)

„Gewiß, ein solches Herz wird zugleich wachsam und hellsichtig bleiben, um die Lügen und Manipulationen aufzudecken und mit Umsicht voranzugehen. Aber es wagt. unaufhörlich jenen Dialog zu raren und wieder aufzunehmen, der das Thema meiner Botschaft im vergangenen Jahr gewesen ist.“ (10.17,871)

In jedem Fall ist solide sachliche Information erforderlich:

„Ebenso richte ich einen besonderen Aufruf an euch, die ihr in den Massenmedien arbeitet! Die schmerzlichen Ereignisse. die die Welt in der letzten Zeit erlebt hat, haben die Bedeutung einer gutorientierten öffentlichen Meinung dafür bekräftigt. daß ein Konflikt nicht in einen Krieg ausartet. Denn die öffentliche Meinung kann kriegerische Bestrebungen bändigen oder im Gegenteil diese bis zur Verblendung steigern.“ (10.16,674)

2.74 Völkerrecht und internationale Institutionen sind entscheidende Faktoren einer Weltfriedensordnung. Daraus ergeben sich bereits heute wichtige friedenspolitische Aufgaben.

Niemand verfügt heute schon über das Modell einer Weltfriedensordnung. So auch nicht die Friedenslehre der katholischen Kirche. Sehr wohl aber kann man schon jetzt Elemente nennen, ohne die eine solche Weltfriedensordnung selbst nicht möglich sein wird und ohne die der Prozeß zu ihr nicht in dem Maße vorangetrieben wird, wie es heute möglich und notwendig wäre. In der kirchlichen Lehre liegt dabei ein starker Akzent auf der Entwicklung eines Völkerrechtskonsenses und auf dem Ausbau internationaler Institutionen.

2.74.1 Schon für Pius XII. war die Entwicklung des Völkerrechts ein wesentliches Element des Weltfriedens. In der Weihnachtsbotschaft 1939 forderte er, von dem Grundsatz abzuweichen, „daß Nützlichkeit die Grundlage und Maßregel des Rechtes sei“ (23,3589). Dies prägte fortan die Lehre:

— Der Zusammenhang zwischen Frieden und Recht wird zunächst als ein Faktum unterstrichen:

„... die Hoffnung auf eine friedliche Ordnung der Welt auf der Grundlage des Rechtes ...“ (10.2,47)

„Friede und Recht sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung: der Friede fördert das Recht und das Recht seinerseits fördert den Frieden.“ (10.2,48)

„Der Friede ist nichts anderes als der unbestreitbare Sieg des Rechts und schließlich die glückende Achtung vor dem Leben.“ (10.10.371)

„Jeder Fortschritt im Bewußtsein, in der Zustimmung, im Engagement für einen auf die Zukunft der Völker und ihrer Beziehungen ausgerichteten Pflichtenkodex stellt einen wertvollen Beitrag zu der wenn auch langsam und mühevoll wachsenden Ausformung einer wirksamen Friedensordnung in der Welt dar.“ (4,167)

— Inhaltlich kann diese Rechtsentwicklung nur in der Entfaltung der Menschen- und Völkerrechte liegen:

„Ohne den Willen, die Freiheit jedes Volkes, jeder Nation oder Kultur zu achten, und ohne einen diesbezüglichen weltweiten Konsens wird es schwierig sein, die Voraussetzungen für den Frieden zu schaffen. Dies verlangt von jeder Nation und ihren Regierungen den bewußten und öffentlichen Verzicht auf die Billigung jeglicher Doktrin nationaler oder kultureller Vorherrschaft. Ebenso muß man bereit sein, die inneren Entwicklungen der anderen Nationen zu achten, ihre Persönlichkeit inmitten der Menschheitsfamilie anzuerkennen und somit jede Art von Politik zu überprüfen und zu korrigieren, die praktisch eine Einmischung oder eine Ausbeutung im wirtschaftlichen, sozialen oder kulturellen Bereich bedeuten könnte.“ (10.14,290f)

„Die vorbehaltlose und praktizierte Achtung vor den unverlierbaren und unveräußerlichen Rechten des einzelnen Bürgers ist unabdingbare Voraussetzung dafür, daß Frieden in einem Volk herrscht. Im Hinblick auf diese Grundrechte sind alle anderen Rechte gleichsam abgeleitet und zweitrangig. In einem Volk, wo jene Rechte nicht geschützt sind, ist sogar die Idee des allgemeinen Charakters des Rechts tot ... Ein solches Volk kann daher keinen inneren Frieden haben; es trägt in sich selbst den Keim der Spaltung, der Zerrissenheit.** (10.15,830)

Arbeitsschritte auf diesem Gebiet werden benannt. Und der HI. Stuhl bietet seine Mitarbeit an:

„Die entsprechende Überarbeitung der rechtlichen Mittel ist von Bedeutung für die Verbesserung der Beziehungen zwischen den Nationen. Um die Freiheit zu schützen, ist es wichtig, auch zur Kodifizierung jener konkreten Schlußfolgerungen beizutragen, die sich aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ergeben:' (10.14,291)

„Daraus ergibt sich, daß die Bedeutung des Rechts für die Erhaltung des Friedens zunehmen wird. Es war schon immer bekannt, wie in jedem Staat die Förderung der Gerechtigkeit und die Beachtung der Menschenrechte durch die Arbeit der Juristen breite Unterstützung fanden. Deren Bedeutung ist jedoch ebenso groß, wenn es darum geht, die gleichen Ziele auf internationaler Ebene zu verfolgen und hierfür die juristischen Instrumente zu verfeinern, die den Frieden errichten und erhalten sollen.“ (10.15,828)

„Der III. Stuhl mißt der immer breiteren Annahme und immer exakteren, entschiedeneren Formulierung rechtlicher und sittlicher Prinzipien zur Regelung zwischenstaatlicher Beziehungen darum eine so hohe Bedeutung bei, weil er in der Möglichkeit, hier über lehramtliche Erklärungen hinaus einen konkreten Beitrag leisten zu können, einen der wichtigsten Gründe seiner Beteiligung am Leben und Wirken der internationalen Staatengemeinschaft sieht:* (4,164)

Zugleich muß man sich den Hemmnissen stellen, die einer völkerrechtlichen Konsensbildung entgegenstehen — nicht zuletzt Intoleranz:

„In dem Maße wie sich die Menschen von Systemen verführen lassen, die ein umfassendes Menschenbild vorlegen, das in manichäischer Weise jedes andere ausschließt, und die aus dem Kampf gegen die anderen Weltanschauungen, aus ihrer Beseitigung oder Beherrschung die Bedingung für Fortschritt machen, schließen sie sich in eine Kriegsmentalität ein, welche die Spannungen verschärft, und werden so fast unfähig für einen Dialog. Manchmal wird die unbedingte Zustimmung zu solchen Systemen zu einer Art von Anbetung der Macht, der Kraft, des Reichtums, zu einer Form von Sklaverei. die sogar den Regierenden selbst die Freiheit nimmt.“ (10.17,8670)

„Die Geschichte hat uns gelehrt, daß sogar jene ‚Befreiungen‘, nach denen man sich gesehnt hatte zu der Zeit, da ein Land besetzt war oder die bürgerlichen Freiheiten nicht viel galten, in dem Maße enttäuscht haben, wie die Verantwortlichen und die Bürger ihre geistige Enge und Intoleranz, ihre hartnäckige Weigerung, die Konflikte zu überwinden, beibehielten.“ (10.17,869)

Die Bedeutung des Völkerrechts für den Frieden wird in GS in zwei Hinsichten deutlich: Als Kriegsvölkerrecht und als Element einer Friedensordnung.

GS erinnert zunächst in dem Abschnitt „Der Unmenschlichkeit der Kriege Dämme setzen“ (11.1, Nr.79) an die Bedeutsamkeit des Kriegsvölkerrechts. Angesichts der tatsächlichen Kriege unterschiedlicher Art, in die immer wieder viele Völker verwickelt sind, betont GS die „bleibende Bedeutung des natürlichen Völkerrechts und seiner allgemeinen Prinzipien. Das Gewissen der ganzen Menschheit bekennt sich zu diesen Prinzipien mit wachsendem Nachdruck. Handlungen, die in bewußtem Widerspruch zu ihnen stehen, sind Verbrechen ... Höchste Anerkennung verdient dagegen die Haltung derer, die sich solchen (d.h. völkerrechtswidrigen) Befehlen furchtlos und offen widersetzen.“ (11.1. Nr.79)

Das Kriegsvölkerrecht soll über die bestehenden Verträge hinaus ausgebaut werden: „Außerdem müssen alle, insbesondere die Regierungen und die Sachverständigen, alles tun, um diese Abmachungen nach Möglichkeit zu verbessern und dadurch die Unmenschlichkeiten des Krieges besser und wirksamer einzudämmen.“ Im Kontext der Völkerrechtsentwicklung hält das Konzil es auch für „angebracht, daß Gesetze für die in humaner Weise Vorsorge treffen, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind.“ (11.1, Nr.79)

Zum Zweck der absoluten Ächtung jedes Krieges verlangt das Konzil eine „Übereinkunft zwischen allen Nationen“ (11.1, Nr.82). Die „Völkergemeinschaft (muß sich) eine Ordnung geben, die den heutigen Aufgaben entspricht“ (11.1, Nr.84).

Deutlich betont auch GsF die Bedeutsamkeit des Völkerrechts im Rahmen der „Entwicklung einer Weltfriedensordnung“: „Das Völkerrecht bildet eine der entscheidenden Grundlagen für den Weltfrieden. Die Anerkennung seiner Geltung bleibt einstweilen ganz auf die Achtung angewiesen, die ihm von den Regierungen entgegengebracht wird. Jede Friedensordnung, die diesen Namen verdient, beruht letztlich auf dem begründeten Vertrauen in die friedensstiftende Kraft des Rechts. Wo es an diesem Vertrauen mangelt, kommt es schwerlich zur Ausbildung zuverlässiger internationaler Friedensstrukturen, die Gewaltanwendung verhindern. Statt ihrer versuchen dann, wie die Geschichte lehrt, die Hegemonialmächte ihrer Region eine ‚Friedensordnung‘ aufzuzwingen, die ihren Machtinteressen dient. Oder es herrscht — wie in der Gegenwart zwischen Ost und West — bestenfalls ein prekäres Gleichgewicht der Kräfte, das ebenfalls ‚kein sicherer und wirklicher Friede ist‘ (GS 81).“ (12,47)

2.74.2 Entscheidendes in Richtung auf eine Weltfriedensordnung ereignet sich heute in den Internationalen Organisationen:

- Aus der Botschaft von Johannes Paul II. an die UN 1985 kann man die Erwartungen ersehen, die von der kirchlichen Friedenslehre an das Wirken der Vereinten Nationen geknüpft werden.

„Abschließend möchte ich unterstreichen, daß der HI. Stuhl mit Ihrer Organisation der gleichen Ansicht ist, daß folgende Zielsetzungen der gemeinsamen Aktion Vorrang haben müssen: — zunächst die Intensivierung des Prozesses einer allgemeinen, ausgewogenen und kontrollierten Abrüstung; — die Stärkung der moralischen und rechtlichen Autorität der Vereinten Nationen für die Bewahrung des Friedens und die internationale Zusammenarbeit zugunsten der Entwicklung aller Völker; — die Durchführung der unterzeichneten Abkommen und die Verteidigung der Grundrechte des Menschen; — die tatsächliche Anerkennung seitens aller Mitgliedsstaaten der in der Charta von 1945, in der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ von 1948 und in den anderen internationalen Rechtsdokumenten enthaltenen Rechtsprinzipien und -mittel. Die internationale Gemeinschaft darf nicht zulassen, daß Mitgliedsstaaten dieser Organisation durch Ausübung der Rasendiskriminierung, Anwendung der Folter, der politischen und ideologischen Unterdrückung, durch Einengung der Meinungs- und Gewissensfreiheit systematisch und offen die Grundrechte des Menschen verletzen. Hier geht es nicht bloß um die Belange der einzelnen und der Völker, sondern um die Sache des Friedens in den verschiedenen Teilen der Welt. Für die Erreichung dieser Ziele ist es unerläßlich, daß ein größeres Vertrauen zwischen den Nationen der verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Systeme und vor allem zwischen den Großmächten zustande kommt, die in dieser Hinsicht eine besondere Verantwortung haben.“ (7,1577)

Botschaften an und Besuche bei den Internationalen Institutionen haben offensichtlich für die päpstliche Diplomatie und Arbeitsökonomie einen hohen Stellenwert. Und das ist kein Zufall. Die Päpste wollen die Arbeit der UN unterstützen und die dort Arbeitenden ermutigen:

„Diese stetige Unterstützung von Seiten des HI. Stuhles ist aus der Überzeugung der Kirche entstanden, nach der die Nationen eine Solidarische Einheit bilden und trotz und gerade wegen wiederholter Fehlschläge in Vergangenheit und Gegenwart die Pflicht haben, die institutionellen Mechanismen zu entdecken, die ihre friedlichen Beziehungen sicherstellen, und sie immer mehr zu vervollkommen. Bereits im August 1917 schlug Benedikt XV. in seinem weltbekannten Appell an die kriegführenden Mächte die allgemeine Abrüstung und die Einsetzung einer internationalen Autorität vor, die eine Schiedsrichterrolle zu spielen und Sanktionen zu verhängen vermag ... Wieder vor dem Hintergrund eines Krieges forderte Pius XII. bereits 1939 eine internationale Organisation, die wirklich imstande ist, gegen die Willkür von Staaten aufzutreten ... In seiner Weihnachtsbotschaft desselben Jahres nannte er die Voraussetzungen, unter denen das Ärgste noch vermieden und ein dauerhafter Friede in Aussicht genommen werden könnte: Eine dieser Voraussetzungen war die Schaffung einer neuen Weltorganisation auf der Grundlage des internationalen Rechts ... Johannes XXIII. versicherte in seiner unvergeßlichen Enzyklika *Pacem in terris*, daß die natürliche sittliche Ordnung die Einrichtung ‚einer öffentlichen Autorität mit weltweiter Befugnis‘ verlange ...“ (7,1573)

„Unser Wort möchte zunächst Ausdruck unserer Anerkennung zu Ihrem Entschluß sein, auf so hoher Ebene mit Entschiedenheit das Problem der Abrüstung anzupacken ... Unser Wort ist zugleich ein Wort des Verständnisses. Wir kennen die außergewöhnlichen Schwierigkeiten, die Sie zu überwinden haben, und wir sind uns

im klaren über das Gewicht Ihrer Verantwortung. Aber wir vertrauen auch auf die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit Ihres Engagements. Unser Wort möchte vor allem — wenn Sie gestatten ein Wort der Ermutigung sein." (1,220)

- Die Bedeutsamkeit der Internationalen Institutionen für das Wachsen einer Weltfriedensordnung wurde spätestens seit Pius XII., der sich engagiert an der Diskussion um die Ersetzung der Sicherheitsphilosophie des „Gleichgewichts der Kräfte" durch ein „System kollektiver Sicherheit" beteiligte, von den Päpsten immer wieder betont. Diesen politischen Trend und die sie tragenden Einsichten versuchen die Päpste — trotz aller temporären Widerstände — zu stützen:

„Die internationalen Beziehungen entwickeln sich immer mehr und schaffen die Voraussetzung und auch die Garantie einer gewissen Eintracht. Die großen internationalen und übernationalen Einrichtungen erweisen sich hier providentiell, sowohl am Beginn als auch bei der Krönung des friedlichen Zusammenlebens der Menschheit." (10,4,73)

„Ja, denn die heranreifende zivile Vernunft hat diesem selbstverständlichen Anliegen Ausdruck verliehen: anstatt die Lösung der menschlichen Streitigkeiten dem irrationalen und barbarischen Duell der blinden und tödlichen Macht der Waffen zu überlassen, wollen wir neue Institutionen schaffen, wo der Dialog, die Gerechtigkeit und das Recht sich zu äußern vermögen und eine strenge und friedliche Regelung in den internationalen Beziehungen herbeiführen. Diese Institutionen, als erste unter ihnen die Organisation der Vereinten Nationen, sind gegründet worden; ein neuer Humanismus trägt und achtet sie; eine feierliche Verpflichtung macht diejenigen, die ihnen als Mitglieder angehören, untereinander solidarisch; eine positive und weltweite Hoffnung erkennt sie an als geeignete Mittel der internationalen Ordnung, der Solidarität und der Brüderlichkeit unter den Völkern. Der Frieden findet dort seinen eigentlichen Sitz und seine Werkstatt. Ja, Wir wiederholen es, der Frieden ist möglich, da er in diesen Institutionen seine grundlegenden Charakterzüge wiederfindet, die ein irriger Friedensbegriff leicht vergessen läßt: der Frieden muß vernünftig, nicht leidenschaftlich sein, hochherzig und nicht egoistisch; der Frieden darf nicht träge und passiv sein, sondern dynamisch, aktiv und auf Fortschritt ausgerichtet, je nachdem berechnete Forderungen der erklärten und ausgeglichen formulierten Menschenrechte neue und bessere Ausdrucksformen verlangen; der Frieden darf nicht schwach, unfähig und knechtisch sein, sondern stark, sei es durch die moralischen Gründe, die ihn rechtfertigen, oder sei es durch die einheitliche Zustimmung der Nationen, die ihn aufrechtzuerhalten haben. Dies ist ein äußerst wichtiger und delikater Punkt: wenn diese modernen Körperschaften, durch die der Frieden begünstigt und geschützt wird, für ihre eigentliche Aufgabe nicht geeignet sein sollten, was würde dann wohl das Schicksal der Welt sein? Ihre Unwirksamkeit könnte im Bewußtsein der Menschheit eine verhängnisvolle Enttäuschung hervorrufen; der Frieden und mit ihm der Fortschritt der Zivilisation gingen besiegt daraus hervor." (10,6,1150)

- Die Hochschätzung der Internationalen Institutionen hat in den kirchlichen Dokumenten einen doppelten Grund: Einmal sind sie wichtig, weil sie die zukünftige Struktur der Organisation der „Völkerfamilie" betreffen, zum anderen we-

gen ihres gegenwärtigen Wirkens: In der heutigen Welt zeigt sich eine strukturelle Diskrepanz zwischen der politischen Ordnung und den politischen Aufgaben, die sich aus dem universalen Gemeinwohl ergeben:

— Die Diskrepanz wird beschrieben:

„Andererseits können die Lenker der einzelnen Nationen, da sie unter sich gleichberechtigt sind, ... die Probleme doch nicht in genügender Weise lösen. Nicht daß es ihnen am guten Willen oder an Unternehmungsgeist fehlte, sondern weil ihre Autorität nicht über die nötige Macht verfügt. Deshalb sind bei dem heutigen Zustand der menschlichen Gesellschaft sowohl die staatliche Organisation als auch der Einfluß, über welchen die einzelne Staatsgewalt bei allen übrigen Nationen des Erdkreises verfügt, als ungenügend anzusehen, um das gemeinsame Wohl aller Völker zu fördern.“ (18.2, Nr.1340)

Das universale Gemeinwohl aber gründet in der naturgegebenen Würde aller Menschen und Völker und hat darum absoluten Forderungscharakter und Geltungsanspruch (vgl. 18.2, Nr.132).

Internationale Organisationen signalisieren ein Umdenken in der Staatsphilosophie der Neuzeit:

Der sich absolut souverän denkende moderne Nationalstaat ist nicht mehr in der Lage, die für seine Bürger anfallenden Probleme allein zu meistern. „... indem wir mit lauter Stimme feststellen, wie absurd ein moderner Krieg ist und wie darum der Friede eine absolute Forderung geworden ist, ein Friede, der nicht auf dem Übergewicht der Waffen, die heute mit einer ungeheuren Zerstörungskraft ausgestattet sind, wie uns die Tragödie von Japan in Erinnerung ruft, und auch nicht auf der strukturellen Gewalt, wie einige politische Systeme sie anwenden, begründet werden kann, sondern auf einer geduldigen, sachbezogenen und verständnisvollen Methode in Gerechtigkeit und Freiheit, wie sie von den großen internationalen Institutionen, die es heute gibt, entwickelt und beachtet wird.“ (10.11,514)

Grund hierfür ist die wachsende und vielfältige „Interdependenz“ der heutigen Welt.

Vor allem die US-Bischöfe setzen bei diesem Begriff an: „... es bleibt eine der Hauptaufgaben der katholischen Lehre über eine Weltordnung, einen Weg zu einem stärker integrierten internationalen System aufzuzeigen. Bei der Analyse dieses Weges zu einer Weltordnung ist die Kategorie, die von der katholischen Morallehre (in jüngerer Zeit auch von den Sozialwissenschaften) zunehmend benutzt wird, die Interdependenz der heutigen Welt. Das theologische Prinzip der Einheit hat immer ein menschliches Aufeinanderangewiesensein bejaht: heute aber wird diese Bindung durch die wachsende politische und ökonomische Interdependenz der Welt ergänzt, wie sich an einer ganzen Reihe internationaler Problembe-
reiche zeigt.“ (8.1,92)

Und die US-Bischöfe teilen das Urteil von Johannes Paul II., daß die alten (ökono-

mischen) Strukturen der Herausforderungen dieser weltweiten Interdependenz nicht gerecht werden können. Darum zitieren sie Redemptor Iominis: „Der Umfang des Problems führt uns zur Prüfung der Strukturen und Mechanismen im Bereich der Finanzen und des Geldwertes, der Produktion und des Handels, die mit Hilfe von verschiedenen politischen Druckmitteln die Weltökonomie beherrschen: Sie zeigen sich unfähig, die aus der Vergangenheit überkommenen Ungerechtigkeiten aufzufangen oder den Herausforderungen und ethischen Ansprüchen der Gegenwart standzuhalten.“ (18.4, Nr.16)

PT führt hier das klassische Prinzip der Subsidiarität an und zwar in der diesem Prinzip eigenen Doppelaussage:

Einmal geht es um die Notwendigkeit dieser „universalen politischen Gewalt“: „Dieser universalen Autorität kommt als besondere Aufgabe zu, jene Fragen zu behandeln und zu entscheiden, die sich bezüglich des universalen Gemeinwohls stellen, und zwar in wirtschaftlicher, sozialer und politischer wie auch in kultureller Hinsicht: Fragen, die wegen ihres Gewichtes, wegen ihres weitverflochtenen Zusammenhangs und ihrer Dringlichkeit als zu schwierig angesehen werden müssen, als daß sie von den Lenkern der Einzelstaaten glücklich gelöst werden könnten. (18.2, Nr.140)

Zum anderen soll diese universale Autorität nicht den verbleibenden Zuständigkeitsbereich der Staaten unterhöheln: „Es ist natürlich nicht Aufgabe dieser universalen Autorität, den Machtbereich der Einzelstaaten einzuschränken oder ihre Angelegenheiten an sich zu ziehen.“ (18.2, Nr.141)

Daß immer noch vom Nationalstaat der Anspruch auf „absolute Souveränität“ erhoben wird, erscheint als anachronistisch und kontraproduktiv.

Statt dessen ist es "zwingend, daß eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muß" (18.2, Nr.137). Vorsichtiger fordert GS, „daß eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten.“ (11.1, Nr.82)

D.h. die zu leistende Aufgabe tritt in den Vordergrund. Von ihr her werden neue politische Strukturen gefordert, über deren Ausgestaltung die kirchlichen Dokumente weniger konkret reden, als Pius XII. es noch konnte.

Die gegenwärtige Arbeit der Internationalen Organisationen wird dann auch vornehmlich mit Bezug auf ihre Ziele und ihre trotz allem beachtlichen Leistungen erwähnt. Die Päpste wollen diese Arbeit unterstützen und zu ihr ermutigen. Aufgrund bestehender Nöte, die nationalstaatlich nicht gelöst werden können, wird der Ausbau der internationalen Ordnung empfohlen, wenn auch — wegen eines möglichen Mißbrauchs — mit der gebührenden Vorsicht:

So äußert PT bezüglich der Vereinten Nationen die Hoffnung: „Es ist daher zu wünschen, die Vereinten Nationen möchten ihre Organisation und ihre Mittel im-

mer mehr der Weite und dem hohen Rang ihrer Aufgaben anzupassen imstande sein, damit bald die Zeit komme, in der diese Vereinigung die Rechte der menschlichen Person wirksam schützen kann." (18.2. Nr.145) Dies wurde als Anspielung auf die wünschenswerte „Errichtung des übernationalen Gerichtshofes, vor welchen die Verfehlungen gegen die Persönlichkeitsrechte gebracht werden können“²³, verstanden.

„Vor allem möchte ich euch, den Verantwortlichen und Mitgliedern der internationalen Organisationen und euch, die ihr in internationalen Gremien arbeitet, erneut mein Vertrauen bekunden! Im Lauf des letzten Jahrzehnts sind eure Organisationen allzuoft zum Gegenstand von Manipulationsversuchen durch Nationen geworden, die solche Einrichtungen auszunutzen trachten. Dennoch bieten die zahlreichen gegenwärtigen gewalttätigen Zusammenstöße, Spaltungen und Blockierungen, auf die die bilateralen Beziehungen stoßen, den großen internationalen Organisationen den Anlaß, in ihrer eigenen Tätigkeit eine qualitative Veränderung vorzunehmen, eventuell sogar in einigen Punkten ihre Strukturen zu erneuern, um so den neuen Realitäten Rechnung zu tragen und eine wirkliche Kraft zu werden. Seien eure Organisationen regional oder weltweit; sie haben eine außergewöhnliche Chance, die genutzt werden muß, nämlich, jene Aufgabe in ihrer ganzen Fülle zurückzugewinnen, die ihnen von ihrem Ursprung, ihrer Charta und ihrem Mandat zukommt: auf vorrangige Weise Ort und Instrument für einen wahren Friedensdialog zu werden.“ (10.16,674)

„Ihre Organisation ist keine Weltregierung; sie verfügt nicht einmal über eine wirkliche Souveränität. Sie nennt sich eine Vereinigung souveräner Staaten. Wenn sie auch keine Vollmacht zu Zwangsmaßnahmen besitzt, ist sie doch mit einer Autorität ausgestattet, die sich auf die höchsten sittlichen Werte der Menschheit und auf das Recht stützt. Die Ereignisse der letzten vierzig Jahre scheinen die Notwendigkeit zu bestätigen, daß eine solche Autorität mit rechtlichen und politischen Mitteln und Möglichkeiten ausgestattet ist, die es ihr erlauben, das weltweite Gemeinwohl immer wirksamer zu fördern und, wenn Konflikte zwischen den Nationen auszubrechen drohen, Lösungen des Rechts und der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen.“ (160,1576)

Die US-amerikanischen Bischöfe plädieren zur Unterstützung der Internationalen Organisationen für eine „stärker unterstützende Führungsrolle der Vereinigten Staaten in den Vereinten Nationen“ (8.1,100): „Die Vereinigten Staaten gehören zu den Gründern der Vereinten Nationen und tragen wesentlich zu ihrer Finanzierung bei; sie können und sollten heute eine positivere und schöpferische Rolle in deren Leben spielen.“ (8.1.100f)

Vor dem diplomatischen Korps relativiert Paul VI. die These von der Nicht-Einmischung in politische Angelegenheiten anderer Staaten, wenn es um die Grundrechte des Menschen geht: „Im Zusammenhang mit Ergebnissen der Konferenz von Helsinki möchten wir ... auch an die Anerkennung der Tatsache erinnern, daß die Achtung der Grundrechte und Grundfreiheiten des Menschen (wir zitieren aus dem Dokument) „einen wesentlichen Faktor des Friedens, der Gerechtigkeit und des Wohlstandes darstellen, die notwendig sind, um die Entwicklung freundschaftli-

²³So der Kommentar von Utz in seiner Fußnote 43 zu PT Nr. 139 (22).

cher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen ihnen wie allen Staaten zu sichern'. Die Teilnehmerstaaten verpflichten sich nicht nur, selbst diese Rechte und Freiheiten zu achten, sondern ‚miteinander und jeder für sich, zusammen mit den Vereinten Nationen, die weltweite wirksame Achtung der Menschenrechte zu fördern' ... Daran möchten wir hier erinnern; denn die Anerkennung der erwähnten Prinzipien hat den Zweck, den häufig vorgebrachten Einwand auszuräumen, es handle sich hier um innere Angelegenheiten der Einzelstaaten. In die sich einzumischen anderen Staaten nicht das Recht zustehe. Wenn die Konferenz die Frage der Rechtmäßigkeit gemeinsamen Interesses auch an anderen Staaten betont, dann geht es ihr darum, die Beziehungen zwischen den Staaten und Völkern gegen Störungen abzusichern. Das setzt natürlich, bei allen tiefreichenden Unterschieden, eine gemeinsame zivilisatorische Basis voraus, die sich in Rechten und Pflichten ausdrückt und allen erlaubt, ein Leben in Ruhe und Arbeit zum Wohl des Ganzen zu führen. Wo diese gemeinsame zivilisatorische Grundlage praktisch fehlt — und das trotz ihrer formellen Annahme — müßten die edlen Absichten der Konferenz ins Leere stoßen; ja sie könnte sogar für Zwecke mißbraucht werden, die den ursprünglich gesteckten entgegengesetzt sind. Die Frage bleibt mithin: Wollen die Staaten wirklich die eingegangenen Verpflichtungen einhalten? Niemand als die Männer der Regierung und Diplomatie selber wissen besser, wie schwer es ist, Realität und Recht in Einklang zu bringen, vor allem dann, wenn das Ideal mit den Interessen oder, noch ärger, mit dem Egoismus und dem Willen zur Macht zusammenstößt. Trotz allem wird der HI. Stuhl fortfahren, der Entwicklung des internationalen Rechts auf weltweiter wie regionaler Ebene weiterhin große Bedeutung zuzumessen." (4,1660)

Die Gefahr des Machtmißbrauchs durch sanktionsfähige internationale Institutionen liegt auf der Hand. Doch die Risiken, die ohne eine solche internationale Ordnung weiterbestünden, sind dagegen abzuwägen und wären auf Dauer noch größer:

"So groß die Risiken auch sein mögen, die mit der Errichtung des Friedens, der Bekämpfung von Ungerechtigkeit und dem Zugehen auf unsere Feinde verbunden sind, sie reichen niemals an die Risiken heran, die darin liegen, das derzeit instabile nukleare Gleichgewicht weiterbestehen zu lassen." (8,6,201)

2.8 Militärische Friedenssicherung

Im Rahmen dieses umfassenden, an einer Weltfriedensordnung orientierten politischen Prozesses ist auch die Rolle der Sicherheitspolitik und als deren Teil die Beurteilung der militärischen Friedenssicherung zu sehen. Wer Probleme der Friedenssicherung bedenkt, ohne sie immer wieder in Bezug zur umfassenden Friedenspolitik und deren Ausrichtung auf eine Weltfriedensordnung zu setzen und zu sehen, wird die kirchliche Friedenslehre kaum verstehen und ihr mit Sicherheit nicht gerecht.²⁴ „Militärische Friedenssicherung“ (hier der Einfachheit

²⁴Dies zeigt sich deutlich an manchen kirchlichen Verbandsverlautbarungen, die sich ausschließlich auf die Frage konzentrieren, ob der Einsatz aller heute vorhandenen „Massenver-

wegen synonym verwendet mit „Friedenssicherung“) ist insofern Teil einer umfassenderen „Sicherheitspolitik“ und diese nochmals neben der Friedensförderung Teil der „Friedenspolitik“.

Bei der Friedenssicherung kann man die kirchliche Lehre in folgende Fragestellungen unterteilen:

- Besteht ein Wertekonflikt? Wenn ja, zwischen welchen Übeln ist zu wählen? (2.81)
- Das „Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung“ (2.82)
- Die Grenzen des Verteidigungsrechtes (2.83)
- Die nukleare Abschreckung (2.84)
- Gewaltlosigkeit und Alternativstrategien (2.85)

2.81 Die sicherheitspolitische Situation ist durch grundlegende Wertekonflikte gekennzeichnet. Eine nur werteverwirklichende Politik scheint nicht möglich zu sein. Politik hat zwischen Übeln zu wählen und das geringere Übel herauszufinden. In der sicherheitspolitischen Auseinandersetzung geht es folglich um die Frage, welche Politik in diesem Sinne übelmindernd ist.

Um in den drängenden sicherheitspolitischen Fragen zu sittlich verantwortlichen Entscheidungen zu kommen, muß man sittlich bedeutsame Übel abwägen und Risiken auf sich nehmen:

„Vor die Wahl zwischen zwei fast unabwendbare Übel gestellt, die Kapitulation oder die Gegendrohung, so wählt man das kleinere Übel, ohne den Anspruch zu erheben, daraus etwas Gutes zu machen!“ (8.9,244)

„Nach der katholischen Morallehre ist der Besitz von Atomwaffen nur zur Abschreckung vor deren Einsatz durch andere, als das kleinere von zwei Übeln, und unter bestimmten Voraussetzungen zulässig ...“ (8.6,205)

nichtungsmittel“ sittlich erlaubt sei und die — notwendigerweise — negative Antwort global auf die Bewertung der gesamten Sicherheitspolitik ausweiten. Es zeigt sich nicht weniger bei manchen Verfechtern der gegenwärtigen Abschreckung, die in der Strategie lediglich ein effizientes Mittel der Kriegsverhinderung sehen, um dessen Stabilisierung bemüht sind und das Risiko des Scheiterns nicht thematisieren — wodurch auch schwierigste Fragen allzu leicht beantwortbar werden. Beide Vereinfachungen werden der Komplexität des Problems und der kirchlichen Friedenslehre nicht gerecht.

„Wenn wir sagen, daß diese Bedingungen notwendig sind, damit die Abschreckung eine Strategie ist, die als das kleinere von zwei Übeln geduldet werden kann ...“ (8.6,206)

Entscheidend wird sein, diese beiden Übel wie die Wahl, vor der wir heute gestellt sind, möglichst genau zu bestimmen. Mit Sicherheit geht es nicht um die Wahl zwischen „rot“ oder „tot“. Vielmehr steht hinter der kirchlichen Lehre eine komplexere Werte- und Übelzuordnung, die letztlich wieder am Gelingen oder Nichtgelingen eines besseren internationalen Sicherheits- und Friedenssystems bemessen wird. In der Regel werden in den kirchlichen Dokumenten vor allem zwei Gefahren, die man auch als „drohende Übel“ bezeichnen kann, gesehen oder vorausgesetzt. Es fällt dabei auf, daß die Aufgabe von Friedenspolitik darin gesehen wird, beide zugleich abzuwenden. Insofern sind diese „Gefahren“ zunächst einmal nicht jene Übel, zwischen denen zu wählen wäre. Drei Dokumente seien verglichen, die sich dieser Frage ausführlich widmen:

Die Deutsche Bischofskonferenz: „Hier sehen wir uns vor allem, wie schon angedeutet, zwei drohenden Gefahren gegenüber: der Bedrohung der Freiheit von Nationen und deren Bürgern durch totalitäre Systeme, die in ihrem Herrschaftsbereich elementare Menschenrechte außer acht lassen und die außerdem versucht sein könnten, ihre Macht zur Expansion oder zur politischen Einflußnahme und Erpressung zu nutzen; zum anderen der Bedrohung durch eine Rüstungseskalation mit einer ungeheuren Anhäufung nuklearer und konventioneller Waffen, die eines Tages, wie viele fürchten, in die Katastrophe eines Krieges führen könnte. Beiden Gefahren ist gleichzeitig zu begegnen, und zwar vor allem mit politischen Mitteln.“ (12,49). Was hier „Gefahren“ genannt wird, sind folglich nicht die Übel, zwischen denen zu wählen ist. Vielmehr geht es um die Frage, welche Politik beiden Gefahren am ehesten begegnen kann.

Alle sind „zur Verteidigung eines Friedens aufgerufen, der durch die Achtung der Menschenwürde und durch konkrete Freiheiten bestimmt wird“. Dort erst stellt sich dann die entscheidende Frage, ob um der Bannung beider Gefahren, um der Friedenspolitik willen die Übel der heutigen Abschreckung toleriert werden dürfen und zu welchen Übeln der Verzicht auf Abschreckung führen würde.

Zunächst recht allgemein die These von GsF: „Dennoch kann diese Verteidigung einstweilen auch auf einen militärischen Beitrag nicht verzichten.“ (12,50) Der Verzicht auf einen militärischen Beitrag käme heute dem Verzicht auf die Verteidigung des Friedens und auf eine anspruchsvolle Friedensperspektive schlechthin gleich.

Außer Frage steht, daß dieser militärische Beitrag auf ein möglichst niedriges Niveau gebracht werden soll. Doch dies allein genügt nicht, vielmehr rückt die

übergeordnete Zielsetzung ins Zentrum der Abwägung: „Die Androhung und Anwendung von Gewalt muß aus den internationalen Beziehungen ganz ausgeschlossen ... werden.“ Dies wird dann mit dem Verweis auf „internationale Vereinbarungen und Verträge“ konkretisiert. D.h. die entscheidende Frage lautet: Welche Übel ergeben sich aus dem „militärischen Beitrag“ zur Friedenspolitik und welche Übel aus dem Verzicht auf ihn? Die Antwort lautet dann: Den Übeln aus der gegenwärtigen Sicherheitspolitik (Ressourcenbindung, Kriegsgefahr) steht der Verzicht auf Friedenspolitik und auf die „Entwicklung einer Weltfriedensordnung“ (12,47) gegenüber. Und diesen Verzicht erachten die Bischöfe offensichtlich als das größere Übel.

Entscheidend sind darum die friedenspolitischen Ziele, denen sich die Bischöfe der Bundesrepublik verpflichtet sehen und an denen sicherheitspolitische Konzepte zu bemessen sind: Als Nahziele die Verminderung der Kriegswahrscheinlichkeit und die Abrüstung, als Fernziel der Aufbau einer neuen Friedensordnung, in der die gegenwärtige Last, zwischen übelbeladenen Konzepten von Politik wählen zu müssen, überwunden wird: „Es ist das erklärte Ziel unseres Bemühens, einerseits dazu beizutragen, daß der drohende Holocaust der Menschheit verhindert wird und die Massenvernichtungswaffen schrittweise abgebaut werden; andererseits wollen wir für eine umfassende Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit jenseits von Waffenarsenalen und Unterdrückungssystemen eintreten.“ (12,56)

- In ähnlicher Weise bestimmt die Bischofskonferenz der USA die beiden Gefahren, denen Sicherheitspolitik heute ausgesetzt ist: „Da ist einmal die Gefahr eines Atomkrieges mit seinen menschlichen und moralischen Kosten. Der Besitz von Kernwaffen, das anhaltende quantitative Wachstum des Rüstungswettlaufs und die Gefahr der Weiterverbreitung von Kernwaffen — all das weist auf die ernste Gefahr hin, die darin besteht, daß man einen ‚gewissen Frieden‘ auf Abschreckung gründet. Der andere Gesichtspunkt ist die Unabhängigkeit und Freiheit der Staaten und ganzer Völker einschließlich der Notwendigkeit, kleinere Staaten vor einer Bedrohung ihrer Unabhängigkeit und Integrität zu schützen.“ (8.1,71) D.h. die Analyse möglicher Kriegsschäden ist notwendig; doch sie reicht allein zu einer Urteilsbildung nicht aus, bedarf vielmehr einer vergleichenden Risikoabwägung mit der gefährdeten Freiheit ganzer Völker.

Auch nach dem US-Hirtenbrief ist zwischen diesen beiden Gefahren nicht zu wählen, vielmehr sind beide zugleich durch Politik zu bannen: „Heute sind wir moralisch verpflichtet, zu verhindern, daß jemals ein Atomkrieg stattfindet, und jene Grundwerte der Gerechtigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit zu schützen und zu bewahren, die für die persönliche Würde und die nationale Integrität notwendig sind.“ (8.1,72)

Bei der Frage, wie Politik dieser moralischen Verpflichtung, beiden Gefahren zu begegnen, gerecht werden kann, stellen sich die US-amerikanischen Bischöfe auf die Seite von Johannes Paul II.: „Im Hinblick auf diese Probleme kommt Papst Johannes Paul II. zu dem Urteil, daß Abschreckung noch als moralisch annehmbar gelten kann, natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung!." Die Logik ist identisch mit der Argumentation von GsF: Vom Ziel einer Weltfriedensordnung her sind die Übel zu bestimmen, die durch Abschreckung bzw. durch einseitigen Verzicht auf Abschreckung entstünden. Und aus dieser Perspektive können die Bischöfe eine Absage an die gegenwärtige Abschreckung nicht für vorzuzugswürdig oder gar für geboten halten, da sie einer Absage an Friedenspolitik im Sinne einer Bewegung hin auf eine Weltfriedensordnung gleichkäme.

- Die Bischöfe Frankreichs überschreiben ihr Eingangskapitel „Zwischen Krieg und Erpressung". Sie sehen einerseits die Gefahr eines Krieges, sind zum anderen besorgt, daß politische Erpressung zur Unterdrückung ganzer Völker führen kann.

Darum zum einen: „Die Bedrohung durch einen Atomkrieg ist keine Wahnvorstellung. Der Selbstmordcharakter eines solchen Konfliktes macht ihn unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Die Experten bezweifeln die Möglichkeit, ihn kontrollieren und begrenzen zu können." (8.9,237)

Und zum anderen: „Aber gewisse Länder möchten gerne Nutzen aus einem Krieg ziehen, ohne den Preis seiner Auslösung zu zahlen: Indem sie einfach mit der Gefahr drohen, üben sie dauernde Erpressung aus. Hitler hat diese Strategie gegen die westlichen Demokratien angewandt ... Die derzeitige Situation zeigt ähnliche Merkmale. Während frühere Demokratien mit Gewalt im Schoße des Ostens gehalten werden, wird auf die westlichen Demokratien ständig Druck ausgeübt, um sie zu neutralisieren und möglichst in den Einflußbereich der marxistisch-leninistischen Ideologie zu bringen." (8.9,238)

Doch auch die Bischöfe Frankreichs sehen sich nicht in der Wahl zwischen dem Übel Krieg und dem Übel Erpressung, sondern zwischen zwei Konzepten von Politik: „Kapitulation oder Gegendrohung" (8.9,244)

Das französische Dokument nimmt die Position der Gewaltlosen auf, die etwa im „gewaltlosen Widerstand" (8.9,241) eine gleicheffiziente, aber weniger gefährliche Alternative zur militärischen Abschreckung sehen. Doch die heute mit einer konsequent gewaltlosen Politik und mit einseitiger Abrüstung offenbar verbundenen Gefahren sprechen gegen diese Alternative, welche die französischen Bischöfe darum dem Staat nicht anraten können. Diese Politik drohte

zu einer Politik des Rechtsverzichts zu führen, zur Kapitulation des Staates vor dem „Recht des Stärkeren“. (8.9,240)

In der heutigen Situation scheint eine Politik der „Gegendrohung“ das kleinere Übel zu sein. Zu wählen ist also nicht zwischen dem Übel Krieg und dem Übel Erpressung, sondern zwischen Konzepten von Sicherheitspolitik. Und dann ist heute eine Politik der „Gegendrohung“ verglichen mit einer Politik der „Kapitulation“ immer noch das kleinere Übel. Eine Politik des Rechtsverzichts ist gegen eine Politik abzuwägen, die zum Rechtsschutz unter heutigen Bedingungen noch am ehesten in der Lage ist.

Doch auch im französischen Dokument wird deutlich, daß die Gründe für diese Wahl nicht nur im Augenblick zu suchen sind, sondern gerade in der Perspektive einer zukünftigen Friedensordnung liegen.

Diese Zukunftsperspektive liegt erstens darin, daß man sich nicht auf Dauer mit einer Politik der Gegendrohung zufrieden geben darf. Vielmehr der zwingende Verweis auf eine andere Zukunft: „Und dennoch wird die Denkweise — Drohung gegen Drohung — nicht ewig fort dauern können, wie wir weiter unter sehen werden.“ (8.9,241) Weiter unten aber widmen sich die Bischöfe Frankreichs dem in der Überschrift benannten Schwerpunkt „Den Frieden gewinnen“, einer Ordnung des „wahren Friedens“, für die der gegenwärtige Nicht-Krieg nur „notgedrungen ein Provisorium“ ist. (8.9,249)

Die Tolerierung der Abschreckung gründet zweitens darin, daß ohne sie der erforderliche Schutz des Rechts heute nicht zu gewährleisten ist, da „in den internationalen Beziehungen ... leider noch keine Instanz mächtig und wirksam genug (ist), um diesen Rechtszustand durchzusetzen“. (8.9,241) Was hier als Defizit der gegenwärtigen Lage beschrieben wird, ist zugleich Programm für die Zukunft. Darum fordern die Bischöfe Frankreichs, „daß die Nation, die das Risiko der atomaren Abschreckung eingeht, andererseits eine konstruktive Friedenspolitik verfolgt“. (8.9,245)

Die Grundüberlegung und -abwägung ist stets: Bedroht ist der Friede, der unter Menschen und politisch möglich ist. Er ist gefährdet, insofern weder das Völkerrecht hinreichend entwickelt ist, um den Krieg definitiv zu bannen, noch mit Sanktionsmacht ausgestattete Internationale Institutionen bestehen. Dieser Friede ist aber Ziel der Friedenspolitik, um deren Gestalt und Form gerungen wird. Abzuwägen ist zwischen Konzepten dieser Friedenspolitik, zwischen den Übeln, die mit den in der Debatte befindlichen Alternativen drohen. Friedenspolitik unter Einschluß der gegenwärtigen Abschreckung beinhaltet das Risiko eines Krieges mit unvorstellbaren Kriegsschäden. Friedenspolitik unter einseitigem Verzicht auf die gegenwärtige Abschreckung trägt das Risiko in sich, daß der erreichbare

Friede nicht erreicht wird, daß Abrüstung nur einseitig erfolgt und verbleibt, daß Konflikte durch die „Übermacht eines Starken“ herrschaftlich gelöst werden und auf jene Möglichkeit einer Weltordnung, in der jeder Krieg „geächtet“ ist, verzichtet wird.

Die entscheidende Frage lautet stets, ob die gegenwärtige Abschreckung in dem Prozeß zu einer absoluten Ächtung jeden Krieges in einer Weltfriedensordnung „noch“ erforderlich und „noch“ dienlich ist. Allerdings werden auch die Bedingungen deutlich, unter denen Abschreckung noch vertretbar sein kann.

2.82 In der Formel „Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung“ prägte das Konzil eine klare Formulierung des Verteidigungsrechts wie auch dessen grundsätzlicher Begrenztheit:

„Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.“ (11.1, Nr.79)

Damit sind zwei Dinge ausgesagt: Einmal das Verteidigungsrecht und zum anderen, daß dieses nur auf sittlich erlaubte Weise ausgeführt werden darf, d.h. daß es auch sittlich unerlaubte Verteidigung gibt. Letzteres wird dann im folgenden Abschnitt von den „Grenzen des Verteidigungsrechts“ behandelt. Hier geht es zunächst um das Verteidigungsrecht selbst.

Zwei Gründe stehen für das Verteidigungsrecht des Staates:

- Ohne Menschenrechtsverwirklichung gibt es keinen Frieden; Menschenrechtsverzicht ist kein Beitrag zum Frieden und sichert auch nicht den Nicht-Krieg:

„Die Solidarität, die eine ganzheitliche Entwicklung fördert, besteht in allem, was den legitimen Frieden jeder Person und die berechnete Sicherheit jeder Nation schützt und verteidigt.“ (10.20,13)

„So bleibt schließlich zu wünschen, daß die Herausstellung des Friedensideals nicht die Feigheit jener begünstigt, die Angst davor haben, ihr Leben in den Dienst ihres Landes und ihrer Brüder zu stellen, während diese sich für die Verteidigung der Gerechtigkeit und Freiheit aufopfern. Sie suchen sich vielmehr der Verantwortung zu entziehen und schrecken vor dem unvermeidbaren Risiko zurück, das die Erfüllung großer Pflichten und hochherziger Einsatz mit sich bringt. Friede ist kein Pazifismus; hinter ihm kann sich keine billige und bequeme Auffassung vom Leben verbergen; er verkündet vielmehr die hohen und allgemeingültigen Werte des Lebens: Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe.“ (10.1,230)

„Die Überlegungen könnten noch lange bei den hundertfältigen Formen verweilen, unter denen der Angriff auf das Leben heute zur Gewohnheit zu werden scheint. dort wo das Verbrechen einzelner sich so organisiert, daß daraus ein kollektives Verbrechen wird. So verschafft man sich das Schweigen und die Mithilfe von ganzen Gruppen von Mitbürgern. So erweitert man privates Rachebedürfnis zu einer feigen kollektiven Verpflichtung. So macht man aus dem Terrorismus eine Art von legitimem politischem oder sozialem Handeln. Aus der Folter durch die Polizei wird dann eine wirksame Methode der Staatsgewalt, nicht mehr die Ordnung wiederherzustellen, sondern sie auf schändliche Weise zu unterdrücken. Unmöglich kann der Friede dort aufblühen. wo die Unverletzlichkeit des Lebens in solcher Weise in Gefahr gebracht wird. Wo die Gewalt losbricht. stirbt der wahre Friede. Wo aber die Menschenrechte wirklich ernst genommen und öffentlich anerkannt und verteidigt werden, dort kann der Friede zu einer Atmosphäre werden, in der sich das soziale Zusammenleben glücklich und wirkungsvoll entwickelt. Zeugnisse für unseren zivilen Fortschritt sind die Texte der internationalen Vereinbarungen zum Schutz der Menschenrechte, zur Verteidigung des Kindes. zur Sicherstellung der grundlegenden Freiheiten des Menschen. Sie stellen ein Ruhmesblatt für den Frieden dar, weil sie Schutz für das Leben sein wollen. Sind sie vollständig? Werden sie beachtet? Wir alle erkennen, daß unsere Zivilisation sich in solchen Erklärungen ausdrückt und in ihnen die Garantie der eigenen Wirklichkeit findet. Diese wird vollkommen und großartig sein, wenn solche Erklärungen in die Gewissen und in die Sitten eingehen; sie wird armselig und verunstaltet sein, wenn diese tote Buchstaben bleiben. Ihr Menschen auf dem Höhepunkt des 20. Jahrhunderts, ihr habt eine ruhmreiche Charta unterzeichnet, in der die Fülle menschlicher Entwicklung erreicht wird, wenn diese Charta euren wahren Willen wiedergibt; ihr habt jedoch vor der Geschichte eure moralische Verurteilung unterschrieben, wenn diese Charta nur das Dokument einer leeren und rhetorischen Willensäußerung oder einer juristischen Heuchelei darstellt. Als Maßstab gilt: der Ausgleich des wahren Friedens mit der Würde des Lebens.“ (10.10,374)

„In einer Welt, in der der Mensch noch ein Wolf für den Menschen ist, kann durch die Verwandlung in ein Lamm der Wolf geradezu herausgefordert werden. Mangelhaft verdeutlichte Großzügigkeiten haben zuweilen die Gefahren hervorgebracht, die sie abzuwenden glaubten. Eine schlecht abgegrenzte Gewaltlosigkeit kann Kettenreaktionen unerklärlicher Gewalt entfesseln.“ (8.9,239)

— Näherhin kann der Verzicht auf Friedenssicherung ein Verrat am Ziel „Weltfriedensordnung“ sein:

„Jüngste Beiträge über die wechselseitige Beziehung zwischen Abrüstung und Entwicklung — zwei der bedrängendsten Probleme, die die Welt heute herausfordern — weisen auf die Tatsache hin, daß die gegenwärtigen Ost-West-Spannungen und das Nord-Süd-Gefälle ernsthaft Bedrohungen für den Weltfrieden darstellen. Es wird zunehmend deutlich, daß eine friedvolle Welt, in der die Sicherheit der Völker und Staaten garantiert ist, tatkräftige Solidarität im Bemühen um Entwicklung und Abrüstung zugleich verlangt ... dieser Friede kann erst dann sicher sein, wenn die Sicherheit, die auf Waffen beruht, stufenweise ersetzt wird durch eine Sicherheit, die auf der Solidarität mit der Menschheitsfamilie beruht. Noch einmal, ich rufe zu weiteren Anstrengungen auf, die Waffen auf das notwendige Minimum

für eine berechtigte Verteidigung zu reduzieren, wie auch zu verstärkten Maßnahmen, um den Entwicklungsländern zu helfen, selbständig zu werden." (10.20,16)

Die Bejahung des Verteidigungsrechts ist die Grund- und Ausgangsposition aller amtlichen Texte aus der katholischen Kirche.

„Dabei hat (die Kirche) stets die Gesetzmäßigkeit des kollektiven Widerstandes gegenüber einem Aggressor anerkannt, der die Unabhängigkeit, die Freiheit, die fundamentalen Rechte und Werte oder die Sicherheit einer Menschengruppe oder einer Nation gefährdet." (8.7.215)

Das Verteidigungsrecht ist gegenüber Dritten und darum für eine Regierung eine Verteidigungspflicht:

„Die Regierenden und alle, die Verantwortung für den Staat tragen, sind verpflichtet, das Wohl der ihnen anvertrauten Völker zu schützen, und sie sollen diese ernste Sache ernst nehmen.“ (11.1. Nr.79) Dem entspricht die Einschränkung der positiven Würdigung der Gewaltlosigkeit: „... vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist.“ (11.1. Nr.78)

„In dieser ganzen Diskussion über unterschiedliche Entscheidungen sprechen wir natürlich von Wahlmöglichkeiten, die dem einzelnen Menschen offenstehen. Das Konzil und die Päpste haben klar herausgestellt, daß eine Regierung, die von einem bewaffneten ungerechten Angriff bedroht ist, ihr Volk verteidigen muß. Dazu gehört die militärische Verteidigung, wenn sie als letztes Mittel notwendig wird ... Manche entscheiden sich dafür, ihr Recht nicht mit bewaffneter Gewalt durchzusetzen und greifen zu anderen Methoden der Verteidigung; aber sie verlieren das Recht auf Verteidigung nicht, und sie dürfen auch nicht ihre Verpflichtung gegenüber anderen aufkündigen. Das Konzil lobt sie, solange die Rechte und Pflichten anderer oder der ganzen Gemeinschaft nicht verletzt werden.“ (8.1,40f)

„Natürlich gibt es in der Verantwortung Grade. Jene der Staatsoberhäupter, der politischen Führung, ist entscheidend für die Herstellung und Entfaltung friedlicher Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen der Nation und unter den Völkern. Mehr als andere müssen sie davon überzeugt sein, daß der Krieg in sich irrational ist und das ethische Prinzip von der friedlichen Lösung der Konflikte der einzige menschenwürdige Weg ist. Gewiß, man muß auch die Gewalt mitbedenken, die in der Geschichte der Menschen in so massiver Form auftritt. Es ist Realismus im Dienst der grundlegenden Sorge um Gerechtigkeit, der in einer solchen Geschichte die Beibehaltung des Prinzips von der legitimen Verteidigung fordert. Aber die entsetzlichen Risiken von Waffen mit ungeheurer Vernichtungskraft müssen Entwicklungen in die Wege leiten, die zu Zusammenarbeit und Abrüstung führen und den Krieg praktisch undenkbar machen. Der Frieden muß errungen werden.“ (10.17,8710)

„Die Kirche anerkennt das Recht auf Verteidigung von Recht und Freiheit gegen einen unrechtmäßigen Angreifer. Wenn wir über Recht und Freiheit sprechen, denken wir nicht nur an die physische Freiheit. Freiheit ist in ihrer tiefsten Bedeu-

tung ein geistiges Gut und umfaßt die Rechte, die von Gott den Menschen gegeben wurden. Viele dieser Rechte sind in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die von vielen Nationen unterschrieben wurde, aufgenommen. Ohne diese Freiheit ist das Leben nicht mehr menschenwürdig zu nennen. Die Verteidigung dieser Freiheit ist ebenso wie die Verteidigung von Schwachen und Wehrlosen gegen Unrecht und Gewalt sogar eine Pflicht." (8.2,141)

„Die Pflicht zu legitimer Selbstverteidigung sowie zur Verteidigung der eigenen Gemeinschaft ist integraler Bestandteil der katholischen Lehre." (8.6,203)²⁵

Auf dieser Ebene der Lehre ist noch nichts ausgesagt über Strategien, d.h. über Mittel, die zur Ausübung dieser Pflicht zur Verfügung stehen und dienlich sind. Doch auch eine militärische Gewaltanwendung als ultima ratio wird nicht ausgeschlossen. Darum ist in den kirchlichen Texten an dieser Stelle eine theologische Auseinandersetzung mit dem Tötungsverbot und der biblischen Forderung nach Gewaltlosigkeit zu erwarten.

— Bezogen auf das Tötungsverbot:

„Zu den hier dargelegten Gedanken, die dem Leben den Vortritt vor dem Frieden einräumen und diesen von der Unverletzlichkeit des Lebens abhängig machen, gibt es jedoch eine entscheidende Ausnahme. Sie ergibt sich, wenn ein anderes Gut hinzutritt, das höher als das Leben selber ist. Ein Gut von einem Wert, der den des Lebens selbst weit übersteigt, wie die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die bürgerliche Freiheit, die Nächstenliebe, der Glaube ... Christus selbst sagt uns hierzu: ‚Wer das eigene Leben liebt (d.h. mehr als diese höheren Güter), der wird es verlieren‘ (vgl. Joh 12,25). Das zeigt uns, daß so, wie der Friede in seiner Beziehung zum Leben verstanden werden und wie aus einem geordneten, dem Leben zugesicherten Wohlergehen der Friede selbst als Harmonie hervorgehen muß, die die menschliche Existenz in ihrem inneren und sozialen Bezug ordnet und glücklich macht, auch diese menschliche Existenz selbst, das Leben nämlich, sich nicht ihrer höheren Bestimmung entziehen kann und darf, die ihm den ersten Daseinsgrund verleiht. Warum lebt man? Was gibt denn dem Leben außer einer durch den Frieden gesicherten Ordnung seine Würde, seine geistige Fülle, seine sittliche Größe und auch seine religiöse Ausrichtung? Geht denn etwa der wahre Friede verloren, wenn wir der Liebe in ihrer höchsten Ausdrucksform, die das Opfer ist, in unserem Leben ein Heimatrecht einräumen?" (10.10,375f)

— Bezogen auf die Gewaltlosigkeitsforderung:

„So ist auch das Wort ‚Leistet dem, der euch Böses antut, keinen Widerstand‘ (Mt 5,39a) kein neues — nun radikaleres — Gesetz, aus dem für das Handeln des einzelnen oder des Staates unter allen Umständen ein Verzicht auf Anwendung von Gewalt abzuleiten wäre. Wo ein solcher Verzicht auf Kosten des Wohles anderer, zumal Dritter, geht, kann er sogar gegen die Absicht Jesu sein: in seinem Namen

²⁵ Hier muß man jedoch bezweifeln, ob es eine solche "Pflicht zu legitimer Selbstverteidigung" auch für das Individuum mit Bezug auf sein und nur sein Leben gibt.

haben Christen um der Nächstenliebe willen zugunsten von Armen, Schutzbedürftigen und Entrechteten deren Unterdrückern wirksam entgegenzutreten." (12,181)

„Aber die Alternative ‚Krieg oder Kapitulation‘ stellt sich nicht, sagen heute immer mehr Menschen. Wir sind nicht in diesem Dilemma gefangen; es gibt einen Ausweg, ein ‚enges Tor wie das zum Himmelreich (Mt 7.13), das jetzt schon gangbar ist: die Gewaltlosigkeit. Die ‚gewaltlosen‘ Strömungen sind zahlreich, von der absoluten bedingungslosen Gewaltlosigkeit bis hin zum gewaltlosen Widerstand ... Die Gewaltlosigkeit Christi und das Verzeihen, das er predigt, sind das Salz, das allein die Erde vor dem Verderben der Gewalt retten kann. Die Gewaltlosigkeit bleibt wie eine Aufforderung an jeden Menschen und auch an jede menschliche Gemeinschaft bestehen. Aber läßt sich die Gewaltlosigkeit, sowie sie ist, auf Staaten übertragen? Die Kirche hat der staatlichen Gewalt immer das Recht zugestanden, Gewaltanwendung mit Gewalt zurückzuschlagen.“ (8.9,239)

Die Pflicht, den Nächsten notfalls mit Gewalt zu verteidigen, gründet im absoluten Vorrang der Nächstenliebe vor allen anderen sittlichen Weisungen und Normen. Hier haben Positionen ihre Schwierigkeiten, die es für ausgemacht halten, daß ausschließlich gewaltlose Verteidigungsmethoden sittlich zulässig seien. Dieser prinzipielle und absolute Pazifismus — abzuheben von einem strategischem Pazifismus, demzufolge es heute gleich wirksame, aber weniger gefährliche gewaltlose Strategien der Friedenssicherung gäbe — ist nicht Lehre der katholischen Kirche.

Dennoch kann es keinem Katholiken verboten sein, solange es ihn betrifft, auf jede Gegengewalt zu verzichten. Im Gegenteil, diese Gewaltlosigkeit erfährt in den kirchlichen Dokumenten hohes Lob:

„Vom gleichen Geiste bewegt, können wir denen unsere Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist.“ (11.1, Nr.78)²⁶

„Als katholische Bischöfe haben wir die Pflicht, vor unseren eigenen Gemeinden und der ganzen Gesellschaft zu betonen, wie wichtig diese Unterstützung der pazifistischen Option einzelner in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, sowie die Bekräftigung, die die Päpste in der Zeit nach dem Konzil dem gewaltlosen Zeugnis gegeben haben.“ (8.1,54)

Doch das Lob der Gewaltlosigkeit berührt nicht die Pflicht des Staates, dem Übeltäter notfalls mit Gewalt entgegenzutreten:

²⁶ Die vorsichtige, fast zögernde deutsche Übersetzung "können wir denen unsere Anerkennung nicht versagen" drückt vielleicht nicht hinreichend die Intensität des Lobes der Gewaltfreien aus, die im lateinischen Original ins Auge fällt: „non possumus non laudare“. Diese doppelte Verneinung „non ... non“ bedeutet sinngemäß wohl eher: „wir können nicht genug loben“.

„Die Kirche hat sich seit ihrer Entstehung immer mit einer doppelten Pflicht konfrontiert gesehen. Sie muß immer die biblische Botschaft und die Radikalität Jesu unverkürzt verkünden. Sie muß zugleich nach Mitteln suchen, um die Botschaft im Leben der Menschen wirksam werden zu lassen, im Wissen, wer der Mensch ist. Gegenüber jeder Generation hat sie den Auftrag, bei Konflikten und Angriffen konkrete Wege zu suchen zwischen dem Prophetischen der Gewaltlosigkeit mit ihrer Überzeugungskraft und dem Realismus der Selbstverteidigung mit ihren notwendigen Grenzen.“ (8.7,215)

„Die Gewaltlosigkeit Christi und das Verzeihen, das er predigt, sind das Salz, das allein die Erde vor dem Verderben der Gewalt retten kann. Die Gewaltlosigkeit bleibt wie eine Aufforderung an jeden Menschen und auch an jede menschliche Gemeinschaft bestehen. Aber läßt sich die Gewaltlosigkeit, so wie sie ist, auf Staaten übertragen? Die Kirche hat der staatlichen Gewalt immer das Recht zugestanden, Gewaltanwendung mit Gewalt zurückzuschlagen.“ (8.9,240)

2.83 Auch die Grenzen des Verteidigungsrechts waren in der Form von Prinzipien und Kriterien, explizit oder implizit stets Teil der kirchlichen Friedenslehre:

„In diesen Prinzipien des gerechten Krieges ist jedoch stillschweigend eingeschlossen, daß es immer Beschränkungen zur Gewaltanwendung gibt, und folglich auch, daß das Recht auf Verteidigung nicht absolut ist und sein kann.“ (8.6,203)

Gründet die Verteidigungspflicht gegenüber Dritten letztlich im Vorrang der Nächstenliebe vor allen anderen sittlichen Weisungen, so müssen dort auch die Grenzen des Verteidigungsrechts ihren Grund haben: Verteidigung ist dann sittlich zu verwerfen, wenn sie nicht mehr der Liebe zum Nächsten dient und entspricht.

Dies kann grundsätzlich in zweifacher Form geschehen: einmal aus einem Defekt des Wollens, wenn man nämlich mit diesen Verteidigungsmitteln andere Ziele verfolgt, als erlaubt sind (2.83.1); zum anderen aus einem Defekt des Könnens, wenn man nämlich die Verteidigung nicht im Rahmen des von der Liebe Geforderten, des sittlich Erlaubten und des Vernünftigen belassen kann (2.83.2).

2.83.1 Die notwendige Rückbindung an den übergreifenden Friedensprozeß: Das Suffizienzprinzip.

Selbst bei Vorliegen einer Bedrohung müssen unredliche politische Motive auf beiden Seiten bedacht werden. Bei den Grenzen des Verteidigungsrechts steht ein Phänomen der Politik im Vordergrund, gegen das kein politisches System gewappnet ist und das die Gefahr eigener Unehrlichkeit wie die Gefahr, taktischer Friedenspropaganda der anderen Seite aufzusitzen, in sich birgt.

Bezugspunkt ist das Suffizienzprinzip (Prinzip der Hinlänglichkeit):

„Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zweck der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade noch erforderlich sind.“ (8.1,54)

„Die vorläufige Akzeptierung der Abschreckungsfunktion beschränkt sich auf das Niveau der Kernbewaffnung, das zur Abschreckung genügt.“ (8.2,145)

Vom Suffizienzprinzip wird jedes Streben nach militärischer Überlegenheit — in wie subtiler Form auch immer – verworfen.

„Es muß einen deutlichen öffentlichen Widerstand gegen das Gerede vom ‚gewinnbaren‘ Nuklearkrieg oder gegen unrealistische Erwartungen auf ‚Überleben‘ eines nuklearen Schlagabtausches und gegen Strategien eines ‚langandauernden Atomkrieges‘ geben. Wir wenden uns gegen solches Gerede.“ (8.1,60)

Die Abwehr einer vorliegenden Bedrohung darf den Handelnden selbst nicht als Vorwand für politische oder ökonomische Machtsteigerung dienen:

„Die Verantwortlichen müssen dies alles in ihrem Herzen und Gewissen erwägen und jeden Machiavellismus verbannen; sie werden darüber ihren Völkern und Gott Rechenschaft geben.“ (10.17,872)

„Funktionen der Kernbewaffnung, die über die Abschreckung hinausgehen, wie die der Kriegsvorbereitung oder einer politischen Pression, die den Waffenwettlauf immer höher treiben, müssen abgelehnt werden.“ (8.2,145)

„Die eine Überlegung bezieht sich auf die Gefahr, daß das große Sicherheitsinteresse, das ausschlaggebend sein sollte, sich mit anderen Interessen politischer und wirtschaftlicher Art vermischt: ‚Doch eine Sache ist es, die gegenseitige Verflechtung der Fragen zu erkennen, eine andere, sie zu erforschen, um auf anderer Ebene Nutzen daraus zu ziehen. Die Rüstung, die Kernwaffen und die Abrüstung sind in sich und für die Welt zu wichtig, um einfach Teil einer Strategie zu werden, die ihre eigentliche Bedeutung zugunsten einer bestimmten Politik oder anderer Interessen gewinnen würde.“ (8.2,146)

„Die den Abschreckungsmitteln zugrunde liegende Philosophie muß wirklich eine Philosophie der Abschreckung sein. Sie setzt keine Überlegenheit und auch nicht einmal militärisches Gleichgewicht voraus; sie erfordert lediglich ein hinreichendes Maß zur Abschreckung, d.h. die Möglichkeit, untragbaren Schaden zuzufügen.“ (8.6,205)

„Manche legen den Nachdruck auf die technische Präzision der neuesten Waffensysteme. Ein atomarer Angriff würde die Schlagkraft des Feindes vernichten und auf diese Weise in seinen Folgen beschränkt bleiben können. Zunächst nimmt hierdurch die Versuchung zu, diese Waffen anzuwenden ... Man läßt auf diese Weise den Gegner fühlen, daß man herrschen will. Dies kann ihn nur dazu verleiten, zu Gegenmaßnahmen zu greifen und den Rüstungswettlauf aufs neue in Gang zu setzen.“ (8.7,217)

Die Ausübung des Verteidigungsrechts bleibt stets an jenen politischen Prozeß, der auf eine Weltfriedensordnung abzielt, zurückgebunden:

Insofern darf nukleare Abschreckung „nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung“ (2.1162) und nicht selbst „als letztes Ziel oder als angemessenes und zuverlässiges Mittel zur Sicherung des internationalen Friedens angesehen werden“²⁷.

„Wer nur einen Teil dieses Satzes akzeptiert und die ausdrückliche Bedingung, ‚Aufruf zur Abrüstung‘ fallenläßt, respektiert weder den Buchstaben noch den Geist dieses päpstlichen Wortes.“ (8.7,218)

„Während die Kirche diese derzeitige Notwendigkeit einer bewaffneten Verteidigung anerkennt, fordert sie gleichzeitig ständig dazu auf, diese zu überwinden.“ (8.9,247)

-Alle militärischen Mittel müssen mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein.“ (12,54)

„Der Besitz muß mit echten Bemühungen um Abrüstung verbunden sein.“ (8.6,206)

Da gerade im Bereich der politischen Intentionen sichere Erkenntnis nur schwerlich möglich ist, droht die Gefahr von Fehlperzeptionen wie von Unterstellungen. Umso erforderlicher ist es, alles zu tun, um die Möglichkeit von Zweifeln an den eigenen Intentionen zu minimieren:

„Die Tatsachen sind offenkundig und erschreckend. Millionen ausgegeben für Waffen; materielle Mittel und geistige Talente ausschließlich eingesetzt, um Waffen herzustellen; politische Instanzen, die zuweilen nicht aussöhnen und Völker einander näherbringen, sondern eher noch Barrieren errichten und Nationen voneinander trennen. Unter diesen Umständen kann ein sinnvoller Patriotismus einer fanatischen Parteinahme zum Opfer fallen, und ein lobenswerter Dienst für die Verteidigung des eigenen Landes kann zum Gegenstand von Mißdeutung und sogar von Spott werden (vgl. Gaudium et spes, Nr. 79).“ (10.18,1044)²⁸

„Insbesondere dürfen die militärischen Mittel nicht Überlegenheitsstreben vermuten lassen.“ (12,54)

Eine Zusammenfassung der Begrenzungen des Verteidigungsrechts aus dieser Perspektive lautet:

²⁷ Johannes Paul II. Brief an das internationale Seminar über die globalen Folgen eines nuklearen Konfliktes vom 23. August 1982. zit. n.: 8.1,72.

²⁸ Der Bezugspunkt in GS ist offensichtlich jener Satz, in dem die Möglichkeit, daß Soldatendienst Friedensdienst ist, ausgesagt ist: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“ (11.1. Nr. 79)

„Um sittlich gerechtfertigt zu sein, setzt die Anwendung der Abschreckung selbstverständlich voraus:

- daß es sich nur um Verteidigung handelt;
- daß eine Überbewaffnung vermieden wird ...;
- daß alle Vorkehrungen getroffen werden, um einen ‚Irrtum‘ oder das Eingreifen eines Wahnsinnigen, eines Terroristen usw. zu verhindern;
- daß die Nation, die das Risiko der atomaren Abschreckung eingeht, andererseits eine konstruktive Friedenspolitik verfolgt.

Diese Gratwanderung ist äußerst gefährlich. Das heißt, wenn man den Abgrund vermeiden will, muß man so bald wie möglich aus dieser Logik des Absurden herauskommen, die außerdem von anderen Widersprüchen belastet ist.“ (8.9,2440

2.83.2 Eine Schadensabwägung ist zunächst für den möglichen Fall anzustellen, daß die Abschreckung versagt und ein Krieg begonnen hat. Doch dieselbe Frage stellt sich auch schon für die Abschreckung selbst: Welche Schäden wären notfalls akzeptabel? Welche Schäden wären wahrscheinlich?

In allen Dokumenten besteht Einmütigkeit über die absolute Verwerfung des „totalen Krieges“ oder der „Massenvernichtung“:

„Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos (lat.: indiscriminatum) abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.“ (11.1, Nr.80)

Dieses Verbot ist ein Anwendungsfall des weitergehenden Diskriminationsprinzips, des Prinzips der Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten, das in der katholischen Tradition ausnahmslose Geltung beansprucht:

„... Unschuldige“ dürfen „niemals direkt getötet werden, ganz gleich, aus welchem Grund.“ (8.1,50)

„Die absichtliche Tötung unschuldiger Zivilisten oder Nicht-Kombattanten ist immer unrecht.“ (8.1,9)²⁹

Die US-Bischöfe hatten sich intensiv mit der Frage befaßt, ob die westliche Abschreckung um ihrer Glaubwürdigkeit willen zu einem indiskriminatorischen Einsatz von Nuklearwaffen etwa gegen Städte bereit sein muß. Die Folge wäre eindeutig gewesen — und darüber besteht Konsens in den kirchlichen Dokumenten:

²⁹ Dabei bedeutet „unschuldige Zivilisten“ nicht, daß Soldaten oder Kombattanten im moralischen Sinne schuldig wären. Die Literatur verweist mit Recht auf die lateinische Wurzel dieses Begriffes, die im Englischen noch deutlich ist: Im Englischen sind es die „innocents“, im Lateinischen „in-nocentes“ (nocere = schaden), d.h. solche, von denen keine Schadens- oder Gewaltdrohung ausgeht.

„Insbesondere ist die Absicht, Unschuldige zu töten, im Rahmen einer den Nuklearkrieg abschreckenden Strategie moralisch nicht akzeptabel.“ (8.1,73)³⁰

Die US-Bischöfe kamen in der Auseinandersetzung mit dem damaligen Sicherheitsberater W. Clark zu der Einschätzung:

„Die Frage, ob die Politik der Vereinigten Staaten die Absicht einschließt, Bevölkerungszentren zu treffen (direkt auf Zivilbevölkerung zu zielen), hat uns bei der Tatsachenprüfung beschäftigt. Diese komplexe Frage hat immer vielfältige Antworten offiziellen wie inoffiziellen Charakters hervorgerufen. Die bischöfliche Kommission hat eine Reihe von Stellungnahmen von Angehörigen der U.S.-Regierung erhalten, die die praktische Politik erläutern. Daraus geht im wesentlichen hervor, daß es nicht Teil der amerikanischen Zielplanung ist, auf die sowjetische Zivilbevölkerung als solche zu zielen oder bewußt Kernwaffen einzusetzen mit der Absicht, Bevölkerungszentren zu zerstören.“ (8.1,73) Entscheidend war die Mitteilung von W. Clark: „Aus moralischen, politischen und militärischen Gründen ist die Zivilbevölkerung der Sowjetunion als solche nicht Teil der amerikanischen Zielplanung ... Vielmehr bedrohen wir das Kriegsführungspotential der Sowjetunion, ihre Streitkräfte und ihre Industriekapazität, die zur Unterstützung der Kriegführung in Frage kommt.“ (8.1,126)

Daraus zogen die US-Bischöfe die Konsequenz: „Diese Äußerungen entsprechen zumindest im Prinzip einem moralischen Kriterium für die Bewertung der Abschreckungspolitik: Nicht-Kombattanten sind von direkten Angriffen durch konventionelle oder nukleare Waffen auszunehmen.“ (8.1,73)

Doch beim Schadenskalkül spielt nicht nur die Frage nach dem „totalen Krieg“ eine Rolle. Auch die Kriegsschäden, die unabhängig von der Absicht, Zivilbevölkerung direkt gewollt zu töten, entstehen, schränken das Verteidigungsrecht ein: Das Proportionalitätsprinzip (Prinzip der Verhältnismäßigkeit) verlangt die Abwägung zwischen den Übeln, die durch eine Verteidigung bewirkt werden, und den Werten, die verteidigt werden sollen, oder zwischen den Übeln, die man durch Verteidigung bewirkt und jenen, die man, ohne sich zu verteidigen, zuläßt.

Immer wieder zitiert wird in diesem Zusammenhang Pius XII.:

³⁰ Die US-Bischöfe weisen mit Recht auf die bereits bei der Definition beginnenden Probleme des Diskriminationsprinzips hin: „Dies Prinzip verbietet die Absicht, Nicht-Kombattanten und nicht-militärische Ziele direkt anzugreifen. Daraus ergeben sich einige Fragen über den Begriff 'Absichtlich', die Kategorie der ‚Nicht-Kombattanten‘ und die Bedeutung von ‚militärisch‘.“ (8.1,51) Bereits 1944 (nach Dresden und Tokio) und 1945 (nach Hiroshima und Nagasaki) hatte sich der amerikanische Moralthologe John Ford SJ mit diesen Fragen gründlich und kritisch auseinandergesetzt. Ähnliche Fragen stehen hinter der Veränderung in GS Nr. 80, wo von einer Kriegshandlung gesprochen wurde, die Massenvernichtung intendiert, und dieses Verb später verändert wurde zu „tendit“. So wurde der Fall ausgeschlossen, daß eine aus ihrer eigenen Teleologie indiskriminatorische Handlung sozusagen durch eine über sie gelegte diskriminatorische Intention noch als erlaubt gelten konnte.

_Wenn die Schäden, die er (ein Krieg) nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der ‚geduldeten Ungerechtigkeit‘, kann man verpflichtet sein, die ‚Unge­rechtigkeit auf sich zu nehmen!.“ (23.2366)

Der Kern dieses Prinzips ist: Verteidigung ist nur erlaubt, wenn sie verglichen mit der Nicht-Verteidigung das kleinere Übel ist:

„Eine an sich berechnete Verteidigung von Recht und Freiheit darf nicht auf Mit­tel gegründet sein, die unproportional und darum nicht zu rechtfertigen sind.“ (8.2,140)

Ein Krieg darf nur geführt werden „mit gesetzlichen Mitteln, die zum Ziel im Ver­hältnis bleiben“. (8.2,142)

Mit ausdrücklichem Bezug auf Pius XII. 1953: _Mit anderen Worten, wenn der durch die Ausübung unseres Rechtes auf legitime Verteidigung zu erwartende Schaden nicht im Verhältnis zu den zu verteidigenden Werten steht, dann ist es besser, Unrecht zu erleiden, als uns mit den bei einer solchen Verteidigung einge­setzten Mitteln zu verteidigen. Diese mangelnde Verhältnismäßigkeit ist bei einem möglichen Einsatz von nuklearen Waffen höchstwahrscheinlich gegeben.“ (8.6,203)

„Aber der kollektive Widerstand hat auch Bedingungen und Grenzen: die Sicher­heit der Bevölkerung, die Moralität und Menschenwürde der angewandten Mittel und ihre Verhältnismäßigkeit mit dem angestrebten Ziel. Diese Mittel dürfen nicht zu einem noch größeren Unheil für die Menschen führen, die man damit beschüt­zen will. Sie müssen immer das ‚menschlich Akzeptable‘ respektieren.“ (8.7,215)

Die Frage der Proportionalität stellt sich im heutigen Bewußtsein und weltweit vorrangig mit Bezug auf die Nuklearwaffen und auf eine nukleare Abschrek­kungsstrategie. Dies ist gewiß gut begründet — ohne die möglichen Schäden eines konventionellen Krieges zu übersehen oder gar zu verniedlichen:

„Aber überschreitet heute nicht jeder bewaffnete Konflikt unvermeidlich, wie be­schränkt er auch sei, durch seine Folgen von Tod und Vernichtung, durch seine sozialen Folgen und durch die Gefahr seines allgemeinen Konfliktes die Grenzen ‚des menschlich Akzeptablen‘?“ (8.7,216)

Dies um so mehr, als ein konventioneller Krieg zwischen Nuklearmächten die Ge­fahr eines Atomkrieges steigert: „... bleibt ein konventioneller Konflikt der wahr­scheinlichste Anlaß, durch den ein Atomkrieg hervorgerufen wird.“ (8.2,142)

„Und jeder weiß, daß bei einer direkten Auseinandersetzung mit konventionellen Waffen zwischen zwei Atommächten die klassischen Waffengattungen die Gefahr in sich bergen, Auslöser für zunächst taktische und dann strategische Nuklearwaf­fen zu sein. Für eine Macht, die mit Atomwaffen ausgerüstet ist, wäre es schwie­rig, nicht auf sie zurückzugreifen, wenn sie sich von konventionellen Waffen über­wältigt fühlt.“ (8.9,237)

2.84 Die sittliche Bewertung der nuklearen Abschreckung muß im Rahmen derselben Grenzen des Verteidigungsrechts vorgenommen werden.

Wendet man diese Grenzen nun noch konkreter auf die gegenwärtige nukleare Abschreckung an, stellt sich die Frage nach deren sittlicher Bewertung. Dabei sei in Anlehnung vor allem an den US-amerikanischen Hirtenbrief zunächst unterschieden zwischen dem Besitz von Nuklearwaffen (2.84.1), der Drohung mit ihnen (2.84.2) und ihrem militärischen Einsatz (2.84.3) in einem Kriegsfall bzw. der Bereitschaft zu einem solchen Einsatz um der Glaubwürdigkeit der Abschreckung willen. Danach stellt sich die Frage nach einer umfassenden und abschließenden Bewertung des Abschreckungssystems (2.84.4).

2.84.1 Der Besitz von Nuklearwaffen wird in zahlreichen Dokumenten von deren Einsatz unterschieden und als eigenes Problem benannt:

„Nach der katholischen Morallehre ist der Besitz von Atomwaffen nur zur Abschreckung vor deren Einsatz durch andere, als das kleinere von zwei Übeln, und unter bestimmten Voraussetzungen zulässige ...“ (8.6,205)

"Der Besitz von Kernwaffen zur Abschreckung wurde vom Konzil nicht verurteilt, aber auch nicht gutgeheißen." (8.2,143)

Bereits mit dem Besitz von Nuklearwaffen sind hohe Risiken verbunden. Daraus schon ergibt sich die Forderung, das gegenwärtige Abschreckungssystem schnellstmöglich zu überwinden:

„Das Abschreckungssystem ist ein Balancieren am Rand des Abgrundes.“ (8.2,144)

„Während die Kirche diese derzeitige Notwendigkeit einer bewaffneten Verteidigung anerkennt, fordert sie gleichzeitig ständig dazu auf, diese zu überwinden.“ (8.9,247)

Bei der Bewertung wird zum einen die kriegsverhindernde Funktion dieser Waffen in die Urteilsbildung einbezogen:

"Atomwaffen werden nicht an erster Stelle hergestellt und gelagert, um sie tatsächlich einzusetzen, sondern vor allem, um durch ihre abschreckende Wirkung den Krieg zu verhindern." (8.2,143)

„Die nukleare Abschreckung hat seit 1945 nicht grausame Kriege verhindert: einhundertdreißig Konflikte wurden gezählt, die zwischen dreißig und fünfzig Millionen Tote gefordert haben. Aber sie hat die direkte selbstmörderische Auseinandersetzung zwischen den Supermächten verhindert. Man kann ihr eine gewisse regelnde Rolle nicht absprechen ...“ (8.9,245)

Zum anderen aber ist schon der Besitz von Nuklearwaffen eine „nächste Gelegenheit zur Sünde“, die — gerade angesichts der Gefahr des Gattungstodes — nicht ohne sehr gewichtige Gründe zugelassen werden darf:

„Die besondere Gefahr des modernen Krieges besteht darin, daß er sozusagen denen, die im Besitz neuerer wissenschaftlicher Waffen sind, die Gelegenheit schafft, solche Verbrechen zu begehen, und in einer Art unerbittlicher Verstrickung den Willen des Menschen zu den fürchterlichsten Entschlüssen treiben kann. Damit in Zukunft so etwas nie geschieht, beschwören die versammelten Bischöfe des ganzen Erdkreises alle, insbesondere die Regierenden und die militärischen Befehlshaber, sich jederzeit der großen Verantwortung bewußt zu sein, die sie vor Gott und der ganzen Menschheit tragen:“ (11.1, Nr.80)

Dieser Aspekt „Gelegenheit zur Sünde“ wird von den niederländischen Bischöfen aufgegriffen und auf die Bewertung neuerer Strategieentwicklungen, vor allem auf Pläne eines begrenzten Nuklearkrieges bezogen'. ..Diese Entwicklung geht stets mehr in die Richtung einer ‚nächsten Gelegenheit‘, Kernwaffen im Falle des Krieges tatsächlich zu verwenden. Das alte Moralprinzip, daß wir die ‚nächste Gelegenheit‘ meiden müssen, Böses zu tun, müssen wir auch bei der Kernbewaffnung anwenden.“ (8,2,137)

Der Besitz von Nuklearwaffen ist insofern sicherlich eine „nächste Gelegenheit“ zu ihrem Einsatz. Daß jeder Waffeneinsatz unsittlich ist, wenn er gegen die Prinzipien der Diskrimination und der Proportionalität verstößt, versteht sich. Darum wird zu klären sein, ob je ein Einsatz von Nuklearwaffen sittlich gerechtfertigt werden kann. Doch zuvor die Frage, ob man mit diesen Waffen drohen darf.

2.84.2 Die mit der Abschreckung irgendwie verbundene Drohung ist das nächste Problem der Nuklearabschreckung. Diese Drohung hat ihre Zuspitzung darin, daß beide Blöcke über Waffenarsenale verfügen, deren umfassender Einsatz mit Sicherheit unsittlich wäre, da er mit Gewißheit disproportional wäre und vernichtete, was verteidigt werden soll. Und selbst wenn niemand entschlossen sein kann, einen all-out-war zu führen, wird doch im Abschreckungssystem das Gesamt der militärischen Potentiale zur Kriegsverhinderung durch Abhalten oder Androhen eingesetzt. Darum die all dies umfassende Frage:

„Ist es übrigens erlaubt, mit einem Mittel zu drohen, dessen Anwendung unmoralisch ist?“ (8.7,217)

Mit dieser Frage setzen sich die Dokumente in unterschiedlicher Detailliertheit auseinander, d.h. sie explizieren die Prozesse, die eine solche „Drohung“ ausmachen, verschieden genau:

— Sehr generell die französischen Bischöfe:

Sie wissen, daß die französische nukleare Abschreckung eine „städtevernichtende Strategie“ beinhaltet und zitieren die Verwerfung jeder indiskriminatorischen Kriegshandlung durch GS Nr. 80. Das Verbot jeder totalen Kriegsführung steht bei den französischen Bischöfen außer Zweifel.

Doch sind damit auch alle Drohungen verworfen? „Aber Drohung bedeutet nicht Einsatz. Läßt die Unsittlichkeit der Anwendung auch die Drohung unsittlich werden? Das ist nicht offenkundig. Denn wir können ‚nicht an der Kompliziertheit der faktischen Verhältnisse vorbeisehen‘, wie das Konzil sagt.“ (8.9,244) Hier beziehen sich die französischen Bischöfe auf den Abschnitt „Die absolute Ächtung des Krieges; eine weltweite Aktion, ihn zu verhindern“ von GS. D.h. um den Krieg zu ächten, muß man möglicherweise und „angesichts der Kompliziertheit der faktischen Verhältnisse“ die Nuklearabschreckung Frankreichs tolerieren, wenngleich nie wirklich getan werden darf, was diese Drohung beinhaltet.

Natürlich sehen die französischen Bischöfe auch die Frage, wie glaubwürdig und kriegsverhindernd denn eine Drohung sei, von der man zugleich sagte, man dürfe sie nie ausführen. Doch halten sie dies für eine eher technische Frage: „Wir treten hier nicht in die technischen Debatten der Spezialisten über die Glaubwürdigkeit unserer Verteidigung ein ...“ (8.9,242)

Dennoch liefern sie wenigstens zwei Ansatzpunkte auch für das Glaubwürdigkeitsproblem. Zum einen referieren sie breiter als alle anderen Hirtenworte Mons. Becks Auslassungen auf dem Konzil zur „nächsten Gelegenheit zur schweren Sünde“, die mit der Verfügungsgewalt über ein Nuklearpotential verbunden ist. D.h. sie verweisen indirekt auf die objektive Möglichkeit, daß diese Waffen — wenn auch verwerflicher Weise — eingesetzt werden könnten, ohne jedoch explizit zu erwähnen, daß dies bereits ein Stück Glaubwürdigkeit der Nuklearabschreckung ausmacht. Direkt hingegen nehmen sie das Glaubwürdigkeitsproblem auf, wenn sie sagen, um der Glaubwürdigkeit willen müsse „man sich entschlossen zeigen, zur Tat zu schreiten, falls die Abschreckung versagt“. (8.9,244) D.h. sie zeigen Verständnis für die politische Deklaratorik heutiger Sicherheitspolitik .

Wenn so Einsatz und Drohung auseinandergelassen werden, stellt sich die folgende Alternative: „Vor die Wahl zwischen zwei fast unabwendbare Übel gestellt, die Kapitulation oder die Gegendrohung, so wählt man das kleinere Übel, ohne den Anspruch zu erheben, daraus etwas Gutes zu machen.“ (8.9,244)

— Auf ebenso generellem Niveau berichten die belgischen Bischöfe Stützungs- und Verwerfungsgründe für die nukleare Abschreckung, die in der Öffentlichkeit genannt werden:

„Ist ... der Besitz eines Kernwaffenarsenals, ja mehr noch, die fortdauernde Verbreitung noch zu rechtfertigen? Viele berufen sich auf die Bedeutung dieses Arsenal für die politisch-militärische Strategie der ‚gegenseitigen Abschreckung‘. Für sie ist das Gleichgewicht des Schreckens das einzig wirksame Mittel, um die Anwendung der atomaren Waffen zu verhindern. Andere lehnen heute jedoch diese Strategie ab. Sie unterstreichen ihren inneren Widerspruch. Um der Vernichtung aus dem Wege zu gehen, muß man nach diesen Überlegungen immer bereit sein, sie selbst in Gang zu bringen.“ (8.7,217)

— Andere Dokumente begnügen sich mit derart globalen Aussagen nicht, sondern stellen detailliertere Fragen. Vor allem beziehen sie Rückwirkungen auf die Drohung ein, die sich aus der Antwort auf die Frage ergeben, ob denn jeder Nuklearwaffeneinsatz sittlich verwerflich ist. Wäre jeder Nuklearwaffeneinsatz sittlich verwerflich, könnte das Urteil über die Abschreckung — falls sie die Entschiedenheit zu einem solchen Einsatz voraussetzte — nicht anders als negativ ausfallen.

2.84.3 Bei der Bewertung des Einsatzes von Nuklearwaffen werden in der Regel zwei Szenarien unterschieden: Einmal geht es um den „totalen Krieg“ und damit um das Diskriminationsproblem; zum anderen fragt man, ob in einem begrenzten und kontrollierten Nukleareinsatz dem Proportionalitätsprinzip Genüge getan werden kann:

Kein Zweifel besteht, daß der totale Krieg unsittlich ist:

„Nun ist die moralische Legitimation dieses Übergangs zur Tat mehr als problematisch. Dies um so mehr als in Frankreich unsere Abschreckung ‚des Schwachen gegen den Starken‘, die Abschreckung des Armen, keine Unterschiede macht; wegen mangelnder vielseitiger Mittel beruht sie noch auf einer städtevernichtenden Strategie, die deutlich und unwiderruflich durch das Konzil verurteilt wurde.“ (8.9,244)

Die niederländischen Bischöfe behandeln die Frage nach dem Nuklearwaffeneinsatz in einem eigenen Abschnitt: „Tatsächliche Verwendung von Kernwaffen im Falle eines Krieges.“ Sie halten es mit der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften für unmöglich, in einem Nuklearkrieg medizinische Hilfe zu leisten. Daraus folgern sie für einen Atomkrieg und schon für die heutige Nuklearstrategie: „Wegen dieser Folgen ist darum nach unserer Überzeugung die Übernahme des Risikos eines tatsächlichen Einsatzes von Kernwaffen, die die Zerstörung ganzer Städte und großer Gebiete mit ihren Bewohnern mit sich bringen, nicht zu rechtfertigen. Aus dieser Ablehnung des Einsatzes von Kernwaffen ergibt sich, daß Kernwaffen nicht derart in ein Verteidigungssystem aufgenommen werden dürfen, daß ihr Einsatz im Kriegsfall unvermeidlich wird und zum totalen Krieg führt.“ (8.2,140) Zu einem begrenzten und kontrollierten Nuklearwaffeneinsatz nehmen sie nicht abschließend Stellung.

Die Bischöfe der DDR sehen offensichtlich in jedem Einsatz von Nuklearwaffen eine indiskriminatorische Kriegshandlung und müssen diesen darum verwerfen:

„In Übereinstimmung mit den Aussagen der Päpste verwerfen wir jede Kriegsplanung, die — mit welchen Waffen auch immer — auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete samt ihrer Bevölkerung gerichtet ist. Ein Krieg mit modernen Massenvernichtungswaffen ist in jedem Fall in sich unmoralisch und daher zu verwerfen. In keinem Krieg, aus welchem Grund er auch geführt werden mag, ist der Einsatz von ABC-Waffen zu rechtfertigen.“ (8.3,179) Entscheidend ist, wie die Bischöfe der DDR dieses Urteil belegen.

Mit Bezug auf den Proportionalitätsgrundsatz — Krieg darf nur „mit angemessenen Mitteln“ geführt werden — fragen die Bischöfe der DDR: „Aber kann er auch dort gelten, wo Gewalt unterschiedslos zuschlägt, wie etwa in einem Krieg mit dem Einsatz von Kernwaffen?“ (8.3,180) Diese Frage ist schwer zu verstehen, weil sie sich dem Kontext nach auf das Proportionalitätsprinzip bezieht, inhaltlich aber („unterschiedslos“) aus dem Diskriminationsprinzip antwortet.

Obwohl die Bischöfe der DDR offensichtlich meinen, hier allgemeine kirchliche Lehre zu vertreten, handelt es sich um ein Klugheitsurteil, bei dem die faktische Voraussetzung, daß jeder Nukleareinsatz „unterschiedslos“ vernichtet und disproportionaler Übel bewirkt, nicht näher begründet wird.

Bei der Auseinandersetzung um einen kontrollierten und begrenzten Einsatz von Nuklearwaffen wird vor allem die Gefahr bedacht, daß ein nuklearer Eskalationsprozeß nicht kontrolliert werden kann — der eindeutigste Fall disproportionaler Schäden:

„Wie darf man dann noch sicher sein“, fragt Papst Johannes Paul II., „daß der Einsatz von Nuklearwaffen, auch als Mittel nationaler Verteidigung oder bei begrenzten Konflikten, nicht zu einer unvermeidlichen Eskalation führt und damit zu einem Ausmaß an Zerstörung, das die Menschheit sich nicht vorstellen, aber auch nicht bejahen kann?“ (8.6,205) Die irischen Bischöfe bezeichnen ihre Position als „schwerwiegende Zweifel“, die sie mit GsF teilen.

„Ist nicht die Eskalationsgefahr auch eines noch so begrenzten Einsatzes so groß, daß keine Situation denkbar ist, in der der Entschluß zum Atomwaffeneinsatz in Abwägung aller Güter noch verantwortet werden könnte? Im europäischen Bereich stellt sich die Frage auch verschärft im Blick auf die wachsende Zerstörungskraft konventioneller Waffen.“ (12,55)

„Die Bedrohung durch einen Atomkrieg ist keine Wahnvorstellung. Der Selbstmordcharakter eines solchen Konfliktes macht ihn unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Die Experten bezweifeln die Möglichkeit, ihn kontrollieren und begrenzen zu können, wenn er einmal ausgelöst würde. Niemand würde einen Atomkrieg gewinnen.“ (8.9.237)

Doch selbst wenn ein begrenzter Nukleareinsatz für möglich gehalten wird, bleiben mit Berufung auf das Proportionalitätsprinzip erhebliche Bedenken:

„Diese mangelnde Verhältnismäßigkeit ist bei einem möglichen Einsatz von nuklearen Waffen höchstwahrscheinlich gegeben.“ (8.6,203)

Dennoch wird nicht jeder denkbare Einsatz von Nuklearwaffen verworfen:

Die niederländischen Bischöfe berichten vom Konzil: „Der beschränkte Einsatz von Kernwaffen, der sich nicht direkt gegen die Bevölkerung, sondern gegen militärische und industrielle Ziele richtet, ist in dem Konzilsdokument Gaudium et spes außer Betracht geblieben.“ (8.2,140)

Zugleich aber sehen sie eine Gefahr darin, daß durch die Entwicklung „kleiner“ Atomwaffen begrenzte Nukleareinsätze vorstellbar werden und die Grenze zwischen konventionellen und nuklearen Optionen verwischt wird. Dies **vermindert** außerdem die Garantie, daß Kernwaffen nur der Abschreckung dienen: die Gefahr nimmt zu, daß Kernwaffen eingesetzt werden.“ (8.2,137)

Die niederländischen Bischöfe haben zu ihrem Dokument zwei Anlagen hinzugefügt: Die Briefe des Rates der Kirchen und der Niederländischen Bischofskonferenz an den Ministerrat der Niederlande:

Eine These des Rates der Kirchen lautet: „Darum haben die Kirchen die Verwendung von Kernwaffen als unmoralisch bezeichnet.“ (8.2,157) Und Kardinal Willebrands stimmt dem im Namen der Niederländischen Bischofskonferenz zu: „Die Bischofskonferenz benutzt diese Gelegenheit, Ihnen mitzuteilen, daß sie ausdrücklich und von Herzen den Inhalt dieses Briefes unterschreibt.“ (8.2,160)

Doch gerade die niederländischen Bischöfe hatten — wie die US-amerikanischen — zwischen verbindlicher kirchlicher Lehre und weitergehenden Beurteilungen durch die Bischöfe unterschieden:

„Wir sind uns bewußt, daß über die Rüstung mit Kernwaffen auch innerhalb der katholischen Kirche unter den Gläubigen keine einheitliche Auffassung besteht. und daß wir ebensowenig bei allen Facetten der Kernwaffenproblematik auf eine deutlich formulierte kirchliche Lehre zurückgreifen können. Manchmal wird unser ethisches Urteil denn auch die Gültigkeit und den bindenden Charakter von allgemein kirchlicher Lehre haben und manchmal sind unsere Gedanken mehr als moralische Beurteilungen zu betrachten, von einzelnen Personen und Gruppen, die in der Kirche mit dem Dienst der Führung beauftragt sind.“ (8.2,133)

Ähnlich die US-Bischöfe, die nochmals zwischen der „Einleitung nuklearer Kriegführung“ (first use) und einem „Begrenzten Nuklearkrieg“, d.h. der nuklearen Antwort auf einen nuklearen Angriff unterscheiden:

Sie verwerfen den Ersteinsatz von Nuklearwaffen wegen der Gefahr unkontrollierbarer nuklearer Eskalation in der Form eines Klugheitsurteils:

"Wir äußern in diesem Brief wiederholt größte Skepsis hinsichtlich der Aussichten, einen atomaren Schlagabtausch unter Kontrolle zu halten, wie begrenzt auch immer der Ersteinsatz sein mag. Es ist diese Skepsis, die uns zu dem Urteil führt, daß der Rückgriff auf Nuklearwaffen als Antwort auf einen konventionellen Angriff moralisch nicht zu rechtfertigen ist." (8.1,63) Und in der Fußnote fügen sie erläuternd hinzu: „Unsere Folgerungen und Urteile auf diesem Gebiet beruhen zwar auf sorgfältigem Studium und auf Überlegungen, was die Anwendung der moralischen Prinzipien betrifft, haben aber natürlich nicht das gleiche Gewicht wie die Prinzipien selbst und gestatten daher verschiedene Meinungen, wie die Zusammenfassung deutlich macht.“ (8.1,125)

Bezogen auf den „begrenzten Nuklearkrieg“ nennen die US-Bischöfe all die Probleme, die mit einem solchen verbunden sind, verwerfen jedoch nicht jede nuklea-

re Antwort auf einen nuklearen Angriff in jener Deutlichkeit, zu der sie beim Ersteinsatz kamen. Sie wollten hier — wie autorisierte Interpreten sagen — einen „Zentimeter Mehrdeutigkeit“ belassen, über dessen Rückwirkungen auf die sittliche Wertung der nuklearen Abschreckung insgesamt sie sich im klaren waren.

2.84.4 Abschließende Bewertung der Erlaubtheit nuklearer Abschreckung

Insofern geht es stets um die Frage, ob die gegenwärtige Abschreckung noch als das kleinere von zwei zugleich nicht vermeidbaren Übeln bewertet und dann geduldet werden kann — stets mit der Pflicht verbunden, bald und nach Kräften eine Situation zu schaffen, in der man nicht mehr zwischen Übeln zu wählen hat, sondern die Sicherheit der Völker in einem besseren System gewährleisten kann. All diese Aspekte finden sich in der Botschaft von Johannes Paul II. an die 2. Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen über Abrüstung:

„Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung — natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung — noch für moralisch annehmbar gehalten werden.“ (2,1162)

Diese Wertung wird in den Bischofsworten nach 1982 zitiert und akzeptiert. So Kardinal Hume:

„Es ist bemerkenswert, daß alle katholischen Bischofskonferenzen, die sich danach zu diesen Fragen geäußert haben, sich dieser Beurteilung angeschlossen haben. Als eine maßgebende Erklärung des Heiligen Vaters ist sie ein wichtiger Beitrag zum katholischen Denken.“ (8.11,260)

Kardinal Hume sieht darin die Lösung eines Wertekonflikts und die Suche nach dem geringeren Übel:

„Vor allem erkennt diese Meinung an, daß die Abschreckung wegen der internationalen Lage als das kleinere von zwei Übeln akzeptiert werden kann, ohne sie jedoch in irgendeiner Weise in sich selbst für gut zu halten.“

Die Autoren aller kirchlichen Dokumente sind sich dabei der immensen Risiken, die mit der heutigen nuklearen Abschreckung verbunden sind, bewußt. Nur wäre eine Sicherheitspolitik, die einseitig auf nukleare Abschreckung verzichtete, mit anderen Risiken verbunden — mit dem Verzicht auf kontrollierte Abrüstung wie mit dem Verzicht auf wachsenden Völkerrechtskonsens und -durchsetzung. D.h. die Absage an eine stabilitätsorientierte Abschreckung bedeutete heute schon die Kapitulation vor den Aufgaben anspruchsvoller Friedenspolitik — zu einem Zeitpunkt, zu dem dazu durchaus noch substantielle Hoffnung begründet ist. Dies scheint im Augenblick das größere Übel zu sein.

Johannes Paul II. hat diese Einschätzung in der Ansprache zum Neujahrsempfang

des diplomatischen Corps nochmals wiederholt, präzisiert und den Kontext sowie seine Gründe verdeutlicht:

„Man möchte ebenso hoffen, alle Länder und besonders die Großmächte mögen immer besser spüren, daß die Furcht vor der ‚sicheren gegenseitigen Vernichtung‘ die den Kern der Lehre von der atomaren Abschreckung bildet, auf die Dauer keine zuverlässige Basis für Sicherheit und Frieden darstellen kann. Was den HI. Stuhl betrifft, so hat er bekräftigt, daß eine Maßnahme, die auf dem Gleichgewicht des Schreckens gründet, nicht als Ziel in sich selbst ins Auge gefaßt werden kann, sondern nur als eine Teilstrecke auf dem Weg zur fortschreitenden Abrüstung (vgl. Botschaft an die 2. Sondersitzung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Abrüstung vom 7. Juni 1982, Nr. 8, AAS 74, 1982, S. 880). Nur unter der Bedingung, daß sie grundsätzlich vorübergehend bleibt und hingeordnet ist auf die Suche nach einer anderen Art der internationalen Beziehungen darf diese Strategie ins Auge gefaßt werden. Wenn eine solche Strategie in einem Kontext der Entspannung und Zusammenarbeit angewandt wird, müßte sie dazu führen, in zunehmendem Maß nach einem neuen Gleichgewicht zu suchen auf dem geringsten Rüstungsniveau, das möglich ist, um von da aus in einer weiteren Etappe zur Abschaffung der Atomwaffe selbst zu kommen; denn auf diesem Gebiet muß die totale Abrüstung angestrebt werden.“ (6, Nr.5)

Derselbe Tenor auch in anderen Dokumenten:

„Die zentrale Frage, die sich dann stellt, ist folgende: I lat im heutigen geopolitischen Kontext ein Land, dessen Leben, Freiheit oder Identität bedroht ist, moralisch das Recht, diese radikale Bedrohung durch eine wirksame, selbst nukleare Gegendrohung abzuwehren? Bis heute glaubte die katholische Kirche, obgleich sie den Grenzcharakter dieser Abwehr und das hohe Risiko, das sie mit sich bringt, hervorhob, diese nicht verurteilen zu sollen ... Es handelt sich hier um eine momentane Antwort, um auf eine Grenzsituation zu reagieren, aus der man möglichst schnell herauskommen muß, so groß ist das Risiko.“ (8.9,242f)

„Die vorläufige Akzeptierung der Abschreckungsfunktion beschränkt sich auf das Niveau der Kernbewaffnung, das zur Abschreckung genügt.“ (8.2,145)

„In jedem Fall ist es klar, daß die heutige Abschreckungstheorie nicht als ein sicherer Weg zu einem bleibenden und echten Frieden betrachtet werden kann. Sie ist in hohem Maße ein ‚kleineres Übel‘, eine strikt vorläufige Notlösung, die in sehr strengen und engen Grenzen gehalten werden muß.“ (8.7,217)

Entscheidend bleibt dabei, daß das Ziel der Kriegsverhinderung in der gegenwärtigen Strategie nicht nur irgendwie behauptet, sondern auch politisch glaubhaft gemacht werden kann:

„Die Notwendigkeit eines Krieges konnte nur unter außergewöhnlichen, faktisch und rechtlich nicht abwendbaren Umständen gerechtfertigt werden, die sich jedoch niemals mehr in der heutigen Gesellschaft verwirklichen dürften.“ (10.2.46)

„Wenn sie (die Kriegsverhütung) nach dem erklärten Willen der Politiker und Strategen Ziel der Abschreckung ist, muß die politische und militärische Führung begründen können, daß und weshalb durch diese Strategie der Krieg tatsächlich

verhindert werden kann. Denn nur so können die enormen Risiken hingenommen werden, die mit Nuklearrüstung stets verbunden sind. Dies betrifft z.B. die Gefahr, daß in Krisensituationen politische Entscheidungen von äußerster Tragweite aufgrund der Art der Waffen unter starkem Zeitdruck getroffen werden müssen. Solche und andere Risiken sind gegenüber der Chance abzuwägen, daß nukleare Abschreckung alle Beteiligten noch zu Verhandlungen und friedlicher Konfliktregelung zwingt. Nur wenn das der Fall ist, kann die politische und militärische Führung Mittel bereitstellen und den Soldaten in die Hand geben, von denen alle zutiefst hoffen und erwarten, daß sie nie zum Einsatz kommen werden:' (12,52f)

Zu dieser hochkomplexen Abwägung ist verpflichtet, wer sich ein verantwortliches Urteil über die nukleare Abschreckung bilden will. Die Bischofskonferenzen sind im Vollzug dieser Abwägung nicht zu einer Verwerfung der Abschreckung gelangt, vielmehr zu einer an strenge Bedingungen geknüpften Tolerierung.

2.85 Zur öffentlichen Meinungsbildung, zur Bedeutung der Gewaltlosigkeit und zur Friedensbewegung nehmen die kirchlichen Dokumente notwendigerweise Stellung.

Johannes XXIII. hatte mit Nachdruck die „Pflicht, am öffentlichen Leben teilzunehmen“ (18.2, Nr.146) betont. Diese Pflicht schließt die Friedensproblematik mit ein. Dies mußte Folgen haben. Die Kompliziertheit der Friedensfrage darf nicht dazu führen, daß sich die Debatte auf absolute Fachleute begrenzt. Sie impliziert jedoch auch die Forderung, daß jeder nach Maßgabe seiner Möglichkeiten die Voraussetzungen für ein sachgemäßes Urteil erwirbt.

Im Zusammenhang mit der Friedensfrage geht es dabei nicht nur um Sicherheitsprobleme, sondern auch um Bewegungen, die sich mit internationaler Gerechtigkeit und mit den Menschenrechten befassen — alles hochkomplexe Fragen, die eng miteinander verwoben sind. Dennoch und trotz aller Irrungen ist das öffentliche Interesse zu begrüßen und zu ermutigen:

„Nie wurde über die Menschenrechte so viel gesprochen, so viel diskutiert wie heute. Man tut das mit Leidenschaft, manchmal auch mit Zorn, fast immer im Blick auf eine größere, tatsächliche oder vorausgesetzte Gerechtigkeit. Diese Ansprüche scheinen nicht immer vernünftig oder realisierbar, denn sie sind häufig von individualistischem Ballast oder anarchischem Utopismus befrachtet, einige sind auch moralisch unannehmbar. Aber im ganzen genommen, was die Ausrichtung auf eine höhere Erwartung betrifft, ist das gewachsene Interesse für einen Raum der Freiheit und der Verantwortlichkeit für die Person eine positive Tatsache, die man ermutigen muß.“ (1.101)

„Zahlreiche Länder kämpfen mühsam darum, Hunger, Krankheit und Unterentwicklung bei sich zu besiegen, während die Besitzenden ihre Positionen noch verstärken und der Rüstungswettlauf immer weiter die Hilfsmittel bedenkenlos verschlingt, die anderswo besser eingesetzt werden könnten. Die Anhäufung von kon-

ventionellen, chemischen, bakteriologischen und vor allem atomaren Waffen liegt wie eine schwere Drohung über der Zukunft der Nationen, besonders in Europa, und macht die Bevölkerung zu Recht betroffen. Man spürt in der öffentlichen Meinung eine neue tiefe Unruhe, und ich verstehe dies sehr gut." (10.17,866)

Gerade in der Friedensfrage, in denen sich Erfolge nicht nach Maßgabe ihrer Dringlichkeit einstellen, bedarf der Politiker des Vertrauens der Bürger, das er nur im Mitwirken mit ihnen erhalten kann:

Die Dokumente zeigen Verständnis für die schwierige Aufgabe, die sich den Politikern stellt: „Und obwohl die Verantwortlichen sich dieser Gefahr bewußt sind, verspüren sie eine große Schwierigkeit, umnicht zu sagen ihre Ohnmacht, diese Entwicklung anzuhalten und Wege zu finden, um die Spannungen durch konkrete Schritte zur Entspannung, zur Abrüstung und zur Verständigung zu verringern, was ermöglichen würde, größere Anstrengungen auf vorrangige Ziele im Bereich des ökonomischen, sozialen und kulturellen Fortschritts zu richten." (10.17,866)

„Das komplizierte Leben in der modernen Gesellschaft erfordert, daß die Menschen die Entscheidungsvollmacht ihren Anführern übertragen. Sie müssen aber darauf vertrauen können, daß ihre Führer Entscheidungen treffen zum Wohl ihres Volkes und aller Völker ... Das gegenseitige Vertrauen zwischen den Bürgern und ihren Führern ist die Frucht praktischer Mitwirkung, und solche Mitwirkung ist ein Grundstein für die Errichtung einer friedlichen Welt." (10.18,1046)

Daß sich gerade kirchliche Gruppen des Friedensthemas annehmen, wird begrüßt - auch damit die tiefere Dimension der Friedensstiftung in die öffentliche Diskussion Eingang findet:

„Wie vielleicht niemals zuvor in der Vergangenheit schaut die Welt heute, was den Frieden anbelangt, mit einer besonderen Erwartung auf die Religionen. Man kann im übrigen mit Freude feststellen, daß sich bei den Verantwortlichen der religiösen Bekenntnisse wie bei den einfachen Gläubigen ein immer wacheres Augenmerk, ein immer lebendigeres Verlangen findet, für den Frieden zu wirken. Diese guten Vorsätze verdienen ermutigt und in geeigneter Weise miteinander verbunden zu werden, um sie immer wirksamer zu machen. Um dies zu erreichen, muß man bis zur Wurzel vordringen. Genau das ist im vergangenen Jahr geschehen: Die Verantwortlichen der wichtigsten Weltreligionen sind meinem brüderlichen Aufruf gefolgt und zusammengekommen, um miteinander — jeder freilich in Treue zu seiner eigenen religiösen Überzeugung — ihre gemeinsame Verpflichtung bei der Errichtung des Friedens zu bekräftigen. Von Assisi aus gesehen handelt es sich in der Tat um eine verbindliche und verpflichtende Gabe, um ein Geschenk, das es zu pflegen und zur Reife zu bringen gilt: in gegenseitiger Annahme und Achtung, im Verzicht auf ideologische Drohung und Gewalt, in der Förderung von Institutionen und Regeln für Übereinkunft und Zusammenarbeit unter den Völkern und Nationen, vor allem aber in der Erziehung zu einem Frieden, der auf einer weit höheren Ebene zu sehen ist als nur in der gewiß notwendigen und erwünschten Reform der Strukturen, zu einem Frieden also, der die Umkehr der Herzen voraussetzt." (10.21,4)

„Angesichts dieser übergroßen Probleme lege ich das Thema der Erneuerung des

„Herzens' vor. Man könnte meinen, dieser Vorschlag sei zu einfach und dieses Mittel nicht angemessen. Und doch erlaubt die hier vorgelegte Analyse, wenn man sie genau bedenkt, zur Wurzel des Problems vorzudringen: sie ist von der Art, daß gerade jene Voraussetzungen, die den Frieden bedrohen, einer Prüfung unterzogen werden. Das Unvermögen, das der Menschheit nicht gestattet, die Spannungen aufzulösen, macht deutlich, daß die Hemmungen oder, auf der anderen Seite, die Iloffnungen aus einer tieferen Schicht stammen, als es die Systeme selbst sind.“ (10.17,867)

In der Botschaft an die Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen 1982 nimmt Johannes Paul II. zu den vielfältigen Friedensbewegungen Stellung. Darin dominiert neben Vorbehalten das Lob:

„So haben sich nahezu überall Friedensbewegungen entwickelt. In mehreren Ländern sind diese Bewegungen zu außerordentlicher Popularität gelangt und werden von einem wachsenden Teil von Bürgern, insbesondere der Jugend, unterstützt. Die ideologischen Grundlagen dieser Bewegungen sind vielfältig. Ihre Ziele, ihre Vorschläge, ihre Politik sind weitgehend verschieden und können immer wieder Angriffsfläche dafür bieten, als Parteiwerkzeuge benützt zu werden. Aber über diese formalen Gegensätze hinaus gibt es eine tiefe und aufrichtige Sehnsucht nach Frieden. So kann ich mich nur Ihrem Vorhaben eines Appells an die öffentliche Meinung anschließen, damit sich ein echtes allgemeines Bewußtsein von den schrecklichen Gefahren des Krieges entwickelt, ein Bewußtsein, das seinerseits einen allgemeinen Geist des Friedens zur Folge haben wird.“ (2,1162)

Die niederländischen Bischöfe übernehmen dieses Papstwort (8.2,146) und plädieren ebenfalls dafür, daß sich die Öffentlichkeit der Friedensproblematik stärker und tiefer annehmen möge. Einen solchen Aufruf hatten die Bischöfe bereits 1981 an die niederländische Öffentlichkeit erlassen:

„Als positive Entwicklung ist anzuerkennen, daß in den letzten Jahren die Diskussion über die Kernwaffen und mögliche Wege zur nuklearen Abrüstung innerhalb und außerhalb der Niederlande stark zugenommen hat, und daß das Problem immer weniger Menschen gleichgültig läßt. Das gilt auch für die Kirche. Wir haben im Februar 1981 an die katholische Glaubensgemeinschaft in den Niederlanden appelliert, an der Diskussion teilzunehmen. So darf festgestellt werden, daß nie zuvor in so breitem Kreis so tiefgehend auf die Kernwaffenproblematik eingegangen wurde. Das ist eine gute Sache, für die wir dankbar sind ... Diese Anteilnahme so vieler an diesem Problem, bei dem es um das Überleben der Menschheit geht, ist ein hoffnungsvolles Zeichen. Sie ist ja die Voraussetzung für die Umkehrung des Rüstungswettlaufs zu Rüstungskontrolle, Waffenverminderung und schließlich Abrüstung. Diese Umkehr setzt solche eingreifende Veränderungen auch im individuellen Verhalten und im persönlichen Denken über Sicherheit und Frieden voraus, daß das Wort Bekehrung hier angebracht ist.“ (8.2,132)

Die niederländischen Bischöfe begrüßen es, daß sich immer mehr Wissenschaftler auch ethisch mit diesen Fragen auseinandersetzen und halten die Genfer INF-Abrüstungsverhandlungen auch für ein Ergebnis der öffentlichen Meinungsbildung:

„Glücklicherweise sind sich immer mehr Wissenschaftler ihrer Verantwortung bewußt geworden. Sie erkennen, daß die Zukunft der Menschheit davon abhängt, moralische Prinzipien anzunehmen, die über alle anderen Erwägungen hinausgehen. Moralische Prinzipien müssen auch bei der Forschung, Entwicklung und Produktion von Kernwaffen respektiert werden.“ (8.2,138)

Zu den Genfer Verhandlungen meinen die Bischöfe: „Das ist eine positive Entwicklung, zu der auch das große Drängen nach Abrüstung seitens der öffentlichen Meinung beigetragen hat, die durch die Friedensbewegung wacherüttelt wurde. In den Niederlanden hat dabei namentlich die Friedensbewegung IKV und Pax Christi eine wichtige Rolle gespielt.“ (8.2,145)

Auf wachsende öffentliche Aufmerksamkeit ist der „Friedensappell“ der Bischöfe Österreichs ausgerichtet. In den „Erläuterungen“ vor der Presse heißt es:

„Es handelt sich nicht um ein ‚Lehrschreiben‘, sondern um die Initiative zu einer Willensbekundung, für die eine breite Zustimmung und Beteiligung im kirchlichen und außerkirchlichen Bereich erhofft wird.“ (8.4.188)

Dabei sind sich auch die österreichischen Bischöfe der Grenzen und Gefahren öffentlicher Friedensdebatten bewußt. Darum warnen sie mit Verweis auf Abrüstungschancen:

„Einseitige Aktionen von Friedensbewegungen sind aber eher geeignet, den jeweils nicht kritisierten (nicht unter Druck gesetzten) Verhandlungspartner dazu zu veranlassen, daß er seine Konzessionsbereitschaft einschränkt. Dies vermindert die Erfolgsaussichten von Verhandlungen.“ (8.4.189)

Im Zusammenhang mit den Friedensbewegungen muß die Diskussion um die Gewaltlosigkeit nochmals aufgegriffen werden.

Ausgangspunkt der neueren innerkirchlichen Diskussion um die Gewaltlosigkeit ist GS: „Vom gleichen Geiste bewegt, können wir denen unsere Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden ...“ (11.1, Nr.78)

In seinem Kommentar hierzu R. Coste: „Wir müssen dem Konzil dankbar sein, der Gewaltlosigkeit, die bis dahin vielen verdächtig gewesen war, offiziell Heimatrecht in der Kirche verschafft zu haben. Es ist schade, daß das in einer zu begrenzten Weise geschah, weil sie noch zu abhängig ist von der engen Auffassung mancher pazifistischer Bewegungen.“ (9,5470)

Die Bischöfe Belgiens kommentieren diese Konzilsstelle kritisch: „Vielleicht hätte die Kirche früher und heute mehr auf das Zeugnis der Gewaltlosigkeit Nachdruck legen müssen.“ (8.7,216)

Es geht aber nicht mehr um die Frage, ob absolute Gewaltlosigkeit zur ausnahmslos gebietenden Norm persönlichen und politischen Handelns gemacht werden muß; vielmehr wird in den Dokumenten nach dem positiven Beitrag der Gewaltlo-

sigkeit auch für die politische Gestaltung gefragt. Vor allem muß die Chance, durch eigene Opfer und durch politischen Verzicht den Frieden politisch zu gestalten, bedacht werden:

Im Zusammenhang mit dem wachsenden Bewußtsein universaler Brüderlichkeit fragt Paul VI.: „Hatte übrigens unsere Zeit nicht schon ein Beispiel dafür, was ein schwacher Mensch zu vollbringen vermag, der nur mit dem Prinzip der Gewaltlosigkeit ausgerüstet. Gandhi nämlich, um einer Nation von Hunderten von Millionen Menschen die Freiheit und die Würde eines neuen Volkes zu gewinnen?“ (10.9,1590)

„Es sollte uns nicht stören, im Evangelium Maßstäbe für einen Frieden zu finden, den wir einen Verzichtfrieden nennen könnten. Erinnern wir uns z.B. an die Worte: ‚Wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel‘ (Mt 5,40). Und dann das Verbot der Vergeltung, schwächt es nicht den Frieden? Erschwert es nicht die Lage des Beleidigten, anstelle sie zu schützen? ... Wie viele Male wird uns im Evangelium das Verzeihen nahegelegt, nicht als ein Akt feiger Schwäche, nicht als ein Rückzug unter dem Druck der Ungerechtigkeit, sondern als ein Zeichen brüderlicher Liebe, die wir ausüben, um selber Gottes Verzeihung zu erlangen, die uns an Großmut bei weitem übertrifft und für uns heilsnotwendig ist! ... Der Frieden hat nur Bestand durch jenen Frieden, der zwar nicht losgelöst ist von den Pflichten der Gerechtigkeit, der aber doch gespeist wird vom eigenen Opfer, von der Güte des Herzens, von der Barmherzigkeit und von der Liebe.“ (10.9,1600)

„Die waffenlosen Propheten sind zu allen Zeiten Zielscheibe des Spottes gewesen, besonders von seiten versierter Politiker. Anhängern der Macht ... Durch die Ablehnung bestimmter Forschungsbereiche, die unter den konkreten geschichtlichen Bedingungen unweigerlich für Ziele des Todes bestimmt sind, sollten sich die Wissenschaftler der ganzen Welt vereinen in dem gemeinsamen Willen, die Wissenschaft zu entwaffnen und eine von der Vorsehung gesandte Friedenskraft darzustellen.“ (3,1193)

Eine weitere Frage betrifft die „gewaltlosen Methoden“ und deren politische Bedeutsamkeit, auch wenn sie heute noch keine Äquivalente für militärische Friedenssicherung sind:

Selbst wenn man in einem Krieg auf eine Fortführung der militärischen Verteidigung verzichten müßte, bleibt die Verpflichtung, dem Bösen zu widerstehen. Für diesen Fall nennen die Bischöfe Irlands heute schon gewaltlose Handlungsstrategien: „Dies bedeutet nicht, ein passives Hinnehmen von Bösem zu tolerieren oder zu unterstützen. Auch wenn der Einsatz von Atomwaffen als nicht zu rechtfertigen angesehen wird, haben wir immer noch das Recht und die Pflicht zu einem aktiven, wenn auch gewaltlosen Widerstand gegen ungerechte Unterdrückung im Namen der Rechte und der Würde des Menschen, wie der Heilige Stuhl hervorhob.“ (8.6,203)

Darum die Forderung: „Unterstützung der Untersuchung und Anwendung von Methoden gewaltloser Verteidigung; und politischer Veränderung sowie der Geisteshaltung, auf der aktive Gewaltlosigkeit wirklich beruht.“ (8.6,202)

Die US-Bischöfe fordern ebenfalls zur „Entwicklung gewaltfreier Methoden zur Konfliktlösung“ (8.1,87ff) auf und erwähnen deren Effizienzgrenzen, um sie mit den Gefahren der gegenwärtigen Abschreckung in Abwägung zu setzen: „Wirksamer gewaltfreier Widerstand erfordert den vereinten Willen eines Volkes und kann soviel Geduld und Opfer von denen, die ihn praktizieren, fordern, wie es jetzt bei Krieg und Kriegsvorbereitung der Fall ist. Er mag nicht immer Erfolg haben. Dennoch bitten wir dringend, daß er an den fast sicheren Folgen eines größeren Krieges gemessen wird, bevor man ihn als unrealistisch und nicht praktikabel ablehnt.“

Keineswegs ablehnend, eher vorsichtig die Bischöfe Frankreichs: „Wäre die wirksamste Verteidigung aber nicht gerade der passive Widerstand gegen die Besatzung, fragen die Anhänger des gewaltlosen Widerstandes. Techniken der gewaltfreien Aktion haben dies ihrer Ansicht nach bewiesen. Man zitiert vor allem Gandhi. All das muß mitberücksichtigt werden. Kann man jedoch versichern, daß diese Methoden so überzeugend sind, daß sie eine bewaffnete Verteidigung überflüssig machen? ... Kurz- und mittelfristig gedacht, scheint die gewaltlose Alternative indessen noch recht unsicher zu sein. Jedenfalls ist sie noch nicht sicher genug, daß man den für das Leben und die Integrität von Nationen Verantwortlichen einen Vorwurf deshalb machen könnte, daß sie eine bewaffnete Abschreckung als Gegendrohung in Anspruch nehmen.“ (8,9,241)

Vor allem greifen die französischen Bischöfe die in der französischen Theologie immer schon behandelte „Berufung zur Gewaltlosigkeit“ und deren Bedeutung auch für die Politik auf — die tiefer denn auf der Strategieebene liegenden Chancen gewaltloser Überzeugungen und Aktivitäten:

„Die Kirche unterstützt keineswegs den Pazifismus bis zum äußersten. Sie hat niemals eine einseitige Abrüstung gepriesen, da sie sehr wohl weiß, daß diese der Gewalt eines aggressiven militärischen, politischen und ideologischen Komplexes Vorschub leisten kann. Aber sie anerkennt die Botschaft des Evangeliums in den Appellen zur Gewaltlosigkeit; es ist eine prophetische Mahnung vor dem vernichtenden Charakter der Gewalt: ‚Der Zorn entstellt das Gesicht, selbst wenn er berechtigt ist‘, sagt ein polnisches Sprichwort. Auch wenn sie legitim ist, bleibt die Gewalt gefährlich. Sie ist es in höchstem Maße, wenn es um die selbstmörderische Rüstungsspirale geht, die wir gerade erwähnten. Diese führt die Welt in eine Situation der Sünde und jeden von uns in Bereiche der Verantwortung, in denen das Gewissen gefordert ist. So müssen die ständigen Appelle von Männern und Frauen Gehör finden, die uns über die traurige gegenwärtige Notwendigkeit hinaus aufordern, deren Logik der Vernichtung abzubauen. Ist nicht die Zeit gekommen, ohne natürlich auf die bewaffnete Verteidigung zu verzichten, sorgfältig die Rolle und Wirksamkeit der gewaltlosen Methode zu prüfen, ihre Risiken und Chancen besser zu erwägen, sowie auch die Rolle und Risiken des Wettrüstens? Im Staat muß denjenigen Gehör geschenkt werden, die ein feineres Empfinden haben für das Risiko der entfesselten Gewalt. Sie dienen dem Gemeinwohl, indem sie verhindern, daß kurzfristige Logik ihren teuflischen Kreis schließt. Zu Recht lehnen sie es ab, als Idealisten bezeichnet zu werden. Vielmehr ist man Realist, wenn man an die Möglichkeit der Veränderung erinnert, die in der heutigen Wirklichkeit liegt; sie sind vielleicht die Pioniere der Zukunft. Die Gewaltlosigkeit läßt sich nicht einfach mit dem Verzicht auf Gewalt definieren. Sie beschränkt sich nicht

auf von Gandhi angewandte Methoden, der daraus übrigens nichts Absolutes machte. Die Gewaltlosigkeit ist eine Geisteshaltung, die ihre ganze Kraft aus den Seligpreisungen schöpft: Wie Olivier Lacombe sagte, hat Gandhi die Christen gezwungen, sich daran zu erinnern, daß das Evangelium wirksam ist. „Der Gewaltlose steht wachsam unter Menschen, die sich mit einer allgegenwärtigen Gewalt abgefunden haben: Eine solche Berufung kann weder leichtfertig erfüllt noch leichtfertig behandelt werden. Doch wenn sie für die Realität von morgen spricht, kann die Gewaltlosigkeit nicht die Last der Realität von heute außer acht lassen: Die Menschen mit Herz müssen auch für sie Sorge tragen und sich ihren Zwängen unterwerfen.“ (8.2,246f)

Die US-Bischöfe nehmen ebenfalls das Anliegen der Gewaltlosigkeit und die Chancen gewaltfreier Methoden auf:

„Wir glauben, daß Bemühungen um die Entwicklung gewaltfreier Mittel zur Abwehr von Angriffen und zur Konfliktlösung am ehesten der Forderung Jesu nach Liebe und Gerechtigkeit entsprechen. In der Tat unterstreicht jeder Zuwachs an potentieller Zerstörungskraft der Waffen und daher auch des Krieges nur die Richtigkeit des Weges, den Jesus seinen Nachfolgern geboten hat. Auf der andern Seite aber legitimiert die faktische Aggression, Unterdrückung und Ungerechtigkeit in unserer Welt auch den Griff zu den Waffen und zu militärischer Gewalt, um die Gerechtigkeit zu verteidigen. Wir müssen dieses echte Paradox erkennen, vor dem wir als Christen in der gegenwärtigen Welt stehen; wir dürfen nicht aufhören, unsern Glauben zu bezeugen, daß Liebe möglich und die einzig wirkliche Hoffnung für alle menschlichen Beziehungen ist, und müssen dennoch zugestehen, daß Gewalt, selbst tödliche Gewalt, zuweilen gerechtfertigt ist, und daß Staaten für ihre Verteidigung Vorsorge treffen müssen. Es ist den Christen aufgetragen, sich darum zu bemühen, dieses Paradoxon durch noch größere Hingabe an Christus und seine Botschaft aufzulösen.“ (8.1,42)

Insofern wollen sie die „pazifistische Option einzelner“ in der Kirche unterstützt sehen: „Als katholische Bischöfe haben wir die Pflicht, vor unsern eigenen Gemeinden und der ganzen Gesellschaft zu betonen, wie wichtig diese Unterstützung der pazifistischen Option einzelner in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, sowie die Bekräftigung, die die Päpste in der Zeit nach dem Konzil dem gewaltlosen Zeugnis gegeben haben.“ (8.1.54)

In bezug auf die Traditionen des „gerechten Krieges“ und der Gewaltlosigkeit sehen die US-Bischöfe keinen unüberbrückbaren Widerspruch, vielmehr eine Ergänzung: „Wir glauben, daß diese beiden Perspektiven einander stützen und ergänzen. Jede bewahrt die andere vor Entstellung. Schließlich konvergieren im Zeitalter technologischer Kriegführung oft eine vom Standpunkt der Gewaltlosigkeit ausgehende Sichtweise und die Lehre vom gerechten Krieg und stimmen in der Ablehnung von Methoden der Kriegführung überein, die sich faktisch nicht vom totalen Krieg unterscheiden lassen.“

Allerdings mahnen die US-Bischöfe aufgrund eigener Erfahrungen, trotz aller Differenzen in der Friedensfrage zu jener Art von innerkirchlicher Streitaustragung, die nach GS Nr. 43 stets zu respektieren ist: „Die Erfahrungen bei der Vorbereitung dieses Pastoralbriefes haben uns gezeigt, wie weit das Spektrum entschieden

vertreter Meinungen in der katholischen Gemeinschaft über die Fragen von Krieg und Frieden reicht. Es ist klar, daß wir als Bischöfe meinen, daß diese Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Rahmens der katholischen Morallehre ausgedrückt werden sollten. Wir bitten dringend um gegenseitigen Respekt zwischen den verschiedenen Gruppen in der Kirche. wenn sie diesen Brief und die Fragen, die er anspricht, analysieren. Die Kirche braucht nicht nur Hingabe und Überzeugung, sondern auch Höflichkeit und Nächstenliebe." (8.1.20)

GsF behandelt die Gewaltlosigkeit einmal als Zeichen und Praxis, bringt sie dann aber gerade dort ein, wo sie im Namen des Friedens unverzichtbar ist, in die internationale Vertragspolitik:

„Aus dem Geist der Brüderlichkeit soll der Glaubende auch dem Unrechttäter mit Geduld und zeichenhafter Gewaltlosigkeit begegnen: Er soll ihm auch die andere Wange hinhalten, soll ihm noch den Mantel dazugeben (Mt 5,39). Aus demselben Geist soll er die Feindschaft des anderen zu überwinden suchen; er darf auch ihn nicht aus seiner Liebe entlassen. Wenn Gott die Feindschaft überwunden hat, sind auch die Glaubenden gerufen, Feindschaft zu überwinden und durch Versöhnung Frieden zu schaffen." (12,17)

„Die Androhung und Anwendung von Gewalt muß aus den internationalen Beziehungen ganz ausgeschlossen oder wenigstens allmählich vermindert werden. Das Ethos der Gewaltlosigkeit wird auf der politischen Ebene dort bereits wirksam, wo es gelingt, Gewaltverzicht und gewaltfreie Methoden der Konfliktregelung in internationale Vereinbarungen und Verträge einzuführen und durchzusetzen." (12,50)

Die Dokumente bemühen sich, aus dem Gegeneinander herauszukommen, und der Gewaltlosigkeit eine positive Funktion im Rahmen der Friedenspolitik zuzuweisen. Damit folgen sie möglicherweise vor allem der französischen theologischen Tradition, die R. Coste in seinem Kommentar zu GS wiedergibt:

„(Wir) müssen ohne jeden Vorbehalt anerkennen, daß es persönliche Berufungen prophetischer Art zur absoluten Gewaltlosigkeit geben kann, deren Echtheit garantiert wird durch die Intensität ihrer Liebe im alltäglichen Leben, durch ihren Willen zum Dialog, durch ihre Bescheidenheit, durch ihre Geduld und durch ihre Uneigennützigkeit. Solche Männer und Frauen zeigen ihren Brüdern im stillen den Weg, um den auch sie sich bemühen müssen. In gemeinsamem Zeugnis der Liebe sind sie mit denen verbunden, die von Gott berufen sind, in vollkommener Ehelosigkeit zu leben. Es kann kein Zweifel sein, daß unsere Zeit es nötig hat, auf einen solchen Ruf zu hören. Das Konzil geht in seinen Äußerungen nicht so weit, aber es gibt mit Sicherheit die Berechtigung zu einer solchen Schau der Dinge." (9,549)

Der Sache nach geht es hier wieder um den Kern der neueren katholischen Friedenslehre — um die innere Verbindung von Friedensförderung und Friedenssicherung sowie um die daraus erwartete Überwindung des Abschreckungssystems in einer Weltfriedensordnung, ohne die Hemmnisse und die Risiken aller politischen Strategien zu übersehen, aber auch ohne die Chancen ungenutzt verstreichen zu lassen:

„Der christliche Optimismus, der im siegreichen Kreuz Christi und in der Sendung des Heiligen Geistes gründet, berechtigt durchaus nicht zu Illusionen ... Doch weiß er auch, daß alle diese Initiativen, selbst wenn sie etwas von der Barmherzigkeit und der Vollkommenheit Gottes zum Ausdruck bringen, in ihrer Tragweite immer begrenzt, in ihren Ergebnissen ungewiß und in ihrer Motivierung mehrdeutig sind ... Deshalb wird der Christ, wenn er mit erneutem Eifer alles unternimmt, um kriegerischen Auseinandersetzungen zuvorzukommen oder sie zu beenden, sich nicht täuschen weder über seine Fähigkeit, dem Frieden zum Siege zu verhelfen, noch über die Tragweite seiner Bemühungen, die er zu diesem Zweck unternimmt. Infolgedessen interessiert er sich für alle Initiativen der Menschen, die dem Frieden dienen, und beteiligt sich oft an ihnen, wobei er diese mit Realismus und Selbstbescheidung betrachtet. Man könnte fast sagen, daß er sie auf zweifache Weise ‚verwirklicht‘: Er führt sie aus mit aller Unzulänglichkeit des sündigen Menschen und zugleich setzt er sie in Beziehung zum Heilsplan Gottes. Der Christ weiß vor allem darum, daß Angriffslust, Hegemoniestreben und Manipulationsabsichten andern gegenüber im Herzen der Menschen schlummern und manchmal sogar ihre Intentionen beeinflussen trotz eventueller Erklärungen oder Bekundungen pazifistischer Art. Er weiß ebenso, daß eine völlig und für immer friedliche menschliche Gesellschaft auf Erden leider eine Utopie ist und daß die Ideologien, die diese anpreisen, verständlicherweise unerfüllbare Hoffnungen nähren, was auch immer die Gründe für ihre Einstellung sein mögen: falsche Sicht der menschlichen Natur; Unvermögen, die Probleme in ihrer Gesamtheit zu betrachten; Ausflucht, um die Angst zu verdrängen, oder bei wieder anderen kalkulierter Eigennutz. Der Christ ist sogar davon überzeugt — und das besonders, wenn er selbst die schmerzliche Erfahrung gemacht hat —, daß diese trügerischen Hoffnungen geradlinig zum Pseudofrieden der totalitären Regime führen. Diese realistische Sicht entmutigt jedoch keinesfalls die Christen in ihrem Einsatz für den Frieden. Aus diesem Grund zögert der Christ nicht, während er sich voller Eifer darum bemüht, alle Formen kriegerischer Auseinandersetzung zu bekämpfen und ihnen zuvorzukommen, gleichzeitig im Namen einer elementaren Forderung der Gerechtigkeit daran zu erinnern, daß die Völker das Recht und sogar die Pflicht haben, durch angemessene Mittel ihre Existenz und ihre Freiheit gegen einen ungerechten Angreifer zu verteidigen (vgl. Konst. Gaudium et spes, Nr. 79). In Anbetracht des fast wesenhaften Unterschieds, der zwischen den klassischen Formen des Krieges und einem nuklearen oder bakteriologischen Krieg besteht, wie auch des Skandals des Rüstungswettlaufs angesichts der ungeheuren Nöte der Dritten Welt, unterstreicht jedoch dieses im Prinzip sehr reale Recht nur um so mehr für die gesamte Menschheit die Dringlichkeit, sich wirksame Verhandlungsmöglichkeiten zu schaffen. So kann der atomare Schrecken, der unsere Zeit bedrängt, die Menschen dazu bewegen, ihr gemeinsames Erbe noch um diese sehr einfache Entdeckung zu bereichern, die ihnen leicht zugänglich ist; nämlich die Erkenntnis, daß der Krieg das barbarischste und unwirksamste Mittel ist, um Konflikte zu lösen. Mehr als jemals zuvor ist die menschliche Gesellschaft heute also genötigt, sich die Mittel zur gegenseitigen Verständigung und zum Dialog zu schaffen, die sie zum Überleben braucht, sowie jene Institutionen, die unerläßlich sind, um Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen.“ (10.15,8331)

3 Die „Wende“ und ihre Folgen für die kirchliche Friedenslehre

Die „Wende“, jenes laut- und glücklicherweise auch gewaltlose Ende der antinominischen Ost-West-Beziehungen, mußte Auswirkungen auf die römische Friedenslehre haben. Zwar änderte sich deren Systematik nicht, aber es ergaben sich erhebliche Akzentverschiebungen, die nicht zuletzt davon abhingen, wie man die neue Lage deutete. Das nukleare Abschreckungssystem mußte jedenfalls seinen Spitzenplatz bei den Anwendungsfragen räumen. Die Proliferationsgefahr verbunden mit einer Forderung nach radikaler Abrüstung der Nuklearpotentiale gewannen an Boden. Vor allem aber trat an die Stelle der Drohung mit Krieg der wirkliche Krieg. Wie war dem zu begegnen? Neue Chancen und neue Gefährdungen kamen nach und nach in den Blick. Die einen waren zu nutzen, die anderen zu bannen.

Eine Reihe alter Themen erhielt so eine ungleich höhere Dringlichkeit, weil sich neue Spielräume eröffneten: Für weltweite Demokratisierung ergaben sich ungeahnte Möglichkeiten, der Widerspruch gegen die Menschenrechte hatte seine lauteste Stimme verloren, die Marktwirtschaft — wenigstens was die ökonomische Effizienz anbetrifft — im Wettstreit mit planwirtschaftlichem Denken gesiegt. Doch, so scheint mir, keines dieser Themen hat so tiefe Auswirkungen auf die römische Friedenslehre gezeigt wie die Umwandlung der großen Weltkonflikte vom vermeintlich unüberbrückbaren Wahrheitskonflikt zwischen Ost und West in eine Vielzahl ordinärer Interessenkonflikte um Macht und Märkte.

Beim Wahrheitskonflikt geht es um das eigene Sein, um kulturelle Identität, um wenigstens im Kernbereich Unaufgebbares. Kompromißmöglichkeiten scheinen — wenn überhaupt — eher begrenzt. Beim Interessenkonflikt hingegen geht es eher um das Haben, um Vorteile, die die kulturelle Substanz weniger betreffen, die sich durch geschicktes und ehrliches Verhandeln leichter lösen lassen. Darum erhält die Frage, was gewaltfrei durch Dialog lösbar erscheint, oberste Priorität. Und da zwischen den Konfliktparteien nicht mehr um letzte Wahrheiten gerungen wird, erhalten Dialog und Kompromiß einen ganz anderen Stellenwert. Sind sie stets möglich und mit Erfolgsaussichten verbunden? Jedenfalls ergibt sich für die römischen Dokumente als fundamentale Aufgabe, daß das im Kalten Krieg verinnerlichte Konfliktmuster nicht auf die Zeit nach der Wende übertragen werden darf. Dies wird sozusagen zum Schlüssel, der das Neue der kirchlichen Friedenslehre nach der „Wende“ erschließt, gliedert und systematisch zusammenhält.

3.1 Prämissen gelingender Konfliktlösung

Aufschlußreich sind Darstellungen über hintergründige Differenzen im Vatikan, die Kardinal Casaroli nach seiner Emeritierung als Staatssekretär offen, doch gewiß nicht unabgesprochen in seinen Vorträgen darstellt. Nach der Wende kommen sie erneut zum Tragen und erhalten eine neue Antwort. Das von Casaroli Vorge-tragene dreht sich um drei Themenkomplexe.

— Erstens erinnert Casaroli an den berühmten Satz aus der Weihnachtsbotschaft 1939 von Pius XII.: „Nichts ist verloren mit dem Frieden, alles kann verloren sein mit dem Krieg!“

Casaroli kommentiert diesen Satz zusammen mit der Vorlage, die Pius geändert hat: „Dieses ‚kann‘ ist Ausdruck der feinsinnigen Denkweise des Papstes Pacelli, seiner fast überzogenen Genauigkeit, die ihn das ‚alles ist verloren‘ des nach seinen Anweisungen vorbereiteten Textentwurfs korrigieren ließ. Der ‚Minutant‘, der den Text der Rundfunkansprache entwarf, stand damals schon auf einer hierarchisch weit höheren Ebene als der eines ‚Redenschreibers‘. Es war Giovanni Battista Montini, damals Substitut im Staatssekretariat, der aus seiner Intuition heraus ein Wort geprägt hatte, das dem Papst als zu absolut erschien, sich jedoch hinterher leider als tragisch begründet erwies.“(26)

Montinis Intuition „alles ist verloren mit dem Krieg“ wurde also durch Pius XII. abgeändert in „alles kann verloren sein mit dem Krieg“. Casaroli tritt hier schon auf die Seite Montinis, des späteren Paul VI.: Die „überzogene Genauigkeit“ eines Pius XII. erwies sich post festum als tragischer Irrtum.

Galt dies in den Augen Casarolis bereits für 1939 und für den Zweiten Weltkrieg, so wird das „kann“ angesichts eines möglichen Nuklearkrieges vollends obsolet:

„Angesichts der neuen Mittel eines denkbaren neuen Weltkriegs ist die Aussage des Papstes von damals zu ‚besänftigend‘ und müßte revidiert werden.“

Wer nun den Satz „alles ist verloren mit dem Krieg“ in diesem Umfang und geradezu als Allsatz akzeptiert, wird sich mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob man sich und betroffene Dritte dem, der zur Gewalt entschlossen ist, einfach unterwerfen soll. Näherhin muß sich Casaroli fragen lassen, ob man denn Hitler die Weltherrschaft hätte überlassen sollen. Darauf geht er auch indirekt ein: Der Zweite Weltkrieg führte nicht zu einer friedlichen Welt, vielmehr zum Kalten Krieg:

„Keiner verkennt jedenfalls die nicht gerade friedlichen Nachwirkungen des bewaffneten Konflikts (d.h. des Zweiten Weltkriegs) ... Der Begriff ‚Kalter Krieg‘ zeichnet deutlich genug einen Zustand der Unruhe und der Feindseligkeit, und nur das drohende Gespenst der Nuklearwaffe verhinderte mühsam den Ausbruch eines

neuen, doch noch ungeheuer zerstörerischen, ja geradezu endgültigen Weltbrands."

Diese Antwort Casarolis wird nicht jeden befriedigen. Vor allem drängt sich die Frage auf, ob man denn Hitler und die „Achse einfach hätte gewähren lassen sollen. Doch vor einer vorschnellen Verwerfung sei gewarnt. Schon seit Augustinus lautete eines der Kriterien für einen gerechtfertigten Krieg, daß er geführt wird, um den Frieden zu erlangen. Und diese Idee durchzieht die Geschichte bis zu Boutros Ghali's „Agenda“, die in der Vorsorge für die „Konfliktfolgezeit“ eine der wichtigen Aufgaben der UN-Friedensarbeit sah. Im Gegensatz zu manchen gewichtigen politischen Stimmen in den USA bestand im Vatikan nun während des Zweiten Weltkriegs nie ein Zweifel daran, daß zwischen den Alliierten der Anti-Hitler-Allianz nach Kriegsende kein Frieden, sondern eine ähnliche Konfliktlage entstehen würde, wie sie zum Zweiten Weltkrieg geführt hatte.

Doch ob man sich dem Gewaltbereiten unterwerfen soll, beantwortet Casaroli nicht mit einem einfachen Ja oder Nein. Er macht die Antwort abhängig von der Möglichkeit gewaltloser Konfliktlösung durch Dialog und Kompromiß. Und auch über die Reichweite solcher friedlicher Konfliktbelegungen gab es im Vatikan Meinungsunterschiede.

So berichtet Casaroli zweitens über eine weitere These, die seit Johannes XXIII. und PT — wenn auch nicht unwidersprochen — seiner und damit der neuen päpstlichen Ostpolitik seit 1963 zugrundelag:

„Hatte nicht Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in teris* (Nr. 159) festgestellt, daß ... die Strömungen wirtschaftlicher und sozialer, kultureller oder politischer Art, selbst wenn sie in irrigen philosophischen Theorien wurzeln, inmitten einer wandelbaren Umgebung ständigen Veränderungen unterworfen sind? War es möglich, dieses Prinzip auch auf die kommunistischen Systeme anzuwenden? Viele bezweifelten und manche verneinten es. Das Prinzip hatte jedoch trotz der Notwendigkeit, den verschiedenartigen Situationen gerecht zu werden, allgemeine Gültigkeit.“(27)

Dabei ging Casaroli nicht von geschichtsphilosophischen Spekulationen aus, sondern reflektierte seine eigene Erfahrung mit den Regierungen im Ostblock:

„Tatsächlich gewann ich nach dem ersten Zusammenprall den Eindruck, als sei in dem scheinbar monolithischen Block irgendetwas langsam in Bewegung geraten. Vielleicht nur unterschiedliche Haltungen und Verschiedenheiten im persönlichen Stil, doch immerhin Anzeichen für die Möglichkeit weiterer Entwicklungen.“

Und geradezu sarkastisch zeichnet er die Politik der Blöcke nach, die diesen Spielraum nicht nutzten:

„Dann tauchte die Idee einer möglichen ‚friedlichen Koexistenz‘ auf, als Möglichkeit, dem sozusagen akuten ‚kalten Krieg‘ ein Ende zu setzen: Jeder sollte Herr im eigenen Haus sein und nicht versuchen, in das des anderen einzudringen. Das war eine Art ‚getrennter Entwicklung‘ sowohl der sogenannten sozialistischen wie der kapitalistischen Welt.“ (26)

Mit „getrennter Entwicklung“ wird das Blocksystem in die Nähe des südafrikanischen Apartheidsystems gerückt, in dem auch die Unvernunft siegte, daß Weiße und Farbige keine gemeinsame Entwicklung nehmen könnten. Diesen Pessimismus hingegen hatte Casaroli nie geteilt. und bezogen auf Südafrika war er 1991 bereits empirisch widerlegt.

War also Casaroli immer schon und aufgrund eigener diplomatischer Erfahrung in den Zentren des Ostblocks von der Möglichkeit des Dialogs und der Annäherung überzeugt, so vermittelte ihm vor allem der Helsinkiprozeß weitere Gewißheit. An diesem Prozeß hatte er im Auftrag des Papstes aktiv mitgewirkt.

Eines der schwerwiegendsten Dialoghemmnisse im Ost-West-Konflikt bestand darin, daß der Ostblock sich stereotyp auf das Einmischungsverbot berief, wann immer gegen ihn der Vorwurf von Menschenrechtsverletzungen erhoben wurde. Und gerade in dieser Frage erwies sich der Ost-West-Konflikt im Helsinki-prozeß als veränderungsfähig:

„Das wirklich Neue von Helsinki war, daß die Teilnehmerstaaten mit dem Ein-schluß des Prinzips der Wahrung der Rechte des Menschen und der Völker unter die Grundprinzipien der gegenseitigen friedlichen Beziehungen nicht nur den Wert eben dieser Rechte und ihrer Wahrung bestätigt, sondern anerkannt haben, daß sie nicht ausschließlich interne Angelegenheit der einzelnen Länder sind. Sie wurden zum gemeinsamen Anliegen. Und logischerweise wurde dann der Waffe — oder dem Schutzschild — der Berufung auf das Prinzip der Nichteinmischung in interne Angelegenheiten, um eventuelle Nachfragen oder Überprüfungen der tatsächlichen Erfüllung der übernommenen Verpflichtungen auf diesem Gebiet und dem der mitmenschlichen Zusammenarbeit zurückzuweisen, die Spitze abgebrochen.“ (28)³¹

Gewiß, Fortschritte waren in der Frage der Menschenrechte nur mühsam zu erreichen. Doch schließlich stellte sich der Durchbruch ein:

³¹ Das entspricht Beobachtungen, die Heinrich Schneider als vatikanischer Delegierter bei KSZE-Konferenzen machte. Bezeichnend ist dabei der Wandel sowjetischer Gegenrede gegen westliche Vorwürfe in Sachen Menschenrechte: Seit etwa 1987 reagierte der Osten auf westliche Klagen über Menschenrechtsverletzungen nicht mehr defensiv unter Verweis auf das Nichteinmischungsprinzip. Er wurde offensiv: Im Westen würden die sozialen Grundrechte - Arbeitslose und Obdachlose waren der Beweis - tausend- bis millionenfach verletzt. „Die Einrede der Unzulässigkeit wegen des Prinzips der Nichteinmischung war obsolet geworden, da nun beide Seiten die Menschenrechtslage im jeweils anderen ‚Lager‘ als legitimes Diskussionsthema betrachteten.“ (Heinrich Schneider, Die Bedeutung der KSZE für die Religions-freiheit. in: Kirchliche Zeitgeschichte, 6 (1993), 35-47, 40)

„Das Eingeständnis einer solchen Konsequenz setzte sich nur mühsam durch. Die ‚Folgetreffen‘ der Konferenz von Helsinki - 1978 in Belgrad, 1981 bis 1983 in Madrid, Mai 1985 in Ottawa, April 1986 in Bern - zeugen davon. Bis zu der Begegnung in Wien im Januar 1989. Die Ergebnisse dieses letzten Treffens stellen einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der internationalen Beziehungen in Europa dar; denn sie dehnen das Recht auf Anforderung und Erhalt von Informationen sowie auf Durchführung von Überprüfungen auf den ebenso heiklen wie empfindlichen Bereich der Menschenrechte aus.“

- Und noch in einer dritten Hinsicht sieht sich Casaroli bestätigt: Politische Systeme, die an den wahren Bedürfnissen des Volkes vorbeiregieren, mögen eine gewisse Zeit durch Gewalt ihre Herrschaft aufrechterhalten. Zukunft haben sie gegenüber den Reaktionen der Menschen nicht.

Casaroli sah von Beginn an, daß dem Kommunismus des Ostblocks keine Zukunft beschert war:

„Ich muß sagen, daß ich schon bei meinen ersten direkten Begegnungen mit dem sogenannten realen Sozialismus den Eindruck hatte, daß dieses Experiment keine Zukunft, keinerlei Erfolgsaussichten haben konnte; es war eine reine Utopie. Der durch die Revolution ‚realisierte‘ oder anderen Ländern auferzwungene Sozialismus konnte in der Gesellschaft nicht die erwünschte Verwirklichung finden; die Grundlagen des Systems selbst verhinderten dies von Anfang an.“ (29)

Es handelte sich nämlich um ein System, das glaubte, sich mit Gewalt gegen das elementare Freiheitsbedürfnis der Mehrheit durchsetzen zu können. Man unterschätzte in Moskau und anderswo die Kraft, die vom Volk ausgeht, um seine Identität zu wahren und zu verteidigen:

„Eine Utopie in sich war schon die Vorstellung, mit Gewalttaten eine ohnehin grausame Schlacht gewinnen zu können. Diese Utopie hat eine enorme Zahl von Opfern gefordert und konnte sich letztendlich doch nicht als Sieger darstellen. Der Irrtum jener Ideologien war die Mißachtung von nicht zu unterdrückenden Bedürfnissen des Menschen; Bedürfnisse, gebunden an das Bewußtsein seiner Personwürde (auch wenn er in einem Kollektiv lebt) und an sein unbesiegbares Streben nach jener, die Verpflichtungen für das Gemeinwohl, das ‚bonum commune‘ berücksichtigenden Freiheit, ohne die der Mensch sich nicht mehr als Mensch fühlt. Er lehnt sich früher oder später auf und zieht oft den Tod der Knechtschaft oder der Eingliederung in ein System vor, das seine Individualität über Gebühr einzuschränken oder auszulöschen sucht.“

Natürlich läßt Casaroli an dieser Stelle das metaphysische Bedürfnis des Menschen nicht unerwähnt, dem gegenüber das kommunistische System vielleicht seinen folgenschwersten Fehler beging:

"Noch schwerwiegender war zweifellos der Eingriff in die intimste und eifersüchtig gehütete Sphäre des Menschen - ins Heiligtum seines sittlichen und religiösen Gewissens, das auch in jenen Menschen pocht, die es anscheinend nicht hören

wollen, jedoch nicht ertragen, wenn andere — Staaten oder Parteien — darüber verfügen wollen. Über dem Gewissen des einzelnen Menschen steht, das wissen wir nicht nur aus dem Glauben, sondern — ich möchte sagen — auch aus geschichtlicher Erfahrung, die Wirklichkeit Gottes. Wehe dem, der diese Wahrheit leugnen möchte! Und mehr noch wehe dem, der gegen sie ankämpfen oder sie einfach unterdrücken möchte! Schon insofern waren die Systeme, die gegen Religion und Gewissensfreiheit ankämpften, zum sicheren Scheitern verurteilt."

So manövrierte sich der Ostblock schließlich mit innerer Logik in eine schwierige, ja tödliche Alternative:

„Die Verwirklichung der Utopie gegen den Widerstand der Mehrheit mußte entweder mit Gewalt und immer neuen Formen der Verachtung der menschlichen und gesellschaftlichen Rechte erzwungen werden oder durch den Verzicht auf die Verwirklichung der Utopie, wie es die empfindsamen und intelligenten Erben der revolutionären Tradition in letzter Zeit getan haben."

Von daher bekennt sich Casaroli zu den Menschen und zu den Völkern, die er von der Welt der Staaten abhebt. Der lautlose Zusammenbruch des Ostblocks hat verdeutlicht, wie eng das Schicksal des Staates an die Akzeptanz durch das Volk gebunden bleibt:

„Die Völker bilden die lebendige Wirklichkeit der Staaten, ihre Existenzgrundlage und ihre Handlungsmotive.“ (28)

Und mögen Staatsdoktrinen auch Feindschaften schaffen und trennen, es bleiben „die Völker verschiedener Sprachen und Traditionen, die Europa keineswegs trennen, sondern vereinen.“ So formulierte Papst Paul VI. es in dem an mich gerichteten Schreiben, mit dem er mir die Ehre übertrug, im Namen des Heiligen Stuhls die Schlußakte der Konferenz von Helsinki zu unterzeichnen."

1975 mag die politische Elite über diese Botschaft geschmunzelt haben, die Wirklichkeit hat den Optimismus von Paul VI. und damit zugleich den Optimismus seines Kardinalstaatssekretärs bestätigt:

„Die Vertreter der europäischen Staaten, denen ich diese Botschaft vorlas, konnten die tiefe Wahrheit dieser Worte vielleicht nicht ganz verstehen. Sie konnten als Poesie oder Illusion eines großmütigen Träumers erscheinen; denn damals schien Europa noch unheilbar gespalten. Doch an dieser Spaltung waren nicht die Völker schuld, sondern die Staaten, die den Volkswillen nicht immer getreu interpretierten. Kaum konnten die Völker — und das ist nun Gegenwartsgeschichte — ihre wahre Seele manifestieren, da zeigten sie sich trotz aller Unterschiede vereint im Streben nach Frieden, nach Freiheit, nach Würde, nach souveräner Unabhängigkeit und Gleichheit aller Volksgruppen, nach konstruktiver Solidarität zum Wohl und für den Fortschritt aller."

Der Helsinkiprozeß wird sodann für Casaroli zur Metapher für die in jedweder politischen Konfliktlage enthaltene Möglichkeit der Annäherung, der gewaltlosen Veränderung und der Durchsetzung von Demokratie und Menschenrechten:

„Seit dem Jahr 1975 können wir eine stille, diskrete - oft auch frustrierende - Vorbereitung nicht nur dieses jüngsten Ergebnisses, sondern auch jener Ereignisse erkennen, die zu den derzeitigen Veränderungen in Mittel- und Osteuropa führten. Die Schlußakte von Helsinki hat in jener Zeit als eine Art Katalysator und Verteidiger für die sogenannten ‚Dissidenten‘, einzelne wie Gruppen, gewirkt. Einige haben sich ja auch gleichsam ‚Helsinki‘ aufs Banner geschrieben, setzten sich damit Repressionen aus, trugen jedoch wirksam zur Reifung der von der KSZE gelegten Keime bei.“

Und der Helsinkiprozeß erhält weit über Europa hinauswirkende Bedeutsamkeit. Er korrigiert in gewisser Weise eine der wirkmächtigsten Ideen, die ausgehend vom neuzeitlichen Europa in die ganze Welt ausstrahlte, die absolute Souveränität des Staates:

„Europa hat die Ideen der Nation und des Staates entwickelt und die Regeln des heutigen Völkerrechts formuliert, das hauptsächlich auf dem Begriff der absoluten Staatssouveränität beruht. Dieses Europa hat jetzt, mit der KSZE in Helsinki, die Grundlagen zu einer neuen Auffassung dieser Souveränität und der zwischenstaatlichen Beziehungen gelegt. Es hat im internationalen Leben dem Menschen und den Völkern den gebührenden Stellenwert eingeräumt.“

Gerade mit dieser Betonung der friedenswirksamen Kräfte in den Völkern findet Casaroli Anschluß an eine Einsicht, die Pius XII. angesichts des Kriegsendes vorgetragen hatte: Hätten die Völker und nicht Diktatoren zu entscheiden gehabt, wäre es nicht zum Zweiten Weltkrieg gekommen. Darum die Forderung nach Demokratie, da in ihr der Volkswille politische Gestalt erhält. Doch zugleich findet sich bereits bei Pius XII. der kritische Zusatz, daß sich Demokratie nicht auf das Mehrheitsprinzip beschränken darf. Allein durch das Mehrheitsprinzip ist keine Demokratie gefeit gegen die Unterdrückung ihrer Minderheiten oder gegen nationalistische Außenpolitik. Demokratien müssen den Rechten und Pflichten des Menschen und der Völker den gebührenden Respekt garantieren. Auch hieran wird sich Casaroli anlehnen.

Casaroli warnt eindringlich vor der Illusion, der Niedergang des Ostblocks sei zugleich Rechtfertigung dessen, was in den westlichen Demokratien Wirklichkeit ist. Er wiederholt seine Warnung:

„Mit Hinweis auf die Entwicklung in Europa im Jahr 1989, mit denen man wirklich zufrieden sein konnte, habe ich im Januar dieses Jahres bemerkt: ‚Wer aus diesen Umwälzungen vereinfacht und unkritisch den Schluß zieht, die totale Niederlage eines Systems rechtfertige automatisch das entgegengesetzte, der irrt sich. Wenn das Leben der Völker nicht weiterhin gefährlich zwischen den beiden Extremen der Diktatur und eines ungezügelten Egoismus, einzelner oder Gruppen, pendeln soll, dann gilt es, aus der Geschichte jene Lehren zu ziehen, die zur nötigen und dringenden Versöhnung der Erfordernisse der Freiheit und der Gerechtigkeit führen. Ich kann das damals Gesagte heute nur wiederholen.“

Bezeichnenderweise im italienischen Studienzentrum für Internationale Versöhnung beginnt Casaroli seinen Vortrag mit einem geradezu bellizistischen Zitat aus Juvenals 6. Satire: „Jetzt erleiden wir die Schäden eines langen Friedens: wir sind dem Luxus verfallen und er ist grausamer als die Waffen, mit ihm rächt sich die von uns besiegte Welt.“ (26)

Casaroli knüpft an die Gerechtigkeitsforderung an und schließt sich dem Urteil des Aurelius Augustinus über den damaligen Zustand des Römerreiches an.

Paradoxerweise hatten „der Friede oder besser gesagt: die durch den Frieden bewirkten Verhaltensweisen das Leben der alten Römer verändert: Ihr Luxus war verschwenderischer als der Aufwand für Waffen. allzuvielen Bequemlichkeiten hatten die Beschwerlichkeiten und die Disziplin der Kriegszeiten abgelöst ... Jenes Wort von den ‚Schäden eines langen Friedens‘ hat mir im Blick auf die Lage Europas und der heutigen Welt, wie sie aus dem letzten Weltkrieg hervorgegangen ist, oft zu denken gegeben.“

Natürlich läßt sich Casaroli nicht von der bellizistischen Idee versuchen, Frieden bedeute Verweichlichung. Dies schon darum nicht, weil Demokratie und Konsumismus für ihn nicht zusammenpassen. Darum muß gerade in der Demokratie der Kampf für Gerechtigkeit und Menschlichkeit ernst genommen werden, soll sie ihre friedensschaffende Kraft zur Geltung bringen und soll Juvenal nicht doch noch posthume Bestätigung finden:

„Doch so unrecht hatte Juvenal wirklich nicht, und das gilt auch für die gegenwärtige Lage. Wenn aus einem Krieg nichts Aufbauendes entsteht, das den höchsten und auch den ein bißchen kämpferischen Bestrebungen des Menschen, insbesondere des jungen entspricht, dann könnte sich der Friede allzuleicht zu einer lässigen Konsumistik entwickeln ... Letztendlich kann er leider wieder Gründe oder Vorwände finden, neue Kriege anzuzetteln, die dann zum Selbstmord durch die atomaren Waffen oder die gar noch gefährlicheren und grausameren chemischen Waffen führen. Von daher die Notwendigkeit, jedem Krieg vornehmlich durch die Beseitigung von Ungerechtigkeiten, die ihn provozieren könnten, mit einer gerechten internationalen Ordnung vorzubeugen.“

Das nun vom Atlantik bis zum Ural freie Europa steht nicht am Ende des Friedensprozesses, eher am Anfang. Es muß die Chancen nutzen. Den Westen fordert Casaroli darum zu wirksamer Wirtschaftshilfe für den Osten auf. Diese Hilfe geht für ihn jedoch weit über ökonomische Interessen und deren Befriedigung hinaus: Es geht um die Entdeckung bester europäischer Kultur wie um die Abwendung neuer Gefahren, die Casaroli nicht zuletzt im neuen Nationalismus sieht:

„In der geistigen, kulturellen und — natürlich in weitem Sinn — politischen Einheit eines Kontinents ... liegt zweifellos die eigentliche, die große Herausforderung Europas. das sich neuerdings wieder vor aufkommenden Nationalismen schützen muß. Mit dieser Einheit können wir gemeinsam der Gefahr begegnen, daß die europäische und westliche Seele erlischt. Sie ist den anderen geistigen und kultu-

rellen Traditionen der Menschheit nicht feindlich gesinnt, ist ihnen vielmehr verbunden. Doch müssen wir dafür sorgen, daß Europa nicht vor sich hinvegetiert und sich wirklich ein „Friede, der schlechter als der Krieg ist“ entwickelt.“

Es kann kaum verwundern, daß die römische Friedenslehre nun unter Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano, der ja auch der Mannschaft Casarolis entstammt, diesen Grundzügen folgt, die von Kardinal Casaroli in größerer Deutlichkeit, als sie ihm sein Amt zuvor erlaubt hatte, gezeichnet wurden: Krieg zerstört alles, gewaltfreie Konfliktlösung durch Dialog und Kompromiß sind stets möglich, nur muß der Wille der Völker hinreichend zur Geltung gebracht und nicht durch die Machtinteressen unkontrollierter politischer Kartelle verfremdet werden. Casaroli selbst hat diese drei Grundthesen immer schon — wenn auch gegen Widerstände im Vatikan — vertreten. Nun, nach der „Wende“ drängen sie sich deutlicher als zuvor als politische Leitlinien realistischer Friedenspolitik auf.

3.2 Der Stellenwert der Gewaltlosigkeit

Daß auch schwierige Konflikte gewaltlos lösbar sind, ist für den HI. Stuhl nicht nur Hoffnung und Wunsch, sondern auch konkrete Erfahrung.

3.2.1 Vatikanische Diplomatie im Beagle-Konflikt

1978 brachte der Konflikt um drei kleine, aber strategisch wichtige Inseln im Beagle-Kanal Chile und Argentinien an den Rand eines Krieges. Der Vatikan vermittelte über Jahre. Am 29. November 1984 wird in Rom das „Abkommen über die Grenzregelung am Beaglekanal“ von den Außenministern beider Länder unterzeichnet. Die Streitparteien verpflichten sich, ihre Konflikte ausschließlich mit friedlichen Mitteln zu lösen.

Schon Weihnachten 1978 hatte der Papst den italienischen Kurienkardinal Antonio Samore nach Südamerika gesandt, um in seinem Namen zu vermitteln. Dieser tat es offensichtlich erfolgreich, und so konnte Johannes Paul II. 1984 die Vertreter der beiden Staaten in den Vatikan einladen.

In der Ansprache, mit der Kardinal Casaroli die Sitzung eröffnete, wird deutlich, wie viel die öffentliche Meinungsbildung auf beiden Seiten in den betreffenden Ländern zum Erfolg beigetragen hat.

„Der Heilige Vater hatte den Eindruck, daß im Verlauf der nicht leichten Verhandlungen insbesondere seit dem 23. April 1982 und mehr noch während der letzten Monate eine bemerkenswerte Annäherung in der Haltung der beiden Länder hinsichtlich des Vorschlags erzielt werden konnte, den er ihnen am 12. Dezember 1980 vorgelegt hatte. Diese Annäherung wurde von hochgestellten Persönlichkei-

ten der beiden Länder im Lauf der kürzlich abgehaltenen Besprechungen direkt gefördert. Der Heilige Vater ist daher der Meinung, daß der Augenblick gekommen ist, in die Endphase der Verhandlungen einzutreten ..."

Dieser öffentliche Druck hatte sich bereits bei der Ankunft von Kardinal Samore in Buenos Aires gezeigt: 2000 mehrheitlich jugendliche Demonstranten hatten sich vor der Nuntiatur versammelt und zwei in den päpstlichen Verlautbarungen immer wieder enthaltene Sätze skandiert:

„Der Friede ist möglich!" und „Nein zum Krieg, Ja zum Frieden!"

Die Verhandlungen dauerten lange. Keineswegs waren die Regierungen bereit, dem Vermittlungsvorschlag des Papstes schon darum zuzustimmen, weil die Mehrheit ihrer Bürger katholisch war. Das ergibt sich bereits daraus, daß der päpstliche Vorschlag, 1980 vorgelegt, erst 1984 zum Erfolg führte. Der Vatikan hatte diplomatisches Geschick zu beweisen. Darum kann man jenen Punkt verstehen, den Casaroli zum Schluß und wohl auch zum Höhepunkt seiner Rede machte:

„Es liegt jedoch noch ein anderer Aspekt vor, auf dem ich mehr als einmal in privaten Gesprächen bestanden habe, und dessen Wert über die beiden Nationen hinausreicht: ich möchte ihn den ‚beispielgebenden Aspekt‘ nennen, handelt es sich doch tatsächlich darum, der internationalen Gemeinschaft ein Beispiel dafür zu geben, wie es — mit gutem und festem Willen und mit weitem Blick auf die nationalen Interessen und auf die berechtigten Interessen des anderen oder der anderen Partner — möglich ist, auch für die kompliziertesten und schwierigsten Probleme gemeinsam ehrenvolle und positive Lösungen zu finden. Auf diese Weise wird jenes Prinzip der friedlichen Beilegung von Kontroversen oder Konflikten zwischen den Staaten praktisch verwirklicht, das eine der Grundlagen des internationalen modernen Rechtes darstellt; dieses wird theoretisch von allen anerkannt, seine praktische Anwendung ist jedoch oft enttäuschend.“

So kontrastiert die Einsicht, daß gewaltfreie Lösungen internationaler Konflikte anzustreben und auch möglich sind, mit der Praxis, die diplomatische Konfliktbeilegung allzu schnell für gescheitert erklärt.

Auf diesem Hintergrund will die starke Akzentuierung der Gewaltlosigkeit in den neueren römischen Texten mehr als ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Friedens sein. Sie wird zu einem kritischen Korrektiv realer Politik, die ihre Friedenschancen nicht ausreizt.

3.22 Gewaltlosigkeit — mehr als eine „Option“

Gewalt und Vernunft schließen sich aus. Bei der Ehrenpromotion in Krakau erinnert Kardinal Casaroli an die Vernunftlosigkeit der Gewalt:

„Für das polnische Volk möchte ich den Wunsch erneuern, den ich im April 1967, als ich zusammen mit dem damaligen Erzbischof Karol Wojtyła diese alte Jagiellonen-Universität besuchte, in ihr Gästebuch schrieb: Nincat rationis vis sine ratione vim! (Möge die Kraft der Vernunft über die vernunftlose Gewalt siegen).“ (29)

Nach dem Beginn der militärischen Maßnahmen gegen Saddam Hussein im Januar 1991 unterstreicht der Papst vor seinen Mitarbeitern, daß Gewalt die anstehenden Probleme nicht löst:

„In diesen Stunden großer Gefahr möchte ich mit Nachdruck wiederholen, daß der Krieg kein angemessenes Mittel sein kann, die zwischen den Nationen bestehenden Probleme voll zu lösen. Er war es nie und wird es nie sein!“ (30)

Nun wird niemand behaupten, militärische Gewalt vermöge internationale Probleme „voll“ zu lösen. Doch wird der Gewalt auch jede positive Funktion auf dem politischen Weg zum Frieden abgesprochen:

„Nichts kann man durch den Krieg, die Gewalt gewinnen; alles kann man mit dem Frieden gewinnen ...“ (31)

„Ich wiederhole die jüngste Mahnung der afrikanischen Kardinäle: ‚In keinem Teil der Welt haben Gewalt und Krieg zur Lösung der Probleme des Lebens der einzelnen und der Gemeinschaft geführt.‘“ (32)

Gewiß muß man hierbei bedenken, in welchen Konflikt der Papst hineinsprach. Es war die prekäre Lage in Angola und Ruanda. Dort ging es nicht um die rechte Handhabung eines staatlichen Gewaltmonopols, sondern um gesellschaftliche Gewalt zur Übernahme der Staatsgewalt. Zugleich wird man zur Kenntnis nehmen, daß es sich um die Einleitung des Angelus handelt, die in der Regel nicht von den einschlägigen vatikanischen Dikasterien verfaßt wird. Doch daß die generelle Absage an Gewalt nicht von diesen beiden Faktoren allein abhing, ergibt sich auch aus anderen Dokumenten mit höherer Einschlägigkeit und universellerer Blickrichtung.

In der Botschaft zum Weltfriedenstag 1993 richtet sich der Papst an die ganze Welt und bezogen auf alle Konfliktlagen: „Nach den vielen nutzlosen Gemetzeln und Verheerungen ist es wohl von grundlegender Bedeutung, ein für allemal zu erkennen, daß der Krieg niemals dem Wohl der menschlichen Gemeinschaft dient, daß Gewalt zerstört und niemals aufbaut, daß die von ihr verursachten Wunden lange bluten und daß schließlich durch die Konflikte die bereits triste Lage der Armen noch verschlimmert und neue Armutsformen genährt werden.“ (10.26)

Der Papst setzt sich auch mit dem Gegenargument auseinander, das ja auch in der Tradition vom gerechten Krieg eine bedeutende Rolle spielt, Gewaltlosigkeit belasse die Opfer und die Unterdrückten in ihrem Elend und ließe vorliegende Befreiungsmöglichkeiten ungenutzt.

Zunächst schärft Johannes Paul II. eine offensichtlich bedingungslose Gewaltlosigkeit ein: „Vor allem müßt ihr, wenn Friede in euren Herzen herrschen soll, auf alle Formen von Gewalt und Haß verzichten. Gewalt zeugt nur weitere Gewalt. Haß verschließt uns für andere, indem er Kommunikation und Versöhnung unmöglich macht. Der Zunahme der Gewalt in der Welt kann nicht dadurch Einhalt geboten werden, daß man mit mehr des gleichen antwortet. Aber sie kann durch die Antwort der Liebe entwaffnet werden, nicht einer sentimentalischen Liebe, die nichts weiter ist als Gefühl, sondern einer Liebe, die in Gott verwurzelt ist, einer Liebe, wie der Liebe Christi, einer Liebe, die gewaltlos bleibt.“ (33)

Dann entkräftigt er den oben angedeuteten Einwand: „Einige Leute mögen euch sagen, daß die Wahl der Gewaltlosigkeit letzten Endes eine passive Annahme ungerechter Zustände ist. Sie mögen behaupten, daß es feige ist, gegen das, was falsch ist, keine Gewalt anzuwenden oder zu verweigern, die Unterdrückten mit Gewalt zu verteidigen. Aber nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Nichts an der Gewaltlosigkeit ist passiv, wenn sie aus Liebe gewählt wird. Sie hat nichts mit Gleichgültigkeit zu tun. Es hat alles mit dem aktiven Bemühen zu tun, sich nicht vom Bösen besiegen zu lassen, sondern das Böse durch das Gute zu besiegen (vgl. Röm 12,21), wie uns der hl. Paulus drängt.“

Hier wird jedenfalls jene Bresche geschlossen, die Paul VI. in *Populorum progressio* für erlaubte revolutionäre Gewalt geöffnet hatte. Doch keineswegs betrifft das Gesagte nur innerstaatliche, revolutionäre Gewalt.

Mit dieser Position sieht sich der gegenwärtige Papst in der Tradition von Benedikt XV. und Pius XII. und deren Verurteilungen der beiden Weltkriege:

„Ich selbst bin nicht von dieser Linie abgewichen, als ich am 20. Januar 1991 angesichts des Golfkrieges sagte: ‚Die tragische Wirklichkeit dieser Tage zeigt noch deutlicher, daß mit Waffen die Probleme nicht gelöst, sondern neue und größere Spannungen zwischen den Völkern geschaffen werden.‘ Dies ist eine Feststellung, die im Laufe der Jahre immer neue und ausgiebigere Bestätigung erhält.“ (34)

Was nun die Macht der Gewaltlosigkeit auf internationaler Ebene angeht, wird der friedliche Wandel im Ostblock zum Vorbild für die Möglichkeit effektiver politischer Veränderung.

— Die „Wende“ durchkreuzte die üblichen Erwartungen im Ost-West-Konflikt. Dies geschah dennoch nicht unbegründeterweise: Selbst der zum Klassenkampf Bereite konnte dem Menschlichkeitsappell auf Dauer nicht widerstehen:

„Es muß ausdrücklich betont werden, daß der Zusammenbruch der Machtblöcke überall durch einen gewaltlosen Kampf erreicht wurde, der nur von den Waffen der Wahrheit und der Gerechtigkeit Gebrauch machte. Der Marxismus war der Meinung, daß es erst nach Radikalisierung der sozialen Gegensätze möglich wäre, durch eine gewaltsame Auseinandersetzung zu einer Lösung zu gelangen. Die Kämpfe hingegen, die zum Zusammenbruch des Marxismus führten, bemühten sich mit Zähigkeit, alle Wege der Verhandlung, des Dialogs und des Zeugnisses

der Wahrheit zu gehen. Man appellierte an das Gewissen des Gegners und man war bemüht, in ihm das Bewußtsein der gemeinsamen Menschenwürde zu wecken." (18.8, Nr.23)

Der gewaltlose Kampf für Gerechtigkeit, der Verzicht auf Klassenkampf im Inneren wie auf Krieg in der internationalen Politik erweisen sich von daher als wegweisend für praktische Politik:

„Man konnte den Eindruck haben, daß die aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangene und vom Abkommen von Jalta festgelegte Ordnung Europas nur durch einen neuerlichen Krieg erschüttert werden könnte. Statt dessen ist sie von dem gewaltlosen Engagement von Menschen überwunden worden, die sich stets geweigert hatten, der Macht der Gewalt zu weichen, und Schritt für Schritt wirksame Mittel zu finden wußten, um von der Wahrheit Zeugnis abzulegen. Das hat den Gegner entwaffnet. Denn die Gewalt muß sich immer mit der Lüge rechtfertigen. Sie gibt vor, auch wenn der Anschein trügt, die Verteidigung eines Rechts oder die Abwehr einer Bedrohung im Auge zu haben. Mögen die Menschen lernen, gewaltlos für die Gerechtigkeit zu kämpfen, in den internen Auseinandersetzungen auf den Klassenkampf zu verzichten und in internationalen Konflikten auf den Krieg.“

Die „Wende“ wird insofern zur Warnung an wertfreie Politik, speziell an den „politischen Realismus“:

„Die Ereignisse des Jahres 1989 bieten ein Beispiel für den Erfolg des Verhandlungswillens und des evangelischen Geistes gegenüber einem Gegner, der entschlossen war, sich nicht von sittlichen Normen eingrenzen zu lassen. Sie sind eine Warnung für alle, die im Namen des politischen Realismus Recht und Moral aus der Politik verbannen wollen.“ (18.8, Nr.23)

Das Leiden an Unrechtssystemen wird dabei keineswegs ignoriert. Es erfährt theologisch, von der erlösenden Kraft des Kreuzes her seine Deutung und löst dann auch das ethisch schwierige Problem, daß man sich konsequent der Gewalt begibt, auch wenn diese auf einen ersten Blick das Böse schiene bekämpfen zu können:

„Indem der Mensch sein Leiden für die Wahrheit und die Freiheit dem Leiden Christi am Kreuz hinzufügt, vermag er das Wunder des Friedens zu vollbringen und ist imstande, den schmalen Pfad zu erkennen zwischen der Feigheit, die dem Bösen weicht, und der Gewalt, die sich zwar einbildet, das Böse zu bekämpfen, es aber in Wirklichkeit verschlimmert.“

Die Kette von Gewalt und Gegengewalt perpetuiert sich ebenso wie die Erzeugung von Haß. Dies steht einer konstruktiven Politik des Friedens entgegen:

— Dies zeigt sich in aller Deutlichkeit im Nord-Irland-Konflikt.

Vor dem Diplomatischen Korps erinnert der Papst: „Seit Jahren verhindert die dauernde Gewaltanwendung alle Versuche zu einer politischen Lösung.“ (35)

Und nach einem Attentat der IRA, dem 7 Menschen zum Opfer fielen, schreibt der irische Primas Kardinal Daly der IRA ins Stammbuch, wie sehr sie einem Friedensprozeß entgegenwirkt, sie habe „sich selbst und die Sache, für die sie eintritt, mit Unehre beschmutzt“. (36)

Dasselbe gilt, folgt man dem in friedensethischen Fragen einschlägigen Erzbischof Donato Squicciarini, für den Krieg in Bosnien-Herzegowina, der ganz im Stil eines Erasmus die dortige Lage beschreibt:

„Es ist schwierig, das Ende einer solchen Situation abzusehen, da Gewalt wiederum Gewalt hervorruft, weshalb die Taube des Friedens oft keinen Platz finden kann.“ (37)

Mit Blick auf die brodelnden sowohl innen- wie außenpolitischen Konflikte in Mittelamerika müssen die Fernwirkungen von Gewalt bedacht werden, die allesamt einem echten Friedensprozeß entgegenwirken:

„In diesem Zusammenhang möchte ich den dringenden Aufruf zu einer friedlichen Lösung der Gegensätze erheben. Entschlossen muß die Möglichkeit eines bewaffneten Eingreifens abgelehnt werden. Ein besiegt und gedemütigt Bruderland ist in gewissem Maß ein realer und unmittelbarer Schaden auch für den Sieger. Mit noch mehr Grund ist bewaffnete Gewalt innerhalb einer nationalen Gemeinschaft entschieden abzulehnen. Wenn jemand zu den Waffen greift, so tut er das, weil er sich seiner Würde beraubt und in seinen bürgerlichen Rechten beeinträchtigt sieht, und er bedroht dann mit Guerillataktik nicht nur das Leben von Personen und die Grundsätze des friedlichen Zusammenlebens, sondern er trägt auch zum Weiterbestehen von Haß und Rachegefühlen über Generationen hinweg bei.“ (38)

— Und ähnlich Kardinal Casaroli sieht auch der Papst im Rückblick auf den Zweiten Weltkrieg eher die Negativfolgen:

„Die vom Zweiten Weltkrieg verursachten Spaltungen weisen uns darauf hin, daß die Gewalt im Dienst des ‚Machtwillens‘ ein ungeeignetes Instrument für die Herstellung der wahren Gerechtigkeit ist. Sie setzt vielmehr einen unheilvollen Prozeß in Gang von unvorhersehbaren Folgen ...“ (34)

In einer sowohl ethisch wie auch politisch bedeutsamen Frage bezieht die Enzyklika „Evangelium vitae“ Stellung. Es geht um das Diskriminationsprinzip, das sowohl in den Kriegen der 90er Jahre in unmenschlichster Form mißachtet wie auch in der ethischen Debatte von mancher Seite in seiner Geltung relativiert wurde. Die direkt gewollte Tötung „Unschuldiger“ wird in aller Form verworfen:

„Wenn auf die Achtung jeden Lebens, sogar des Schuldigen und des ungerechten Angreifers, so große Aufmerksamkeit verwendet wird, hat das Gebot ‚du sollst nicht töten‘ absoluten Wert, wenn es sich auf den unschuldigen Menschen bezieht ... Die absolute Unantastbarkeit des unschuldigen Menschenlebens ist in der Tat eine in der Heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt, in der Tradition der Kirche

ständig aufrechterhaltene und von ihrem Lehramt einmütig vorgetragene sittliche Wahrheit. Diese Einmütigkeit ist sichtbare Frucht jenes vom Heiligen Geist geweckten und getragenen ‚übernatürlichen Glaubenssinnes‘, der das Gottesvolk vor Irrtum bewahrt, wenn es ‚seine allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert‘. (FN 49: II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*,12) ... Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche. daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist. Diese Lehre, die auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet (vgl. Röm 2,14-15). ist von der Heiligen Schrift neu bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt. (FN 51: Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. 27) Die willentliche Entscheidung. einen unschuldigen Menschen seines Lebens zu berauben, ist vom moralischen Standpunkt her immer schändlich und kann niemals, weder als Ziel noch als Mittel zu einem guten Zweck, gestattet werden ... Im Hinblick auf die sittliche Norm. die die direkte Tötung eines unschuldigen Menschen verbietet, gibt es für niemanden Privilegien oder Ausnahmen. Ob einer der Herr der Welt oder der Letzte ... ist, macht keinen Unterschied: Vor den sittlichen Ansprüchen sind wir alle absolut gleich'. (FN 53: Johannes Paul II.. Enzyklika *Veritatis splendor*, 6. August 1993. Nr.96 ...)“ (18.6, Nr.57)

In der Forderung nach Gewaltlosigkeit weiß sich der Heilige Stuhl auch im Konsens mit den Weltreligionen. Kardinal Arinze als Präsident des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog bringt dies zum Ausdruck:

So gegenüber den Vertretern des Hinduismus: „Heute möchte ich an eurer Freude teilhaben und über einige Lehren des Hinduismus nachdenken, die wir auch im christlichen Evangelium wiederfinden. Ich denke da vor allem an jene. die sich mit ahimsa (Gewaltlosigkeit), lokasamgraha (allumfassende Brüderlichkeit) und vasudhaive kutumbakam (die menschliche Familie) befassen.“ (39)

Auch in einer Grußbotschaft zum Vesakh-Fest am 15. Februar, dem Geburtstag von Gautama Buddha, zeigt sich die gemeinsame Ablehnung von Gewalt und Haß: „Unter den vielen Quellen der buddhistischen Schriften erinnere ich an die folgenden: ‚Sei tolerant ... keiner möchte vom anderen betrogen werden, keiner wünscht, jemals vom anderen verachtet zu werden, keiner möchte sich durch den anderen ein Übel auferlegen lassen ...‘ (Suttanopata, 144, 148 und 150). An einer anderen Stelle wird gesagt: ‚Haß wird in der Welt niemals durch Haß überwunden; durch Liebe allein wird Haß überwunden, und das ist ein ewiges Gesetz‘ (Dhammapada. 5).“ (40)

Auf dem Hintergrund all dessen wird das Lob deutlich, das Johannes Paul II. der Pax-Christi-Bewegung zum 50. Jahrestag ihrer Gründung entgegenbringt. Es ist sozusagen die Zusammenfassung seiner Sicht im allgemeinen, dann auch gewichtiger Folgerungen wie der nach Abrüstung:

„Vor euch möchte ich nochmals an die Aufrufe erinnern, die meine Vorgänger und ich zu wiederholten Malen über die moralischen Verflechtungen bei systemati-

schem oder allzu leichtem Rückgriff zu den Waffen und über die Notwendigkeit, auf dem Weg der Abrüstung voranzukommen, erlassen haben. Keine Form der Gewaltanwendung bringt eine Regelung der Konflikte zwischen Personen oder Nationen zustande, denn Gewalt bringt wiederum Gewalt hervor. Es ist angebracht, die Länder, die Waffen produzieren, an ihre moralische Verpflichtung zu erinnern, ganz besonders hinsichtlich ihres Tauschhandels mit den Entwicklungsländern ... In dieser Hinsicht ist der kürzlich in Übereinstimmung gefaßte Beschluß der Vereinten Nationen zur unbegrenzten Ausdehnung des Atomwaffen-Sperr•ertrags zu begrüßen mit dem Wunsch, daß alle Länder sich eine bessere und totale Durchführung dieses Vertrags angelegen sein lassen, die das Ziel hat, eine internationale, die Sicherheit aller garantierende Ordnung zu schaffen und die Abrüstung zu erreichen. Im übrigen ist es ausgezeichnet, daß die öffentliche Meinung dank von Bewegungen wie der euren hellhörig gemacht und ihr die notwendige Bildung vermittelt wird, um berechtigten Druck auf Autoritäten und Menschengruppen auszuüben, damit das schwache Gebäude des Friedens nicht aus bloßen Interessengründen in Gefahr gerät. Bewegungen wie die eure sind wertvoll. Sie machen die Menschen aufmerksam auf alle Gewalt, die die Harmonie zwischen Personen und innerhalb der Schöpfung zerbricht. Sie beteiligen sich an der Gewissensbildung, damit zwischen Menschen und Völkern die Gerechtigkeit und die Suche nach dem Gemeinwohl als Grundlage eines dauerhaften Friedens den Sieg davontragen." (4 I)

In dieser Ermunterung an Pax-Christi, in der bisherigen Arbeit fortzufahren, wird jedoch auch deutlich, daß es sich in der kirchlichen Lehre nicht um einen absoluten Pazifismus handelt. Der Papst warnt vor „allzu leichtem Rückgriff zu den Waffen" und davor, daß „das schwache Gebäude des Friedens nicht aus bloßen Interessengründen in Gefahr gerät". Im ersten Fall wird die Forderung der ultima ratio nicht erfüllt, im zweiten handelt es sich sogar um die Vertretung eigener Interessen via Gewalt. Insofern stellt sich an die neueren Dokumente erneut die Frage, ob denn Gewalt in jedem Fall verwerflich ist.

3.23 Erlaubte Gewalt

Gewalt deutet sich, wenn sie auch nur in etwa reflektiert eingesetzt wird, in aller Regel als Gegengewalt, als Reaktion auf nicht mehr tolerierbares Unrecht. Mag man es sich auch oft zu leicht machen und die eigene Gewalt vorschnell als gut begründete Gegengewalt ausweisen, die Unrechtstatbestände, die Gewalt verursachen, verdienen alle Aufmerksamkeit — nicht um die Gewalt anzuerkennen, sondern um ihr begegnen und zuvorkommen zu können. Jedenfalls wird man dieser Gegengewalt am effektivsten entgegenwirken, wenn man die Unrechtstatbestände wahrnimmt und korrigiert, gegen die sie sich richtet.

Gewalt ist nicht nur physische Gewalt. Sie entfaltet sich in vielen Formen:

„Gewalttätig ist, wer nicht die Schwächeren aufnimmt, und wer sich im eigenen Ich verschließt. Auch die Gleichgültigkeit ist eine subtile Form der Gewalt. Auch die Korruption ist Gewalt." (42)

Diese hintergründige Gewalt aufzudecken, ist eine der wichtigen, wenngleich nicht gefahrlosen Aufgaben etwa des Journalisten:

„Ich möchte hoffen, daß Sie als junge, von Idealismus erfüllte Journalisten nicht nur das Faktum Gewalt — eine Tragödie, über die wir berichten müssen, sondern auch die Opfer und die Ursachen der Gewalt bekannt machen werden. Wäre es nicht auch interessant, der Frage nachzugehen, woher all die Waffen kommen, wer sich auf Kosten von menschlichem Elend und Zerstörung bereichert? Wenn die Journalisten auf die Ursachen der Gewalt zu sprechen kommen, gehört es zu ihrer Verantwortung, Korruption, Verweigerung von Menschenrechten, wirtschaftliche und politische Unterdrückung und Ungerechtigkeit aufzudecken — eine Berufung, die Sie teuer zu stehen kommen kann, weil Sie ja ... denen auf den Leib rücken werden, die es sich gut gehen lassen, was oft ein gefährliches und undankbares Unterfangen ist.“ (43)

Dieser Aspekt wird darum ganz an den Anfang gerückt, da er für die Staaten wie für die Staatengemeinschaft die dringende Frage aufwirft, zu welcher Gegengewalt sie das Recht haben, wenn sie zuvor den Ursachen der Gewalt nicht nach Kräften begegnet sind.

Dennoch geschieht es leider immer noch, daß weder faire Verhandlungen noch politischer Druck der Völkergemeinschaft Machthaber von einer militärischen Aggression abzuhalten vermögen. Dann gilt mit der ganzen Tradition das „Recht auf Verteidigung“. Der Frage, wie Tötungsverbot und Verteidigungsrecht ethisch und theologisch miteinander vereinbar sind, widmet sich der Papst ausführlich:

„Das Töten eines Menschen, in dem das Bild Gottes gegenwärtig ist, ist eine besonders schwere Sünde ... Doch angesichts der vielfältigen und oft dramatischen Begebenheiten, die das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft bereithält, haben die Gläubigen seit eh und je darüber nachgedacht und versucht, zu einer vollständigeren und tieferen Einsicht dessen zu gelangen, was das Gebot Gottes verbietet und vorschreibt. Es gibt nämlich Situationen, in denen die vom Gesetz Gottes festgelegten Werte in Form eines wirklichen Widerspruchs erscheinen. Das kann zum Beispiel bei der Notwehr der Fall sein, in der das Recht, das eigene Leben zu schützen, und die Pflicht, das Leben des anderen nicht zu verletzen, sich nur schwer miteinander in Einklang bringen lassen. Zweifellos begründen der innere Wert des Lebens und die Verpflichtung, sich selbst nicht weniger Liebe entgegenzubringen als den anderen, ein wirkliches Recht auf Selbstverteidigung. Selbst das vom Alten Testament verkündete und von Jesus bekräftigte anspruchsvolle Gebot der Liebe zu den anderen setzt die Eigenliebe als Vergleichsbegriff voraus: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ (Mk 12,31). Auf das Recht sich zu verteidigen könnte demnach niemand aus mangelnder Liebe zum Leben oder zu sich selbst, sondern nur kraft einer heroischen Liebe verzichten, die die Eigenliebe vertieft und gemäß dem Geist der Seligpreisungen des Evangeliums (vgl. Mt 5,38-48) in die aufopfernde Radikalität verwandelt, deren erhabenstes Beispiel der Herr Jesus selbst ist. Andererseits ‚kann die Notwehr für den, der für das Leben anderer oder für das Wohl seiner Familie oder des Gemeinwesens verantwortlich ist, nicht nur ein Recht, sondern eine schwerwiegende Verpflichtung

sein'. (FN 44: Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr.2263-2269; vgl. auch Katechismus des Konzils von Trient 111, Par.327-332) Es geschieht leider, daß die Notwendigkeit, den Angreifer unschädlich zu machen, mitunter seine Tötung mit sich bringt. In diesem Fall wird der tödliche Ausgang dem Angreifer zur Last gelegt, der sich ihm durch seine Tat ausgesetzt hat, auch für den Fall, daß er aus Mangel an Vernunftgebrauch moralisch nicht verantwortlich wäre. (FN 45: Vgl. 111. Thomas von Aquin, Summa Theologiae. 11-11, q.64, a.7; **HI.** Alfons von Liguori, Theologia moralis, 1.111, tr.4, c. I , dub.3)" (18.6, Nr.55)

Das Verteidigungsrecht gilt jedoch nicht absolut. Schon in GS ist die Rede von einer „sittlich erlaubten Verteidigung" - folglich ist nicht jede Verteidigung immer schon sittlich gerechtfertigt.

Das Verteidigungsrecht unterliegt den klassischen, oben bereits ausgeführten Grenzen der Diskrimination wie der Proportionalität. Das Verteidigungsrecht ist sodann nicht immer schon identisch mit dem Recht auf militärische Maßnahmen. Es setzt bei militärischen Eingriffen voraus, daß alle gewaltlosen Strategien sich als erfolglos erweisen. Nur so wird die Ausübung des Verteidigungsrechts dem ultima-ratio-Kriterium gerecht. Es können darüber hinaus Zweifel aufkommen, ob das Motiv der Selbstverteidigung bestimmend bleibt oder ob nicht, sei es erst im Vollzug der Verteidigung oder bereits von Anfang an, andere Motive in den Vordergrund rücken.

So konnte sich der Iran durchaus auf das Verteidigungsrecht gegen den irakischen Angriffskrieg berufen. Dennoch problematisiert der Papst vor Diplomaten diesen Krieg, sowohl was die Motive wie was den Verlauf angeht: „Einige der betreffenden Völker können sich auf die Gründe berufen, die sie haben, um mit den Waffen auf Angriffe zu antworten, und sie greifen dabei zurück auf die moralisch annehmbare Unterscheidung zwischen legitimer Verteidigung und nicht zu rechtfertigendem Angriff. Aber die Beweggründe sind oft sehr verwickelt und, wie dem auch sei, schließlich kommt es so weit, daß der Kampf ins Maßlose gesteigert wird und sich als ungerecht, weil für die verschiedenen Parteien mörderisch und zum Zusammenbruch führend erweist. Wir alle denken an den Konflikt zwischen dem Irak und dem Iran ..." (44)

Deutlich wird auch, auf welchem ethischen Fundament das Verteidigungsrecht aufruht und wer sein Träger ist: Verteidigung ist nationale Sache der jeweiligen Armee, fällt aber zugleich in den Zuständigkeitsbereich der UN:

„Der Friede muß auch verteidigt werden, denn in der christlichen Sicht findet das Leben seine letzte Rechtfertigung im Liebesgebot des Evangeliums. Aus Liebe zum Nächsten, zu den eigenen Angehörigen, den Schwächsten und Wehrlosesten ebenso wie zu den geistigen Traditionen und Werten eines Volkes muß man es auf sich nehmen, sich zu opfern, zu kämpfen und - wenn notwendig - auch das eigene Leben hinzugeben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zur Überwindung der Ge-

fahren möglicher Umwälzungen aufgrund nationaler Egoismen oder der von Gruppen, wie die Geschichte weitreichend lehrt, den Wunsch nach einer Weltautorität verfochten, die auf der Zustimmung der Völker gründet und mit den wirksamen Mitteln ausgestattet ist, um die Respektierung der Gerechtigkeit und Wahrheit zu gewährleisten. In diesem idealen und doch realistischen Ausblick ist es klar erforderlich, daß die nationalen Streitkräfte in einen Stützpunkt der internationalen Solidarität umgewandelt werden, die die Kirche herbeisehnt.' (45)

Nun spricht der Papst gerade auch vor Soldaten in aller Regel fast ausschließlich von der Landesverteidigung und von deren Bedeutung für das Gemeinwohl ihres Staates:

— Damit begründet er vor jungen Soldaten, daß die Berufung zum Christen und zum Soldaten sich nicht ausschließt:

„Gewiß besteht keine grundlegende Schwierigkeit — ist es nicht unmöglich —, die christliche Berufung und die Berufung zum Militärdienst miteinander in Einklang zu bringen. Wenn man sein Wesen positiv betrachtet, dann ist der Militärdienst in sich eine sehr ehrenvolle, sehr schöne, sehr edle Sache. Der eigentliche Kern der Berufung zum Soldaten ist nichts anderes als die Verteidigung des Guten, der Wahrheit und vor allem jener, die zu Unrecht angegriffen werden. Und hier finden wir das Prinzip, das erklärt, in welcher Lage der Krieg gerechtfertigt werden kann: wenn er Verteidigung des angegriffenen Vaterlandes ist, Verteidigung derjenigen, die verfolgt werden, die unschuldig sind: eine Verteidigung auch, die ein Risiko für das eigene Leben bedeutet.“ (46)

Auch vor österreichischen Offiziersanwärtern steht der Dienst an den stets gefährdeten Werten des Vaterlandes im Vordergrund: „Dabei ist euch bewußt, daß der Friede unter den Völkern ein so hohes Gut ist, den es mit allen menschenmöglichen Kräften zu wahren und zu fördern gilt. So ist auch eure erstrangige Verantwortlichkeit der Einsatz für den Frieden. Denn so habe ich in einer Ansprache an die Rekruten der Alpinen Militärschule in Aosta im Jahre 1986 gesagt, die moralische Grundlage des Militärstandes liegt in der Forderung, die geistigen und materiellen Güter der nationalen Gemeinschaft, des Vaterlandes zu verteidigen'. Wie uns allzu oft schmerzlich vor Augen geführt wird, ist dauerhafter Friede stets gefährdet und übersteigt die Kräfte des menschlich Machbaren.“ (47)

Die Aufgabe der italienischen Marine verbleibt in ausschließlich nationalem Rahmen: „Die Kriegsmarine erfüllt die Aufgabe, die Sicherheit und Verteidigung der nationalen Gemeinschaft und ihres Landes zu sichern, wie es Recht und Pflicht eines jeden Staates ist.“ (48)

Eine weltweite Sicherheitsperspektive ergibt sich nicht aus einem eigenen supranationalen System, vielmehr aus dem Zusammenspiel erfolgreicher nationaler Sicherheitsbemühungen: „Man darf nicht vergessen, daß der Dienst der Streitkräfte durch die Gewährleistung der Sicherheit des Vaterlandes seinen Teil dazu beigetragen hat, jene neuen Aussichten auf Frieden und internationalen Dialog zu öffnen, die wir heute mit großer Hoffnung zur Kenntnis nehmen.“ (49)

- Häufig kommt der Papst dabei auf den Freiheitskampf seiner Landsleute zurück, der ja im Rahmen nationaler Landesverteidigung geschah:

Er erinnert an den Kampf polnischer Partisanen während des Zweiten Weltkriegs und lobt deren Opferbereitschaft, in der sich zugleich die Vereinbarkeit von Christ- und Soldatsein erweist: in der Geschichte meines Heimatlandes gab es immer viele heldenhafte Soldaten. auch Partisanen während des letzten Krieges. die um den Preis ihres eigenen Lebens dem ungerechten Angriff auf ihr Vaterland nicht gewichen sind. Hier sieht man, wie die beiden Dinge miteinander vereint und aufeinander abgestimmt werden können: sie sind nicht ‚divergent‘, sondern ‚konvergent‘, kohärent. Gewiß, man muß betonen, daß es auch einer geistlichen Formung bedarf, um diese Kohärenz zwischen den beiden Berufungen zu schaffen, zu finden und zu entwickeln, zwischen der Berufung zum Soldaten und jener zum Christen." (46)

Auch bleibt der Kampf der Polen im Warschauer Aufstand nicht unerwähnt, wobei Johannes Paul II. von Zweifeln berichtet, ob damals zwischen Verlusten und erreichbaren Zielen eine vertretbare Proportion bestand. Doch diese Frage beläßt er unbeantwortet aus Hochachtung vor dem Opfer der Gefallenen und vor der Ehrenhaftigkeit ihrer Motive: "Man kann sagen, daß der Warschauer Aufstand der radikalste und blutigste aller polnischen Aufstände war. Er verlangte eine unglaublich hohe Zahl an Opfern; nicht nur die Hauptstadt wurde zerstört, sondern es waren auch Zehntausende von Opfern zu beklagen, besonders unter den jüngeren polnischen Generationen. Einige stellen die Frage, ob dies nötig, ja, ob dies in so hohem Maße nötig war. Man kann diese Frage nicht mit rein politischen oder militärischen Maßstäben beantworten. Man sollte vielmehr in Stille seinen Kopf neigen vor der Größe eines solchen Opfers, vor der Höhe des Preises, den jene Generation vor fünfzig Jahren für die Unabhängigkeit des Vaterlandes bezahlte. Es mag sein, daß sie diesen Preis zu freigebig bezahlten, aber jene Großzügigkeit war zugleich Großmut. Es verbarg sich in dieser eine Antwort auf das Zeichen, das Christus vor allem durch sein eigenes Beispiel geliefert hat, indem er sein Leben für seine Brüder hingab: ‚Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt‘ (Joh 15,13)." (50)

Überhaupt signalisiert der Papst der polnischen Bischofskonferenz zum 50. Jahrestag des Kriegsausbruchs einen gewissen Stolz auf die Tapferkeit der polnischen Soldaten gegen einen übermächtigen Gegner: "Entschlossen war darum der Wille, das Vaterland zu verteidigen, auch wenn das Kräfteverhältnis ungleich war. Bewunderungswürdig und für immer bedenkenswert ist dieser Einsatz ohnegleichen der ganzen Gesellschaft und besonders der jungen Generation der Polen zur Verteidigung des Vaterlandes und seiner grundlegenden Werte ... Im Verlauf des Krieges, der gleich als eine unverzichtbare Verteidigung Europas und seiner Zivilisation gegenüber der totalitären Vorherrschaft erschien, hat das polnische Volk seine Verpflichtungen als Verbündeter voll — man kann sogar sagen, im Übermaß — erfüllt, indem es für ‚unsere und eure Freiheit‘ den höchsten Preis gezahlt hat. Davon geben auch die erlittenen Verluste Zeugnis. Diese waren immens, vielleicht viel größer als die Verluste irgendeines anderen verbündeten Landes." (51)

- Am deutlichsten wird die Begrenzung des Soldatendienstes auf die Landesverteidigung in einem Interview, das der Papst der Tageszeitung „La Stampa“ gab.

Es wurde dort am 2.11.1993 abgedruckt und kurz danach in der deutschen Ausgabe des Osservatore Romano kommentarlos wiedergegeben:

Daß der Staat sich individuell und kollektiv, also mit seinen Verbündeten, verteidigen darf, steht außer Frage. Daß jedoch in der UN-Charta Art. 51 die nationale Verteidigung nurmehr subsidiär für die UN ausgeführt werden darf und dann zu ruhen hat, wenn der Sicherheitsrat eingreift, fehlt in dieser Argumentation, wenngleich diese Zuständigkeitsregelung durchaus in der kirchlichen Lehre etwa in der Forderung nach der bereits mehrfach erwähnten „Weltautorität“ (11.1, Nr.82) gut begründet ist.

Frage: Als Sie von ‚humanitären Eingreifen‘ auf dem Balkan sprachen, haben manche das so verstanden, als wären Sie für ein militärisches Eingreifen. Stimmt das?"

Antwort: _Nein, das stimmt nicht. Was ich sagen will, ist dies: Im Fall eines Angriffs soll man dem Angreifer die Möglichkeit nehmen, Schaden zu verursachen. Vielleicht ist der Unterschied nur fein, aber nach der traditionellen Lehre der Kirche ist nur der Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg. Jedes Volk muß das Recht besitzen, sich zu verteidigen ..." (52)

Die Begrenzung auf das nationale Verteidigungsrecht zeigt seine Konsequenzen auch in der unterschiedlichen Bewertung, die der Papst den Kriegen in Kuwait bzw. in Jugoslawien zukommen läßt: Das Mandat, das sich der Sicherheitsrat im Irak zuerkannte, sei es zum Schutz der Schiften oder der Kurden, sei es zur weiteren Kriegsprävention durch Kontrolle des irakischen Kriegsführungspotentials, wird vom Papst in die Kategorie eines Punitivkrieges eingeordnet:

Frage: _Aber kann man von einer Entwicklung im Denken des Papstes von Kuwait bis Jugoslawien sprechen?"

Antwort: „Ich habe immer an meiner Einstellung gegen den Krieg festgehalten, natürlich in den Grenzen des eben Gesagten, daß nämlich der Krieg gerecht wird, wenn er Verteidigungscharakter hat, denn, ich wiederhole es, ein jeder hat das Recht, sich zu verteidigen. Man kann daher nicht von einer Entwicklung der Haltung des Papstes in dem von Ihnen angedeuteten Sinn sprechen. Sehen Sie, zur Zeit des Golfkrieges stellte sich das Problem ein wenig anders. In seinem zweiten Abschnitt ist dieser, meiner Ansicht nach, nicht mehr so sehr ein Verteidigungskrieg gewesen, er hatte vielmehr Bestrafungscharakter.“

In dieselbe Richtung äußert sich der Papst auch in einem Gespräch, das er am 22. Juli 1995 mit Journalisten führte und das der deutsche Osservatore teils zitiert, teils paraphrasiert. Der Artikel zitiert den Papst:

„Der Verteidigungskrieg ist schlimm, aber wenn jemand angreift und das Recht auf Leben, das Recht auf Dasein mit Füßen tritt, gibt es das Recht auf Verteidigung.“ (53)

Die weitere Antwort des Papstes gibt der Artikel sinngemäß so wieder: „Wenn das ‚Recht auf Verteidigung‘ von den betroffenen Völkern nicht wahrgenommen wer-

den kann, hat die internationale Gemeinschaft gewissermaßen die Pflicht, zu versuchen — und hier kann man von ‚humanitärem Einschreiten‘ sprechen —, diesen Völkern die Hoffnung auf Leben wiederzugeben.“

Demnach läge das originäre Verteidigungsrecht inuner noch bei dem angegriffenen Volk, die organisierte Völkergemeinschaft hingegen dürfe erst helfend eingreifen, wenn der angegriffene Staat zu erfolversprechender Verteidigung nicht in der Lage wäre³².

— Diese Sicht verändert sich merklich, wenn der Papst sich zu profilierten Anlässen auf Vorlagen der einschlägigen Dikasterien zurückgreift:

Aufschlußreich ist bereits ein Gespräch zwischen Kardinalstaatssekretär Sodano und dem Papst, über das der Kardinal dem Osservatore im August 1992 berichtete. Eindeutig wird dabei die Zuständigkeit der supranationalen Organisationen anerkannt und die Entwaffnung mit allen der UN zur Verfügung stehenden Mitteln nicht als ein Mehr an Gewalt, vielmehr als deren Beendigung gewertet: „Die europäischen Staaten und die Vereinten Nationen haben die Pflicht und das Recht sich einzumischen, um jemanden zu entwaffnen, der töten will. Dies bedeutet nicht den Krieg anzuheizen, sondern ihn zu stoppen.“ So zitiert Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano aus seinem gut halbstündigen Gespräch mit dem Papst über die Lage in Bosnien-Herzegowina. Nach Ansicht des Kardinals ist es ‚eine Pflicht, die Hand des Angreifers aufzuhalten‘. Andernfalls werde man teils zum Komplizen. Sodano betonte, es sei eine ‚Unterlassungssünde zu schweigen und nicht alles Mögliche zu unternehmen — und zwar mit allen Mitteln, die die internationalen Organisationen in der Lage sind zur Verfügung zu stellen — um den Aggressor gegen ein wehrloses Volk aufzuhalten‘ ... Als erster Schritt für Verhandlungen sei es notwendig, Frieden zu schaffen, um dann die Zwistigkeiten zwischen den verschiedenen Gruppen ... beizulegen.“ (54)

Ähnlich deutlich sieht der Papst den Friedensdienst der Soldaten vor den Militärbischofen im Kontext der UN: „Die Aufmerksamkeit richtet sich an zweiter Stelle auf die militärische Tätigkeit, damit sie nicht mit einem angreiferischen Kriegsapparat gleichgesetzt, sondern als Streitmacht im ausschließlichen Dienst der Verteidigung von Sicherheit und Freiheit der Völker erkannt wird. Dies gilt zumal für die Fälle, in denen die Streitkräfte in internationaler Zusammenarbeit unter Führung der UNO zur Verteidigung der Menschenrechte eingreifen, wo immer diese verletzt werden, und humanitäre Hilfe in Gebieten ermöglichen, die von Hungersnot, Epidemien oder anderen Katastrophen befallen sind. Die Welt der Streitkräfte evangelisieren bedeutet in diesem Sinn, den Soldaten das Neue im Verständnis ihrer eigenen Rolle bewußt machen, so daß der Soldat in der öffentlichen Meinung auch als Friedensstifter dasteht. Der historische Zusammenhang, in dem wir nach dem Fall der Mauer von Berlin und der Überwindung des ‚kalten Krieges‘ leben.

³² In der UN-Charta (Art.51) hingegen ressortiert das Verteidigungsrecht beim UN-Sicherheitsrat und das „naturgegebene“ Verteidigungsrecht der Staaten gilt nur solange, „bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat“. Die Maßnahmen des Sicherheitsrates werden in Art.40 („Vorläufige Maßnahmen“), Art.41 („Friedliche Maßnahmen“) und Art.42 („Militärische Maßnahmen“) erläutert.

macht dieses Bild des Soldaten immer mehr aktuell. Zahlreich sind die humanitären und Friedensmissionen, welche die Vereinten Nationen in verschiedenen Ländern in allen Teilen der Welt tragen, je nach den spezifischen Erfordernissen der örtlichen Situation. Das Prinzip der Nichtgleichgültigkeit — oder, positiv ausgedrückt, des humanitären Eingreifens — angesichts der Dramen der Völker weist den Soldaten und dem Heer eine neue und wichtige Rolle zu, für die das Evangelium stärkere und entscheidendere Motive bieten kann als alle politischen und wirtschaftlichen Vernunftgründe." (56)

3.24 Das **Beispiel Golfkrieg**

Am 2.8.1990 überfiel der Irak Kuwait. Am gleichen Tag verurteilte der Sicherheitsrat die Invasion.

Im nachhinein erfuhr die zurückhaltende Stimme des Papstes Lob von hoher Warte:

Als ständiger Beobachter des Hl. Stuhls bei den UN berichtet Erzbischof Renato R. Martino: „Vor wenigen Wochen, am 23. November 1991, sagte der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Herr Javier Perez de Cuellar, in seiner Grußadresse an Johannes Paul II., der ihn in Privataudienz empfing, daß vor und nach dem Golfkrieg, als man den kollektiven Rückgriff auf Gewalt zur Abwehr des Angreifers fast vorbehaltlos angenommen hatte, der Papst derjenige gewesen sei, der die internationale Gemeinschaft darauf hinwies, daß zur Gerechtigkeit Milde hinzukommen muß, um nicht gerade die Ideale, denen man dienen möchte, ihres Sinnes zu berauben. Mir scheint, daß diese Formulierung die Haltung von Papst Johannes Paul II. und damit die des Hl. Stuhles zum Golfkrieg zusammenfaßt." (57)

Dem widerspricht keineswegs, daß die Mahnungen des Papstes gerade zum Golfkrieg in der Regel zuvor nicht hoch geschätzt wurden:

"Und so wurden die **Stellungnahmen des Hl. Stuhles** in der Mehrheit der Fälle ignoriert, heruntergespielt oder einfach als eine von zahlreichen Meinungen hingestellt. Eine Stimme des Friedens konnte sich nur schwer Gehör verschaffen:"

Ungleich wichtiger ist, warum der Papst seine Warnungen zum Golfkrieg öffentlich machte.

„Der Hl. Stuhl hat sich nicht auf die Verurteilung der unrechtmäßigen Besetzung eines souveränen Staates beschränkt und die dramatischen Ereignisse am Persischen Golf auch nicht nur mit Sorge verfolgt; er hat vielmehr weiter die Dringlichkeit betont, eine globale Lösung zu erreichen, zu der auch die Fragen des Libanon und Palästinas hinzugehören. Die Frage des Mittleren Ostens muß in ihrer Gesamtheit aufgegriffen werden. In seiner ersten Stellungnahme am 26. August 1990 hat Papst Johannes Paul II. die tatsächliche Verbindung — das berühmte ‚linkage‘, was so viele nicht zugeben wollten — zwischen den verschiedenen Problemen der Region anerkannt. Wiederholt hat der Papst betont, die Rechte des palästinensi-

schen Volkes, die Sicherheit des Staates Israel, die Souveränität des Libanon, die Förderung von Gerechtigkeit und Frieden in der Golfregion endlich seien lauter Probleme, die rasche politische Lösungen erfordern."

Hier kommt wieder zum Tragen, daß Detailkonflikte, selbst solche, bei denen die Öffentlichkeit mit Leidenschaft nach der militärischen Lösung verlangt, nicht aus dem Gesamtfriedensprozeß herausgelöst werden sollten. Es war vorauszusehen, daß dem Golfkrieg eine außerordentliche und längst überfällige Anstrengung zur Regelung des vielfältigen Konfliktpotentials des gesamten Nahen Ostens folgen mußte. Und sowohl der Irak wie auch Parteigängern von Saddam Hussein, freiwilligen wie Arafat und halb gezwungenen wie dem jordanischen König, würde in diesem Befriedungsprozeß der ganzen Region eine gewichtige Rolle zufallen. Und dabei stellte sich die Frage, ob auf Dauer eine militärische Intervention zur Befreiung Kuwaits der ausstehenden Friedensordnung im Nahen Osten zu- oder eher abträglich sei.

3.25 Das Beispiel Bosnien-Herzegowina

Soviel also steht fest: Die zuständigen Internationalen Organisationen haben nicht nur das Recht, sie stehen unter der Pflicht, in den Krieg in Bosnien-Herzegowina mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln einzugreifen. Dies wird leicht als wenigstens indirekter Aufruf zu militärischen Maßnahmen verstanden. Dagegen jedoch wehren sich die einschlägigen Akteure des HI. Stuhls.

Auf den ersten Blick mag es als inkonsequent erscheinen, wenn Kardinal Sodano auf der einen Seite ein Eingreifen „mit allen Mitteln, die die internationalen Organisationen in der Lage sind zur Verfügung zu stellen" fordert, dann aber hinzufügt, dies sei kein Aufruf zu Militäraktionen:

„Die Hilfeschreie der örtlichen Bischöfe Richtung internationaler Gemeinschaft seien aber nicht als Aufruf zu einem bewaffneten Eingreifen zu verstehen, wie Kardinal Sodano klar gesagt habe, sondern seien eine Aufforderung dazu, nicht nur herumzureden, sondern wirkungsvoll zu helfen ..." (54)

Diese Position nehmen allgemein die Vertreter des HI. Stuhls auf den Tagungen Internationaler Organisationen ein. Entscheidend wird sein, ihren Ansatz nachzuvollziehen: Es geht heute nicht mehr wie in der klassischen militärischen Logik darum, dieser oder jener Partei bewaffnet zur Hilfe zu kommen, um den Sieg zu erringen und den Gegner zu unterwerfen. Ziel ist, die jetzigen Kriegsgegner zu einem Dialog zusammenzubringen, um eine allen akzeptable Friedensordnung zu erarbeiten.

Um dieses Zieles willen ist auch Einsicht in die eigene Schuld erforderlich. Im Namen der kroatischen Bischofskonferenz findet deren Vorsitzender dazu die Kraft und fordert die eigene Regierung zum Handeln auf:

„In dem Maß, in welchem die Kroaten von Bosnien und Herzegowina an diesem Krieg schuld sind, tragen sie auch die Verantwortung für alle Schäden, die Kroatien und dem kroatischen Volk im Bereich der internationalen Beziehungen und der sozialen Kommunikationsmittel zugefügt worden sind. Kroatien, selbst Opfer der Gewalt und belastet mit Tausenden von größtenteils muslimischen Flüchtlingen aus Bosnien und Herzegowina, wird jetzt selbst des blutigen Krieges zwischen Muslimen und Kroaten in Bosnien-Herzegowina angeklagt. Die kroatische Staatsregierung müßte dazu Stellung nehmen.“ (58)

Der Dialog ist also das Ziel, das bei allen Entscheidungen zu berücksichtigen ist. Bischof Wagner benennt diese zentrale Zielsetzung als Delegationsleiter des Hl. Stuhls auf der Konferenz über Flüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien im August 1992:

„Der Heilige Stuhl hat ständig die Einstellung der Feindseligkeiten gefordert, damit ein konstruktiver Gedankenaustausch möglich wird, nicht durch Gewaltanwendung, sondern nur durch loyalen und beharrlichen Dialog. Leider ignorieren die für den derzeitigen Konflikt verantwortlichen Führungskräfte diese Grundwahrheit, und so gehen Gewaltanwendung und Zerstörung weiter.“ (59)

Dies ist das entscheidende Problem, die Kriegsparteien an den Verhandlungstisch zu bekommen. Gewiß, eine Verhandlungssituation war leider in Bosnien-Herzegowina lange Zeit nicht vorhanden. Dennoch oder gerade darum mußte sich alles danach richten, wie man diesem Ziel näherkommt. Zunächst müßten die für die Völkerrechtsverletzungen verantwortlichen Rädelsführer zur Verantwortung gezogen werden, so im September 1992 Msgr. Christophe Pierre als Vertreter des Hl. Stuhls auf der Sondersitzung der UN-Menschenrechtskommission:

„Die Angreifer achten keine Rechtsordnung, und die verschiedenen Parteien sprechen derzeit nicht miteinander.“ ... Die für die Grausamkeiten Verantwortlichen sollten zur Rechenschaft gezogen werden, damit die Staaten und internationalen Organisationen den nötigen Druck ausüben, um weiteren Schaden zu verhindern. Das sei die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der Dialog, der zum Frieden führt, auf fester und zuverlässiger Grundlage wieder aufgenommen werden könne.“ (60)

Gewiß stellt sich hier bereits die Frage, wie man denn die Verantwortlichen außer durch militärische Maßnahmen zur Verantwortung ziehen könne. Dennoch spielt diese Karte in den römischen Dokumenten immer noch keine entscheidende Rolle. Aufschlußreich für dieses Konzept sind die Darlegungen von Msgr. Alain Lebeaupin, Offizial im Staatssekretariat, bei der Bosnien-Sondersitzung des Ausschusses Hoher Beamter im September 1992 in Prag.

Zunächst wieder die Kritik an den Staaten, verbale Verurteilungen könnten kämpferischen Einsatz nicht ersetzen:

„Worauf soll diese Bevölkerung ihre Hoffnung setzen, wenn nicht auf die Gewißheit, daß die internationale Gemeinschaft alles tun wird, um sie von der Unter-

drückung einer Macht zu befreien, die von Absichten beherrscht ist, die bekämpft und nicht bloß verbal verurteilt werden müssen." (61)

Die KSZE-Staaten müssen Entschiedenheit zeigen, dem Gemetzel und Unrecht ein Ende zu setzen und die dazu erforderlichen Mittel einzusetzen. Indirekt wird hierbei auch auf Gewalt angespielt, die erforderlich werden könnte, um die Bevölkerung mit Lebensmitteln zu versorgen. Damit würde der ohnehin bereits grassierenden Gewalt nicht noch mehr Gewalt hinzugefügt, vielmehr ein Dienst der Menschlichkeit verrichtet. Wichtiger jedoch ist, daß die in London tagende Bosnienkonferenz durch eine solche Entschiedenheit beflügelt würde:

„Aber dazu ist ein wirklich politischer Wille notwendig, d.h. die Übereinstimmung zwischen den Worten und Taten. Die Delegation des Heiligen Stuhles möchte auf die Tatsache hinweisen, daß die KSZE ... ihrer Mission entsprechen würde, wenn sie entschlossen einen Aufruf an die Teilnehmer der Konferenz von London richten würde mit dem Zweck, daß sofort und möglichst schnell eine Übereinkunft zwischen den Parteien gefunden wird, damit die Bevölkerungen von den einander bekämpfenden Gruppen nicht mehr als Geiseln genommen werden und damit die humanitäre Hilfe sie sicher erreicht. Es handelt sich nicht darum, Gewalt auf Gewalt zu häufen, sondern dem Menschenrecht die notwendigen Mittel zu geben, indem man den Kriegsparteien zu verstehen gibt, daß das Schicksal der Bevölkerung nicht nur von ihrem Willen abhängt, sondern daß unsere gesamte Völkergemeinschaft fest entschlossen ist, die oft erbarmungslose Vernichtung von soviel menschlichem Leben zu verhindern.“

Doch was können und sollen die KSZE-Mitgliedstaaten konkret tun? Lebeauipin zählt eine Reihe möglicher Aktionen auf, die bereits als Vorschläge auf dem Tisch lagen, dennoch bisher nicht stattfanden. Dabei werden auch militärische Maßnahmen erwähnt, zunächst wiederum um die LebensAttelversorgung der Bevölkerung zu sichern. Am Ende, bewußt aber erst am Ende wird dann die militärische Initiative nochmals und zwar indirekt erwähnt — um die Kontrahenten dann wirklich im Sinne der ultima ratio von der Nutzlosigkeit weiterer Kämpfe zu überzeugen:

„Konkrete Vorschläge sind schon von einigen Staaten gemacht worden, die direkt im Friedensprozeß engagiert sind ... 1. Alle betroffenen Parteien müssen davon überzeugt werden, daß die Gemeinschaft der KSZE niemals eine vollendete Tatsache akzeptieren wird, die eine flagrante Verletzung der Menschenrechte und der fundamentalen Freiheiten bedeutet, und daß sie darin eine Beleidigung des moralischen Gewissens Europas sieht. 2. Der politische Wille der Internationalen Gemeinschaft muß sich klar Ausdruck verschaffen, besonders auf dem humanitären Gebiet, um Zufahrtswege für den Transport von Hilfsgütern zu eröffnen, die durch die notwendigen militärischen Mittel geschützt werden müssen. 3. Eine Schiffsblockade muß verhängt werden, wenn nötig verstärkt durch die Schließung des gesamten Luftraumes über Bosnien-Herzegowina ..., um eine Bombardierung der schutzlosen Zivilbevölkerung und die Lieferung von Waffen zu verhindern ... 8. Schließlich muß es den Konfliktparteien klar sein, daß ihr Mangel an Friedenswillen die Internationale Gemeinschaft — gemäß den Regeln des Internationalen

Rechtes und in Proportion zu den zu erreichenden Zielen — dazu zwingen würde, alle Mittel, über die sie verfügt, einzusetzen, damit ihre Entscheidung, das Gemeinwohl zur Geltung zu bringen, respektiert wird.'

Nur durch diese Geschlossenheit und Handlungsentschiedenheit kann die KSZE auf Dauer ihrer Aufgabe gerecht werden, die faktische Interdependenz aller Staaten Europas in eine tragende Ordnung zu überführen:

„Die KSZE muß mehr denn je ein Forum sein, auf dem sich das europäische Gewissen ausdrückt und das den Parteien des Balkankonflikts ihre Abhängigkeit von der sie umgebenden Welt ins Gedächtnis ruft: ein Forum, auf dem Maßnahmen ergriffen werden, die es erlauben, den Prinzipien der heutigen europäischen Gesellschaft Respekt zu verschaffen, denen sich auf keinen Fall jemand entziehen könnte:'

Auch die kroatischen Bischöfe äußern sich empört über die Inaktivität der Staatengemeinschaft — und dies in Rom, zu Anlaß ihres ad-limina-Besuchs. Vor allem daß die UN die Besetzung von "Schutzzonen" widerstandslos zuließen, wird als Beleg für das geringe Interesse des Auslandes am Leiden des Volkes gedeutet:

und es besteht die Gefahr einer weiterer Verdrängung, wenn die Verantwortlichen des internationalen Lebens, insbesondere diejenigen, die die eigentliche Macht und den entscheidenden Einfluß innerhalb der großen internationalen Organisationen ausüben, sich nicht entschließen, angemessene Maßnahmen gegen diejenigen zu ergreifen, die für den Angriff und die Besetzung verantwortlich sind. Ist Toleranz nicht in der Tat ein Anreiz, die Gewalttätigkeiten auch auf andere noch nicht betroffene Gebiete auszudehnen, weil man ja ungestraft von ihr Gebrauch machen kann? Leider können wir hier nicht verschweigen, daß unsere Völker mittlerweile den Eindruck haben, zum Spielball einiger jener Staaten geworden zu sein, die die meiste Verantwortung für das internationale politische Leben tragen ... Warum haben (die Truppen der Vereinten Nationen) nichts getan, um — entsprechend den von allen Seiten unterzeichneten Abkommen — diejenigen zu entwaffnen, die sich dieser Gebiete ungerechterweise bemächtigt haben?" (62)

Doch wäre es falsch, den kroatischen Bischöfen zu unterstellen, sie sähen nur gewaltsame Lösungen. „Abraten“, der französische Parallelbegriff zur Abschreckung, beinhaltet eben weit im Vorfeld realer Gewaltentfaltung die Entschiedenheit zur Tat, falls erforderlich:

„In erster Linie muß die Hilfeleistung der Rettung von Menschenleben gelten: gegebenenfalls muß man auch von solchen humanitären Eingriffen Gebrauch machen, die notfalls ein gewaltsames Einschreiten nicht ausschließen, wie von maßgeblicher Seite gefordert worden ist. Dabei darf man nicht außer acht lassen, daß einfaches Abraten in diesem Fall bereits sehr wirkungsvoll sein kann, wenn man sich nicht nur auf eine mündliche Verurteilung oder dergleichen beschränkt.“

Im November 1992 nimmt Lebeauvin wiederum für den HI. Stuhl an der KSZE-Bosnien-Konferenz in Prag teil. Er beklagt den geradezu depressiven Zustand der KSZE:

„Kann sich die KSZE mit der Entscheidung für die Entsendung von ständigen Beobachtermissionen begnügen? Ist die KSZE wirklich überzeugt, solche begrenzten Initiativen könnten eine Antwort auf die Erfordernisse der Situation sein? Wird nicht allzuoft wiederholt, es wäre nichts zu machen oder die KSZE besitze keine Mittel?“ (63)

Vor allem fordert Lebeau-pin den Schutz der Blauhelme, die zu Geiseln gemacht worden waren, notfalls mit allen verfügbaren Mitteln. Hier wird dann auch militärischer Schutz erwähnt, da es dazu offensichtlich und angesichts der Maßlosigkeit der Kriegsgagitatoren keine Alternative gibt:

„Von hier aus muß das Wort ergehen, das die politische und finanzielle Unterstützung und — wenn nötig — auch den militärischen Schutz jener sicherstellt, die vor Ort für die Zivilbevölkerung verantwortlich sind.“

Im März 1993 wendet sich dann der Papst mit einer Botschaft an UN-Generalsekretär Boutros Ghali. Er verweist zunächst auf die rechtliche und moralische Legitimation der UN, speziell für ein Eingreifen in Bosnien-Herzegowina:

„Die Autorität des Rechts und die moralische Kraft der obersten internationalen Instanzen bilden die Grundlage, auf denen das Recht zum Eingreifen beruht, um die Volksgruppen zu retten, die Opfer des tödlichen Wahnsinns der Kriegstreiber geworden sind.“ (64)

Und im Rahmen der UN soll dann der Sicherheitsrat seines Amtes walten:

„... bitte ich Sie, Herr Generalsekretär, dies den Mitgliedern des Sicherheitsrates mitzuteilen, die dafür verantwortlich sind, über das Schicksal der betroffenen Völker zu wachen.“ Der Sicherheitsrat soll „kein geeignetes Mittel“ ungenutzt lassen.

Die kirchliche Friedenslehre unterscheidet also sehr wohl zwischen rechtsverletzender und rechtsschützender Gewalt. So Kardinal Ratzinger in seiner Einführung zur Enzyklika „Evangelium vitae“:

„Die Verteidigung gegen den ungerechten Angreifer ist nicht eine Ausnahme vom Gebot, sondern ein seinem Wesen nach anders gearteter Akt. Der ungerechte Angreifer ist ja kein Unschuldiger: Er selbst verachtet und zertritt die heilige Unantastbarkeit des Menschen: Das Gebot muß gegen ihn verteidigt werden.“ (65)

Doch ebenso legen die römischen Dokumente gestrengen Wert darauf, daß auch die rechtsverteidigende Gewalt nur sinnvoll, also nicht disfunktional und abträglich für den umfassenden politischen Friedensprozeß zum Einsatz gelangt. Vorsehnlich eingesetzt kann selbst rechtsverteidigende Gewalt den Friedensprozeß behindern. Dies ist ein deutlicher Akzent der kirchlichen Dokumente, der die Hoffnung auf den Konsens der Beteiligten, nicht auf das Oktroi der Mächtigen setzt.

Noch aus einem anderen Grund sind kirchliche Dokumente in aller Regel vorsich-

tig, wenn es um die Befürwortung militärischer Maßnahmen geht. Hierbei geht es um die schwierig zu definierende Grenze zwischen kirchlich-geistlichem und politischem Auftrag. Gerade im Balkankrieg stellt der Papst diese beiden Aufgaben gegenüber. Aus dem Kontext erfährt man, wofür sich der Papst zuständig weiß:

„Die internationale Gemeinschaft müßte viel mehr ihren politischen Willen deutlich machen. Angriff und gewaltsame Gebietseroberung nicht hinzunehmen, auch nicht die Verirrung der ‚ethnischen Säuberung‘. Daher halte ich es, getreu meiner Sendung, für notwendig, hier in feierlichster und entschiedenster Form vor allen Verantwortlichen der Nationen, die ihr vertreten, zu wiederholen, aber auch vor all denen, die in Europa oder anderswo Waffen in Händen halten, um ihre Brüder damit zu treffen: — der Angriffskrieg ist des Menschen unwürdig: — die moralische und körperliche Vernichtung des Gegners oder des Fremden ist ein Verbrechen: — die praktizierte Gleichgültigkeit solchem Verhalten gegenüber ist eine schuldhaftige Unterlassung: — und schließlich: Wer solche Taten verübt, wer sie entschuldigt oder rechtfertigt, muß sich dafür nicht nur vor der internationalen Gemeinschaft verantworten, sondern viel mehr noch vor Gott.“ (55)

3.3 Der HI. Stuhl in den internationalen Gremien

Üblicherweise eliminieren die kirchlichen Dokumente die sog. „technischen Lösungen“ von politischen Entscheidungen aus ihrem Zuständigkeitsbereich. Gewiß kann sich der kirchliche Beitrag dabei nicht auf allgemeinste Prinzipien reduzieren. So wollen die Dokumente neben „Leitprinzipien“ auch „Urteilkriterien“ und „Richtlinien für das konkrete Handeln“ (18.5, Nr.8) vorlegen und die Lehre in Richtung auf konkrete Praxis anwendbar werden.

Dies hört sich in der Theorie gut an, beläßt in der Praxis jedoch erhebliche Probleme. Als exemplarisch kann man den Rollenkonflikt bezeichnen, in dem sich der HI. Stuhl wiederfand, als die KSZE sich von einem Forum in eine Organisation (OSZE) wandelte.

Bekannt ist, daß der HI. Stuhl in die Zentralen zahlreicher Internationaler Organisationen ständige Vertreter entsendet. Diese Zusammenarbeit ist breit gefächert. Sie umfaßt nicht nur die UN in New York, sondern reicht von der Welternährungsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) in Rom über die Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) in

³³ Es ist geradezu ein politisches Zeichen, wenn sich einflußreiche UN-Mitgliedsstaaten aus der Arbeit der UNESCO zurückziehen wollten, daß der Papst zum 50. Jahrestag dieser Organisation erklärt: „Es ist mir ein Anliegen, zu wiederholen, daß es Absicht des HI. Stuhls ist, seine Mitarbeit bei der Erfüllung der Aufgaben der UNESCO fortzuführen ...“ (Religion als Gottsuche steht im Mittelpunkt jeder Kultur. Botschaft von Johannes Paul II. an den Generaldirektor der UNESCO zum 50. Jahrestag der Gründung dieser Organisation. in: OR. Nr.4 vom 26.1.96)

Paris, den Europarat in Straßburg bis hin zur Welttourismusorganisation in Madrid.

Dabei lag der Kirche vor allem die Mitarbeit in jenen Organisationen am Herzen, die auch ein Stück ihres ureigensten Anliegens repräsentieren. Die häufigen Kontakte und zwar auf höchster Ebene zwischen Vatikan und FAO gründen selbstverständlich im gemeinsamen humanitären Interesse an der Überwindung des Hungers:

„Die Welt hoffte, durch die Gründung der FAO am 16. Oktober 1945 der Plage des Hungers und der Not ein Ende zu setzen.“

Doch die Verbindung zeugt auch für weitergehende konzeptionelle Nähe, sofern die FAO sozusagen der institutionalisierte Ausdruck eines breit ansetzenden Friedenskonzepts der UN ausmacht, in dem Gerechtigkeit und Sicherheit nicht entkoppelt werden können:

„Mit der Einrichtung der FAO sollte also die Komplementarität der in der Charta der Vereinten Nationen enthaltenen Prinzipien betont werden: Wahrer Frieden und wirkungsvolle internationale Sicherheit können nicht nur durch das Verhüten von Kriegen und Konflikten verwirklicht werden, sondern auch durch Entwicklungsförderung und durch das Schaffen jener Bedingungen, die die volle Achtung der grundlegenden Menschenrechte gewährleisten.“ (66)

Vertretung im Beobachterstatus eröffnet dem HI. Stuhl breite Möglichkeiten der Mitarbeit, ohne selbst etwa in Abstimmungsprozessen Partei ergreifen und seine Überparteilichkeit aufgeben zu müssen:

„Wie Sie, Herr Generalsekretär, wissen, hat die Ständige Vertretung des Heiligen Stuhls in diesen vergangenen 25 Jahren am Leben der internationalen Staatengemeinschaft teilgenommen. Er hat es im Beobachterstatus getan. Dieser Status gestattet ihm eine aktive Präsenz und sichert zugleich die Haltung der Universalität, die seine Natur verlangt.“ (67)

Ganz anders gestaltete sich die Rolle des HI. Stuhls in der KSZE. Wie der Name besagt, handelt es sich um eine Konferenz, die sich dann in einer Konferenzreihe fortsetzte, um ein Forum, auf dem Dialog und Konsens angepeilt blieben, nicht Mehrheiten Minderheiten gegenüberstanden und diese überstimmen konnten.

³⁴ Dem entspricht, daß Priester kein politisches Mandat erstreben, sofern dieses in aller Regel an eine parteiliche Position gebunden ist: „Der Priester setzt sich unmittelbar in der Nachfolge Christi für die Entfaltung des Gottesreiches ein. Wie Jesus soll er darauf verzichten, sich in der aktiven Politik zu engagieren, besonders wenn sie, wie es fast unausweichlich geschieht, [an](#) eine Partei gebunden ist, denn er soll allen Menschen ein Bruder und — sofern gewünscht wird — ein geistlicher Vater sein.“ (Absage an ein politisches Mandat der Priester. Ansprache des Papstes bei der Generalaudienz am 28. Juli, in: OR, Nr. 31 vom 6.8.93)

Am Helsinki-Prozeß nahm der HI. Stuhl als stimmberechtigtes Mitglied teil. Gewiß war die oben vom Papst eingeforderte Universalität hier nicht gefährdet, da Entscheidungen nur einstimmig fallen konnten. Das absolute Konsensprinzip brachte es mit sich, daß der HI. Stuhl seine Stimme nie gegen andere hätte abzugeben brauchen. Doch blieb von Anfang an das Problem der Zuständigkeit für die „technischen“ Gehalte politischer Entscheidungen.

So war die Mitwirkung des HI. Stuhls am KSZE-Prozeß von Anfang an nicht unproblematisch. 1992 veröffentlicht das Staatssekretariat ein „Aide-Memoire“ (68), in dem dies offen nachgezeichnet wird:

Warum überhaupt engagierte sich der HI. Stuhl bei der KSZE?

„Papst Paul VI. ehrwürdigen Angedenkens mußte in eigener Person in seiner Rede vom 12. Januar 1976 an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps den Grund zur Teilnahme des Heiligen Stuhls an der KSZE bekräftigen: ‚Aber darüber hinaus, sagen wir ruhig, außer den konkreten technischen Problemen der Sicherheit und Zusammenarbeit gibt es noch den weiten Raum der höchsten sittlichen und rechtlichen Prinzipien, die das Handeln und die Beziehungen von Staaten und Völkern regeln sollen; und in diesem Bereich — dessen war sich der Heilige Stuhl bewußt — durfte er die ihm gebotene Möglichkeit zur Mitarbeit nicht ausschlagen.“

Diese Teilnahme sui generis hält sich durch:

„Es ist immer davon auszugehen, daß diese Teilnahme nicht anders als spezifisch sein konnte, d.h., daß sie seiner Natur als souveräner Völkerrechtsträger entsprechen muß, der jedoch religiöse und moralische Ziele verfolgt.“

Wenn sich nun der HI. Stuhl an gewissen Abstimmungen über „technische“ Probleme nicht beteiligte, konnte dies indirekt Auswirkungen auf das absolute Konsensprinzip haben. Dem versuchte die römische Delegation vorzubeugen:

"Am 28. November 1972 hat deshalb der Delegationsleiter des Heiligen Stuhls bei den Konsultationen von Helsinki in einer Erklärung bezüglich des Konsensprinzips betont, daß der Heilige Stuhl sich einer Stellungnahme enthalten würde, wenn es sich um Resolutionen hinsichtlich ‚konkreter Probleme politischer Charakters‘ handle, und fügte hinzu, diese Enthaltung dürfe ‚weder als Übereinstimmung mit der getroffenen Entscheidung noch als deren Ablehnung‘ interpretiert werden und daß sie den in diesem Zusammenhang zu bildenden Konsens nicht verhindern könne."

Staatssekretär Casaroli wiederholte diese Position gegen Konferenzende in Helsinki. Er verband dabei den spezifischen Beitrag, den der HI. Stuhl leisten konnte, mit den im Auftrag der Kirche begründeten Grenzen. Dies und nichts anderes, so Casaroli, hätten auch die Teilnehmerstaaten vom HI. Stuhl erwartet:

„Genau das bestätigte Erzbischof Agostino Casaroli ..., als er sich an die in Helsinki am 1. August 1975 versammelte Konferenz wandte ...: ‚Die auf der Konferenz vertretenen Staaten haben in der Teilnahme des Heiligen Stuhls durchaus mehr als nur die Präsenz eines wenn auch kleinen, gleichsam symbolischen Staates wie der Vatikanstadt, gesehen und anerkannt. Sie betrachten ihn als eine Macht anderer Art, nicht politisch, aber deswegen nicht weniger europäisch. Der Heilige Stuhl ist ja weit mehr als nur eine europäische Institution und vermochte so in dieser Konferenz das geistliche Element einzubringen. Ihm ist im übrigen die besondere Art der Anliegen und Zielsetzungen dieser Konferenz nicht fremd, und er kann so den Entschlüssen seine moralische Unterstützung geben, die als sehr vvertvoll angesehen wird.‘“ Entsprechend lag der besondere Arbeitsschwerpunkt des Hl. Stuhls auf dem Einsatz für die Menschenrechte, d.h. auf dem Grundsatz VII.

Und Angelo Sodano, mittlerweile Kardinalstaatssekretär, dankte schon vor diesem Aide-Memoire dem Präsidenten des KSZE-Gipfeltreffens für die Erklärung, in der dieser für die differenzierte Position des Hl. Stuhls viel Verständnis aufgebracht hatte. Er dankte zugleich den Staatschefs, die diese Sicht ausnahmslos geteilt hatten:

„Wenn die Entwicklung der Dinge dazu beigetragen hat, die Gestalt des ‚Prozesses‘ von Helsinki ein wenig zu ändern und den Heiligen Stuhl daher veranlaßte, die Weise seines Beitrags zu verdeutlichen, so bleibt es doch wichtig, hier seinen Willen zu bekräftigen, weiter voll an den künftigen Arbeiten teilzunehmen und dabei die entsprechenden Rechte und Pflichten zu übernehmen, immer freilich in Übereinstimmung mit seiner spezifischen Natur als souveränes Subjekt internationalen Rechts. Die Erklärung des Präsidenten bei der letzten Vollversammlung der ordentlichen Tagung hat zu diesem Punkt die Zustimmung aller gefunden, und ich möchte heute den Teilnehmerstaaten für ihr Verständnis der einzigartigen Sendung des Heiligen Stuhls innerhalb der Gemeinschaft der Nationen danken.“ (69)

Problematischer mußte es dann für den Hl. Stuhl werden, je mehr sich die KSZE politisch betätigte und ja auch dazu herausgefordert war:

"Erzbischof Angelo Sodano erwähnte als Sekretär für die Beziehungen mit den Staaten beim Treffen der Außenminister der KSZE in New York am 1. und 2. Oktober 1990 insbesondere die Stellungnahme des Heiligen Stuhls in bezug auf die Erklärung der KSZE zur Golfkrise, indem er die spirituelle Natur, die universale Mission und die humanitäre Aufgabe des Heiligen Stuhls unterstrich." (68)

Das alles spitzt sich nochmals zu, da sich die KSZE langsam zu einer OSZE entwickelt und dann ja auch diese Bezeichnung offiziell annimmt. Im Übergang von einer „Konferenz“ zu einer „Organisation“ muß Rom seinen Beitrag neu bedenken:

„In Anbetracht der qualitativen Veränderung der KSZE, die nach und nach, im wahren Sinne des Wortes, ihren Charakter einer diplomatischen Konferenz verliert und immer mehr eine internationale Organisation wird, stellt sich der heilige Stuhl

die Frage nach der Art seiner Teilnahme an der neuen Institution, damit diese Teilnahme mit der Besonderheit, die ihm alle zuerkennen und die oben beschrieben wurde, vereinbar ist. Es könnten in der Tat operative Entscheidungen getroffen werden, mit einer Gesamtheit von kollektiven Verantwortungen und diplomatischen, materiellen und militärischen Konsequenzen, die mit seiner Natur unvereinbar wären ... es würde als nützlich erscheinen, daß man dem Heiligen Stuhl weiterhin die volle Mitarbeit an der ‚neuen‘ KSZE seinem spezifischen Beitrag gemäß ermöglichen würde, ohne der Zustimmung und der Inkraftsetzung von Entscheidungen zu schaden, die in operativen und politisch-militärischen Angelegenheiten von der Gesamtheit der Teilnehmerstaaten getroffen werden:‘

An Abstimmungen etwa über militärische Maßnahmen kann sich der Hl. Stuhl nicht unmittelbar beteiligen. Dem gemäß beteiligte sich sein Vertreter auch nicht an der KSZE-Entscheidung über einen Militäreinsatz auf dem Balkan:

"Der Heilige Stuhl hat in einer Stellungnahme vom 27. Juli deutlich gemacht, daß er sich nicht ‚an einer eventuellen Entscheidung der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) zugunsten einer militärischen Intervention zur Sicherung des Friedens im ehemaligen Jugoslawien beteiligt‘." (70)

Sehr wohl aber kann der römische Vertreter bei den entsprechenden Beratungen die ethische und humanitäre Dimension einbringen und die Entscheidungen aus dem Blickwinkel eines umfassenden Friedensprozesses beleuchten:

„Getreu seiner Einstellung kann der Heilige Stuhl in politisch-militärischen Angelegenheiten (Streitkräfte zur Verhütung von Konflikten, Krisenmanagement, Gewaltmaßnahmen zur Erhaltung des Friedens oder eventuelle kollektive Sanktionen) keine Partei ergreifen, hält es aber für seine Pflicht, weiterhin seine Stimme zur Verteidigung der Menschen- und Völkerrechte sowie zur Förderung des Friedens und der Zusammenarbeit hören zu lassen ... Der Heilige Stuhl hat keine politischen Ziele, sondern bietet im Gegenteil eine Reflexion über die Prinzipien an, die das Leben der Völker und der Nationen leiten sollten. Demnach fände der Beitrag des Heiligen Stuhls beim Annehmen von Entscheidungen und ihrer Verwirklichung seine Grenze, wenn es darum ginge, sich über Initiativen zu äußern, die zu konkreten politisch-militärischen Aktionen führen, z.B. auf dem Gebiet des Krisenmanagements und der Aufrechterhaltung des Friedens.“

Dabei geht es nicht darum, wie mancher argwöhnen könnte, daß sich Rom zum moralischen Weltgericht aufwerten und als solches anbieten will. Der kirchliche Beitrag beruht vielmehr auf einer Hoffnung, die nicht mit leichtfertigen Optimismus ineingesetzt werden sollte, daß die Kirche als Instanz, die selbst keine politischen Interessen vertritt, im internationalen Dialog grundlegende Gemeinsamkeiten der Humanität in den Dialog auf allen Seiten einbringen kann³⁵:

³⁵ Der Helsinki-Prozeß konnte diese Hoffnung verstärken. In ihm hatten die kleinen und blockfreien Vertreter erhebliche Vermittlungserfolge. ungleich mehr, als ihnen aus einer Machtperspektive zukam.

Die Kirche hat im internationalen System zur Aufgabe „eine konkrete und feinfühlende Anteilnahme an den berechtigten Wünschen der Völker, an ihren Hoffnungen und Ängsten und ihren praktischen Bemühungen um die Förderung von Frieden und Gerechtigkeit und die Verteidigung der Menschenwürde und der grundlegenden Rechte des Menschen. Tatsächlich ist der Heilige Stuhl bestrebt, die Menschheitsfamilie auf ihrem Weg zu einer humaneren und wahrhaftigeren Existenz zu begleiten. Er geht diesen Weg ohne leichtfertigen Optimismus, jedoch von dem Vertrauen beseelt, daß die Menschheitsfamilie fähig sein wird, auf die Wahrheit der Dinge einzugehen, bevor diese Wahrheit umgeändert und dem Spiel der Mächte oder der Ideologien unterworfen wird. Die Menschen sind imstande, die angeborene ‚Wahrheit der Dinge‘, welche der Schöpfer in den Tiefen ihres Seins aufgezeichnet hat, wahrzunehmen und dieser Wahrheit auf rationale Weise zu entsprechen. Hierin liegt die Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die Welt.“ (71)

Mit derselben Zielsetzung und aus einer vergleichbaren Hoffnung heraus bemüht sich der HI. Stuhl auch um die Welt der Diplomatie: „Im Dienst der Menschheitsfamilie betrachtet der Heilige Stuhl die diplomatische Gemeinschaft als besonders qualifizierten Partner. Sie alle stehen im Dienst der Interessen Ihres Landes, doch gerade die Eigenart ihres Berufes und ihre persönliche Erfahrung anderer Länder und Kulturen erweckt in Ihnen das Bewußtsein für weitere Horizonte, also für die Solidarität des Menschengeschlechts, die einen unaufhaltsamen Prozeß der gegenseitigen Abhängigkeit offenlegt, demgemäß das Wohl der einzelnen vom Wohl aller abhängt“

Gewiß hat die Kirche ein vornehmliches Interesse an realisierter Religionsfreiheit. Dies gibt Kardinal Casaroli auch für die Vatikanische Ostpolitik unumwunden zu:

„Ziemlich weitverbreitet ist die Theorie, der Heilige Stuhl habe versucht, zu retten, was zu retten ist‘, oder anders gesagt, er habe für die Kirche in den genannten Ländern einen ‚modus non moriendi‘, einen ‚Weg zum Überleben gesucht. Das sind keineswegs böswillige Interpretationen. Doch sie erfassen nicht das Wesentliche.“ (29)

Doch fügt Casaroli hinzu, daß dies kein nur partikuläres Interesse der Kirche war, sondern ausstrahlte auf alle Bereiche gesellschaftlicher Freiheit:

„Der Heilige Stuhl war sich auch sicher, daß jedes Bemühen um mehr Freiheit für die Kirche und für das religiöse Bewußtsein gleichzeitig ein Dienst an der Freiheit der Völker war.“

Denselben Gedanken greift Casaroli rückblickend nochmals auf:

„Was mich und das wenige betrifft, das ich tun konnte, so möchte ich sagen, daß ich mich bei meiner Aktivität nicht nur von meinen Verpflichtungen der Kirche und dem Heiligen Stuhl gegenüber leiten ließ, sondern auch von einer großen Achtung — ich möchte sagen, Liebe — für den Menschen, für seine Würde, seine Rechte und die Rechte seines Gewissens und auch von der Überzeugung, daß diese Rechte letzten Endes, wenn auch unter großen Mühen, den Sieg davontragen würden.“ (27)

Doch nicht nur, weil sie keine politischen Interessen vertritt, sieht sich die Kirche in einer — keineswegs ausschließlichen, dennoch wirklichen — Vermittlerrolle, sondern auch aufgrund ihrer eigenen Universalität. Ihre Botschaft ist an keine Kultur gebunden, muß sich vielmehr in allen Kulturen ausdrücken lassen:

„Die Anwesenheit der Kirche in der Welt und insbesondere die diplomatische Tätigkeit des Hl. Stuhls möchten dazu beitragen, die Einheit der menschlichen Familie zu festigen und zu vervollständigen. Erinnern Sie sich an das, was diesbezüglich die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt: ‚Da sie kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist, kann die Kirche kraft dieser Universalität ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen bilden‘ (Nr.42).“ (72)

Insofern kommt dem Thema „Inkulturation“ ein besonderer Stellenwert zu. Die Inkulturationsfähigkeit und -leistung bezüglich der eigenen Botschaft ist sozusagen eine gute Schule für den weltweiten Dialog auch über andere Interessen:

Auf diesem Hintergrund sehen die römischen Dokumente die Möglichkeit erfolgversprechender Beiträge zum Friedensprozeß insgesamt wie zu wichtigen Details, gerade weil sie von Wertentscheidungen getragen sind, die nicht ausschließlich mit partikulären politischen Interessen oder nur mit dieser oder jener Kultur verbunden sind.

Beispielsweise wird die Kirche Kräfte zugunsten der Abrüstung chemischer Waffen mobilisieren können, die für den Abrüstungserfolg vielleicht nötig, jedenfalls förderlich sind: „Insbesondere den Instanzen, die in der Gesellschaft Träger von Werten sind — wie die Kirchen und die anderen religiösen Gemeinschaften —, wird es ein Anliegen sein, dazu beizutragen, eine große Meinungsströmung zu schaffen allein schon gegen die Idee der chemischen Waffen selbst und zugunsten eines internationalen Engagements für ihre Vernichtung.“ (73)

Die auf den ersten Blick idealisierte Selbstdarstellung, die der Papst dem Diplomatischen Korps in Tansania zumutet, verfolgt keinen Selbstzweck, sondern mündet in die Hoffnung, daß über das Gesagte inhaltlich Konsens bestehe:

„Auch der Kirche wurde von ihrem göttlichen Stifter eine religiöse und humanitäre Sendung anvertraut, die sich ihrer Natur nach von der Ihren unterscheidet, jedoch zahlreichen Formen der Zusammenarbeit und der gegenseitigen Unterstützung offensteht. Die Gegenwart des Heiligen Stuhls in der internationalen Gemeinschaft entspricht ja dem, was man als ‚Leidenschaft‘ für das Wohl der Menschheitsfamilie bezeichnen könnte — als ‚Leidenschaft‘ für den Frieden, für die Verteidigung der Menschenwürde und der Menschenrechte, für das ganzheitliche Wohl der Einzelperson und der Völker, als eine Leidenschaft, die notwendigerweise und unablässig dem Evangelium Jesu Christi entspringt und die, wie ich zu hoffen wage, auch Sie teilen.“ (74)

Die Menschheit ist keineswegs fatalistisch einem "Clash of Civilization" (Huntington) ausgesetzt. Im Dialog der Kulturen kann sich ein Fundus an Gemeinsamkeiten ergeben, wenn dieser Dialog denn stattfindet. Die Kirche bemüht sich jedenfalls darum und sieht darin eine wichtige Friedensaufgabe:

„Die Kirche konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Welt ... noch mehr hinsichtlich der tieferen Fragen (des Menschen) über seine Rolle im Universum, über den Sinn seines individuellen und gemeinschaftlichen Strebens und über die letzte Bestimmung der Menschheitsfamilie als solcher (vgl. Gaudium et spes, Nr.3). Die Kirche möchte allerorts, mit allen Männern und Frauen guten Willens ein Gespräch über diese grundlegenden Probleme aufnehmen ..."

Und es liegen ja auch durchaus Erfolge schwieriger Friedensdialoge vor, wenn der Dialog nur frei und fair geführt und von klugen Beratern begleitet wird. So begrüßt der Papst die Delegationen aus Mosambik nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages und bedankt sich bei denen, die dabei ihre Hilfe angeboten haben:

„Herzlich begrüße ich die Delegationen der Regierung und der ‚Renamo‘-Bewegung von Mosambik am Tag nach der Unterzeichnung des Allgemeinen Friedensvertrags, eines Abkommens, das - so wünschen alle - eine neue Seite in der schmerzlichen Geschichte des geliebten Volkes von Mosambik aufschlagen will." (75)

„Insbesondere denke ich an alle, die auf unterschiedliche Weise an der Vermittlung mitgewirkt haben, das heißt an den geschätzten Erzbischof von Beira, Jaime Goncalves, und durch ihn an alle seine Mitbrüder im Bischofsamt, an die italienische Regierung, an die Regierungen der Länder, die den Befriedungsprozeß gefördert haben, und an die Gemeinschaft Sant'Egidio.“

Auf einem solchen Hintergrund wird deutlich, daß der Aufruf zum Dialog mehr ist als billige Floskel in auswegloser Situation. Und dies gilt auch für Jugoslawien:

„Ich erhebe noch einmal meine Stimme mit der Bitte, daß brudermörderische Zusammenstöße zwischen dem serbischen und dem kroatischen Volk vermieden und Gewaltanwendung abgewehrt werden. Mit aller Kraft bitte ich die für die Geschicke dieser beiden Völker Verantwortlichen, guten Willen und Verantwortungsbeußtsein zu beweisen, um eine gerechte und friedliche Lösung für Probleme zu finden, die die Gewalt der Waffen nie wird lösen können. Ich lade vor allem die Verantwortlichen der christlichen Gemeinden ein, die Versöhnung zu fördern und jenen Friedensdialog zu verstärken, der gestern zwischen der Delegation der serbisch-orthodoxen Kirche unter der Leitung des Patriarchen Pavle und der Delegation der katholischen Kirche unter Leitung von Kardinal Kuharic ... begonnen hat." (76)

Schließlich mag man zu einer Meldung stehen, wie man will, daß nämlich der Irak sich Anfang 1993 um die Vermittlung des Vatikans im immer noch schwelenden Konflikt mit dem Sicherheitsrat bemüht. Für das Staatssekretariat jedenfalls bestand nach all dem Gesagten keine Möglichkeit, sich dieser Bitte zu verweigern:

„Vatikanstadt. Die Kriegssituation am Golf war am 19. Januar Gegenstand eines Gesprächs zwischen dem Sekretär der Sektion für die Beziehungen mit den Staaten, Erzbischof Jean-Louis Tauran, und dem Botschafter des Irak beim Heiligen Stuhl, Wissam Chjawkat Al-Zahawi. Wie der italienische Osservatore Romano meldet, hat der irakische Diplomat die Entwicklung in seinem Land dargestellt und eine Intervention des Heiligen Stuhls bei der UNO erbeten mit dem Ziel, daß ‚ein Dialog zwischen den interessierten Seiten zustande kommt und die militärischen Aktionen eingestellt werden‘. Der Heilige Stuhl hat die Anfrage in der Überzeugung entgegengenommen, daß der Waffengebrauch zur Durchsetzung des eigenen Willens und politischer Vorstellungen nur zu einer Ausweitung der Gewalt führen kann, deren Folgen nicht immer abschätzbar sind.“ (77)

Jedenfalls könnte der Hl. Stuhl sich solchen Bitten nicht verschließen, ohne seine Rolle in der Staatenwelt zu verleugnen:

"Das ist im übrigen ja auch der Grund seines Daseins im Kreise der Gemeinschaft der Nationen: die Stimme zu sein, auf die das menschliche Gewissen wartet, ohne deswegen den Beitrag anderer religiöser Traditionen zu schmälern. Als geistliche und universale Autorität wird der Apostolische Stuhl der Menschheit weiter diesen Dienst leisten ohne ein anderes Anliegen, als unablässig auf die Erfordernisse des Gemeinwohls, die Achtung vor der menschlichen Person und die Förderung der höchsten geistlichen Werte hinzuweisen." (78)

Der Vatikan ist nun einmal ein Ort umfassender diplomatischer Repräsentanz. Und der Hl. Stuhl wird diese Kontakte nutzen müssen, nicht in Konkurrenz zur Politik der Staaten, sondern ergänzend und nach Maßgabe seiner Eigenart und seiner spezifischen Möglichkeiten:

„Die Botschafter sind die täglichen Gesprächspartner für den Dialog, den der Apostolische Stuhl im Namen der ganzen Kirche mit den einzelnen Staaten pflegt. Durch ihre Vermittlung wird die Zusammenarbeit entwickelt mit dem Ziel, zum geistigen und materiellen Fortschritt der Völker beizutragen. Wie Sie wissen, Herr Präsident, betrifft diese Zusammenarbeit vor allem bestimmte Bereiche, auf die die Kirche ganz besonderen Wert legt. Es handelt sich um die Freiheit der Religion und ihrer Ausübung, um die Verteidigung des Lebens und die Förderung der Familie, um die Lehrfreiheit, um die Solidarität gegenüber den bedürftigsten Mitgliedern der Gesellschaft und um die Festigung des Friedens in der Welt.“ (79)

Bei all dem aber stellt sich die Frage, welchen zählbaren Beitrag Institutionen wie die Kirchen zur Ergänzung und Förderung des Friedensprozesses selbst leisten und einbringen können.

3.4 Die Ökumene der „Menschen guten Willens“

Die breit definierte Ökumene — als praktischer Dialog der christlichen Konfessionen, mit den Weltreligionen und mit den Nicht-Glaubenden — prägt die Initiativen

von Johannes Paul II. besonders seit dem Ende des Ost-West-Konflikts. Gerade auf diesem Gebiet hat sich mit der Wende eine ganz neue Situation ergeben.

Die langfristigeren theologischen Veränderungen in Sachen Ökumene lassen sich an den Karfreitagsfürbitten vor und nach der Liturgiereform darstellen. Jedesmal galt die Fürbitte nicht-katholischen Christen, den Juden, den Anhängern nicht-christlicher Religionen und den Nicht-Glaubenden:

Vor der Liturgiereform lautete die Einleitung der Fürbitten:

— Für die nicht-katholischen Christen:

„Lasset uns auch beten für die Irrgläubigen (pro haereticis) und Abtrünnigen (pro schismaticis): unser Gott und Herr möge sie allen Irtümern entreißen und sie zur heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen:“

— Für die Juden:

„Lasset uns auch beten für die treulosen Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, auf daß auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen.“

— Für die nicht-christlichen Religionen und die Nicht-Glaubenden, zusammengefaßt als „Heiden“:

„Lasset uns auch beten für die Heiden: Gott der Allmächtige möge das Sündenelend von ihren Herzen nehmen, damit sie ihre Götzen verlassen und sich bekehren zum lebendigen und wahren Gott und zu Desseß eingeborenem Sohn Jesus Christus, unserem Gott und Herr.“

Für dieselben Adressaten lauten die Fürbitten nach der Liturgiereform:

— „Für die Einheit der Christen

Laßt uns beten für alle Brüder und Schwestern, die an Christus glauben, daß unser Herr und Gott sie leite auf dem Weg der Wahrheit und sie zusammenführe in der Einheit der heiligen Kirche.“

— „Für die Juden

Laßt uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluß sie führen

— „Für alle, die nicht an Christus glauben

Laßt uns auch beten für alle, die nicht an Christus glauben. daß der Heilige Geist sie erleuchte und sie auf den Weg des Heiles führe.“

- „Für alle, die nicht an Gott glauben

Laßt uns auch beten für alle, die Gott nicht erkennen, daß sie mit seiner Hilfe ihrem Gewissen folgen und so zum Gott und Vater aller Menschen gelangen."

Diese Ökumene ist mehr als ein zweckrationales Bündnis, vielmehr ein theologisches Postulat.

Die christliche Ökumene basiert auf der Einheit der Getauften:

„In diesem Zusammenhang muß unterstrichen werden, daß die Anerkennung der Brüderlichkeit nicht die Folge eines liberalen Philanthropismus oder eines vagen Familiengeistes ist. Sie wurzelt in der Anerkennung der einen Taufe und in dem daraus folgenden Erfordernis, daß Gott in seinem Werk verherrlicht werde. Das Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus wünscht eine gegenseitige offizielle Anerkennung der Taufen. Das geht weit über einen ökumenischen Höflichkeitsakt hinaus und stellt eine ekklesiologische Grundaussage dar." (18.9. Nr.42)

Was darüber hinaus Religionen eint, ist der gemeinsame Glaube an den Schöpfer:

„Der Glaube an Gott als den Schöpfer aller Dinge ist ein starker Antrieb, den respektvollen Dialog zwischen den Anhängern verschiedener Religionen zu fördern. Zweifellos besteht dann, wenn Christen und Anhänger anderer Religionen vereint sind in ihrem Glauben an den Schöpfer, ... eine feste Basis für gegenseitiges Verständnis und friedlichen Austausch' (Ansprache an die indonesischen Bischöfe, 20. Mai 1989)." (80)

Dies entspricht in vielfältiger Weise dem AT:

„Das Alte Testament bezeugt, daß von Anbeginn der Schöpfung Gott mit allen Völkern einen Bund schloß (Gen 1-11). Das beweist, daß es nur eine Heilsgeschichte für die ganze Menschheit gibt. Der Bund mit Noah, dem Mann, der ‚mit Gott wandelte' (Gen 6,9), steht symbolisch für den göttlichen Eingriff in die Geschichte der Völker. Nicht-israelitische Personen des Alten Testaments werden im Neuen Testament als zu dieser einen Heilsgeschichte gehörend betrachtet. Abel, Henoah und Noah werden als Vorbilder im Glauben herausgestellt (vgl. I Iebr 11,4-7). Sie wußten um Ihn, sie beteten Ihn an und glaubten an den einen, wahren Gott, der identisch ist mit dem Gott, der sich Abraham und Moses offenbarte. Der heidnische Hohepriester Melchisedek segnet Abraham, den Vater aller Glaubenden (I Iebr 7,1-17). Diese Heilsgeschichte sieht in Jesus Christus, in dem der neue und unwiderrufliche Bund für alle Völker geschlossen wurde, ihre endgültige Erfüllung." (81, Nr.19)

Doch auch ohne Schöpfungsbezug bleibt die Einheit unter Gott im Spiel:

„Erlauben Sie mir noch, zusammen mit Ihnen einen Augenblick über die Bedingungen nachzudenken, die notwendig sind, damit dieser Dialog Frucht bringt. Es ist zu allererst unerläßlich, daß der Dialog von dem echten Wunsch getragen ist.

den anderen kennenzulernen. Es handelt sich dabei nicht um einfache menschliche Neugier. Die Öffnung für den anderen ist gewissermaßen eine Antwort auf Gott, der unsere Verschiedenheit zuläßt und will, daß wir uns besser kennen. Eine grundlegende Voraussetzung dafür ist es, daß wir uns in Wahrheit einander gegenüberstellen. Die Dialogpartner werden sich in dem Maß ruhig und sicher fühlen, als sie in ihren jeweiligen Religionen wirklich verwurzelt sind. Eine solche Verwurzelung wird die Annahme der Unterschiede ermöglichen und zwei entgegengesetzte Gefahren vermeiden helfen: Synkretismus und Gleichgültigkeit. Sie wird es außerdem ermöglichen, aus dem kritischen Blick des anderen betreffs der Art und Weise, wie der eigene Glaube formuliert und gelebt wird, Nutzen zu ziehen." (82)

Das Anliegen ist also keineswegs ein rein pragmatisches oder gar modisch, es folgt einem konziliaren Auftrag, der seinerseits in alter christlicher Tradition gründet:

„Mein Pastoralbesuch wäre unvollständig, wenn ich die Gelegenheit nicht nützte, mit den Repräsentanten der verschiedenen religiösen Körperschaften Tansanias zusammenzutreffen. Für mich ist das ja nicht nur eine glückliche Gelegenheit, sondern auch eine Pflicht, die mir als dem universalen Hirten der katholischen Kirche auferlegt ist. Es ist eine Pflicht, weil sich die Kirche verpflichtet hat, einen Dialog der Wahrheit und der Liebe mit der ganzen Menschheit und in besonderer Weise mit anderen Christen und Anhängern anderer Religionen zu führen. 1964, während des Zweiten Vatikanischen Konzils, hat mein Vorgänger, Papst Paul VI., in seiner ersten Enzyklika *Ecclesiam suam* den Weg des Dialogs beschrieben, dem die Kirche folgen sollte. Dasselbe Ökumenische Konzil entfaltete dieses Programm in seiner Lehre und veranlaßte die Errichtung von Strukturen, die der Verfolgung dieses Zieles angemessen sind. Die katholische Kirche fühlt sich verpflichtend gebunden — gehorsam dem Willen Christi, daß ‚alle eins seien‘ (Joh 17,21) —, in das Gespräch mit anderen Christen einzutreten und auch in das mit anderen Religionen, weil dies ein Teil ihres Auftrags‘ ist, den ‚Dialog der Erlösung‘ (vgl. Paul VI., *Ecclesiam suam*, A.A.S. (1964) S. 64ff) zu fördern, der von Gott begonnen und im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes zur Erfüllung gebracht wurde.“ (83)

„Das Konzil geht noch weiter. Indem es sich Sicht und Terminologie einiger früher Kirchenväter zu eigen macht, spricht es in *Nostra Aetate* davon, daß diese Religionen ‚nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet‘ (NA 22). *Ad Gentes* erkennt ‚Saatkörner des Wortes‘ an und verweist auf die ‚Reichtümer, die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat‘ (AG 11). *Lumen gentium* wiederum bezieht sich auf den ‚Samen des Guten‘ nicht nur ‚in Herz und Geist‘, sondern auch ‚in den Riten und Kulturen der Völker‘ (LG 17).“ (81, Nr.16)

„Diese wenigen Zitate mögen genügen, um zu zeigen, daß das Konzil ganz offensichtlich nicht nur im religiösen Leben einzelner Gläubiger dieser Religionen positive Werte anerkennt, sondern auch in den religiösen Traditionen selbst, denen sie angehören. Es leitet diese Werte aus der tätigen Gegenwart Gottes in seinem Wort ab, nicht ohne auf das universale Handeln des Geistes hinzuweisen ... Daraus wird ersichtlich, daß jene Elemente, indem sie gleichsam auf das Evangelium vorbereiten, eine providentielle Rolle innerhalb der göttlichen Heilsökonomie spielten

und noch spielen. Diese Erkenntnis zwingt die Kirche zum ‚Dialog und Zusammenarbeit‘ (NA 2; GS 92-93): ‚Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozio-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern‘ (NA 2).“ (81, Nr.17)

Diese Tradition setzt der jetzige Papst in seinen Lehrschreiben fort: Hinter der Ökumene steht nicht menschlicher Einheitswille, sondern die Geistbeseeltheit aller Kultur:

„Auf diese frühchristliche Sichtweise der Geschichte bezog sich das Zweite Vatikanische Konzil ... Zunächst anerkennt der Papst ausdrücklich die wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben der Mitglieder anderer religiöser Traditionen, so, wenn er in *Redemptor hominis* vor ihrem ‚festen Glauben‘ als einer ‚Wirkung des Geistes der Wahrheit, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist‘ (RH 6), spricht. In *Dominum et vivificantem* geht er einen Schritt weiter, indem er die Tatsache des universalen Handelns des Geistes in der Welt vor jedem christlichen Zeugnis unterstreicht und an das Wirken dieses Geistes heute, selbst außerhalb des sichtbaren Leibes der Kirche, erinnert (DV 53).“ (81, Nr.26)

Das grundlegende Medium dieser Ökumene bildet der Dialog:

„Gemeinhin bedeutet Dialog Kommunikation miteinander, gegenseitige Freundschaft und Achtung sowie vereintes Bemühen um gemeinsamer Ziele willen, und das alles im Dienst einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit. Vor dem Hintergrund des religiösen Pluralismus ist der Dialog das Zusammenspiel menschlichen Tuns, das im Respekt und in der Wertschätzung gegenüber anderen Religionen gründet. Er schließt das tagtägliche Zusammenleben in Frieden und gegenseitiger Hilfe ein, wobei jeder von den Werten Zeugnis gibt, die er in seiner Glaubenserfahrung kennengelernt hat. Der Dialog erfordert die Bereitschaft, in Zusammenarbeit mit anderen auf die Besserung der Menschheit hinzuwirken und verpflichtet zur gemeinsamen Suche nach dem wahren Frieden. Dialog bedeutet auch, daß sich Theologen und Religionsexperten treffen, um zusammen mit Experten anderer Religionen die Felder der Gemeinsamkeiten und Abweichungen zu prüfen ... Das allein schon wäre keine geringe Leistung in einer Welt, die mit Recht auf die Religion als auf eine Wirkkraft der Harmonie und des Friedens blickt und es als Skandal betrachtet, wenn die Religion dazu mißbraucht wird, Spaltung und Haß oder sogar Gewalt zu rechtfertigen oder zu fördern.“ (83)

Der Dialog muß von Respekt getragen sein:

„Diesen (religiösen) Traditionen hat man sich mit großem Einfühlungsvermögen und unter Berücksichtigung der geistlichen und menschlichen Werte, die sie umfassen, zu nähern. Sie fordern unseren Respekt, denn sie geben über die Jahrhunderte hinweg Zeugnis von dem Bemühen, Lösungen zu finden ‚für die tiefen Rätsel des menschlichen Daseins‘ (NA 1) und sie haben der religiösen Erfahrung und den Belangen von Millionen ihrer Anhänger Ausdruck verliehen und tun es noch heute.“ (81, Nr.14)

Die Welt der Religionen hat sich dahingehend wesentlich verändert. Religionsumgreifender Wertekonsens ermöglicht Kooperation in wichtigen Menschheitsfragen:

„Im Bereich dieses Verständnisses zwischen den Religionen ist in den letzten Jahren viel geschehen, um eine aktive Zusammenarbeit bei den gemeinsamen Aufgaben zu fördern, die sie der Menschheit gegenüber auf die vielen Werte gründen, die die großen Religionen gemeinsam haben.“ (10.24)

Gesten der Anteilnahme an den Hochfesten der Kirchen und Religionen habitualisieren sich:

Zum Fest Peter und Paul besucht eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats Rom, zum Fest des Heiligen Andreas in Phanar erwidert Rom den Besuch: „Der nunmehr übliche Brauch, gemeinschaftlich das Fest der beiden Heiligen Petrus und Paulus in Rom und das des heiligen Andreas in Phanar zu feiern, ist ein wichtiger Beitrag zur Entwicklung herzlicher Beziehungen zwischen unseren Kirchen.“ (84)

Im Namen des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog richtet sich Kardinal Arinze an die Ilindus zu Anlaß ihres Hochfestes:

„Heute möchte ich an eurer Freude teilhaben und über einige Lehren des Hinduismus nachdenken, die wir auch im christlichen Evangelium wiederfinden. Ich denke da vor allem an jene, die sich mit ahimsa (Gewaltlosigkeit), lokasamgraha (allumfassende Brüderlichkeit) und vasudhaive kutumbakam (die menschliche Familie) befassen. Das Hindu-Dharma hat stets das Miteinander-Verbunden-Sein aller Menschen vertreten und gelehrt, daß das ganze Universum mit all seinen pranimatre (Lebewesen) eine einzige Familie ist, in der jedoch der Mensch als Persönlichkeit aus christlicher Sicht einen besonderen Platz einnimmt.“(39) Und zugleich stellt der Kardinal bedauernd fest: „Unkenntnis derartiger Lehren unserer jeweiligen Religionen und die Nichtbeachtung ihrer Gebote in unserer Welt haben zu gewissen negativen Folgen geführt ...“

Dabei stehen sich Ökumene und Mission keinesfalls als Alternativen gegenüber, zwischen denen zu wählen wäre. Dies betrifft das Selbstverständnis aller Dialogpartner, auch der eigenen Kirche:

„Das Konzil war sich der Notwendigkeit des missionarischen Handelns in der Kirche, das auf die Vervollkommnung dieser Elemente der anderen Religionen in Christus hinzielt, wohl bewußt.“ (81, Nr.18)

„Zu sagen, daß andere religiöse Traditionen Spuren der Gnade enthalten, heißt noch nicht, daß alles in ihnen Ergebnis dieser Gnade ist. Da die Sünde in der Welt am Werk ist, spiegeln religiöse Traditionen, ungeachtet ihrer positiven Werte, die Begrenzungen der Menschlichkeit wieder und tendieren manchmal zum Bösen. Eine offene und positive Hinwendung zu anderen religiösen Traditionen darf die Widersprüche, die zwischen ihnen und der christlichen Tradition bestehen können, nicht übersehen. Eine solche Hinwendung muß, wenn nötig, erkennen, daß einige

grundlegende Aussagen der christlichen Religion und einige Aspekte gewisser Traditionen miteinander unvereinbar sind." (81, Nr.31)

„Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags. Sie sind beide rechtmäßig und notwendig. Sie sind eng aufeinander hingeordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar: Wahrer interreligiöser Dialog setzt von seiten der Christen den Wunsch voraus, Jesus Christus besser bekannt und anerkannt zu machen und die Liebe zu ihm zu wecken; die Verkündigung Jesu Christi muß im dialogischen Geist des Evangeliums erfolgen. Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden, aber es kann, wie die Erfahrung zeigt, ein und dieselbe Ortskirche, ein und dieselbe Person an beiden in verschiedener Weise beteiligt sein." (81, Nr.77)

Darum beinhaltet der Dialog auch immer wieder theologische Gemeinsamkeiten wie Differenzen:

„In den Tiefen unseres Glaubens und nicht in einem seichten Gefühl ist auch die Entscheidung für Dialog und Freundschaft mit den Anhängern anderer Religionen verwurzelt, um — wie das II. Vatikanische Konzil lehrt — im Bemühen um die Förderung der Einheit der Menschheitsfamilie, zur Beendigung schmerzlicher Konflikte und in der Sorge um die Gerechtigkeit und das geistliche Wachstum der Menschheit zusammenzuarbeiten. Dieser Dialog, diese Freundschaft und diese Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen verringern, weil in unserem christlichen Glauben verwurzelt, keineswegs die Treue unseres gemeinsamen Zeugnisses für Christus, der, wie wir glauben, der Retter aller ist. Dieses Zeugnis ist ein Erfordernis unseres Glaubens." (85)

Zunächst aber müssen sich die Religionen besser kennen lernen:

"Darum ist es wichtig, daß, abgesehen von der religiösen Freiheit, die der Staat ihnen sicherstellen muß, die Religionen sich gegenseitig besser kennen und besser zusammenarbeiten. In dieser Hinsicht konnte ich selbst kürzlich die wohltätigen Wirkungen dieses interkonfessionellen Verständnisses in Indonesien feststellen, wo die Grundsätze des ‚Pancasila‘ es dem Islam und den anderen von den Bewohnern des Landes praktizierten Religionen gestatten, sich in einem harmonischen Dialog zu begegnen, was der gesamten Gesellschaft zugute kommt. Leider ist es nicht immer so. Ich kann nicht mit Schweigen die besorgniserregende Situation übergehen, in der sich die Christen in gewissen Ländern befinden, in denen die islamische Religion in der Mehrheit ist ... Ich bin überzeugt, daß die großen Traditionen des Islam, wie: das Aufnehmen von Fremden, Treue in der Freundschaft, Geduld angesichts von Widrigkeiten, die Bedeutung, die dem Glauben an Gott beigemessen wird, lauter Grundsätze sind, die es gestatten müßten, unzulässige sektiererische Haltungen zu überwinden." (72)

Sich-kennen-lernen bedeutet aber zugleich, sich dem anderen in einer Sprache zu erkennen geben, die ihm verständlich ist. Dafür hatte der jetzige Papst sich schon auf dem II. Vaticanum eingesetzt und zwar bei der Behandlung von GS, Nr. 19-21, die sich mit dem Atheismus befassen:

„Erzbischof Wojtyla war durchaus für den Dialog, blickte jedoch auch schon weiter. Seiner Meinung nach wies der betreffende Text, der sich an Glaubende und Nichtglaubende wandte, einen schwerwiegenden methodischen Fehler auf: ‚Obwohl das Schema für Menschen bestimmt ist, die nicht der Kirche angehören, bedient es sich der Ausdrucksweise der Kirche und spiegelt deren Mentalität wider. In Ermangelung rationaler Argumente enthält es reichlich Aufforderungen und moralisierende Ratschläge. Auf diese Weise wird kein echter Dialog zustandekommen.‘ Der junge Erzbischof von Krakau ... ist der Meinung, daß ‚die Kirche nicht so sehr Aufforderungen aussprechen, sondern sich vielmehr der Welt vorstellen und ihr ihre Herkunft, ihre Ziele und ihre Mittel bekanntgeben soll.‘ (86)

Die Ökumene hat schließlich auch eminent politische Bedeutung, wenn man sich vor Augen führt, daß Vertragswille und -treue in der internationalen Politik wesentlich davon abhängen, daß sie von der moralischen Einsicht der Bevölkerung der Vertragsparteien getragen werden.

Dies wird deutlich bei der Überwachung von Abrüstungsvereinbarungen: „Wichtiger noch als die Verstärkung von Schutzmaßnahmen, die immer unabdingbar sind, ist die Stärkung der grundlegenden moralischen Werte, ohne die es kein gesellschaftliches und internationales Leben gibt, das diesen Namen verdient. Insbesondere den Instanzen, die in der Gesellschaft Träger von Werten sind — wie die Kirchen und die anderen religiösen Gemeinschaften —, wird es ein Anliegen sein, dazu beizutragen, eine große Meinungsströmung zu schaffen allein schon gegen die Idee der chemischen Waffen selbst und zugunsten eines internationalen Engagements für ihre Vernichtung.“ (73)

„Ohne die Unterschiede absichtlich zu übersehen und zu verringern, ist die Kirche überzeugt, daß es in bezug auf die Friedensförderung manche Elemente oder Aspekte gibt, die gemeinsam mit den Anhängern anderer Religionen und Bekenntnisse nutzbringend entwickelt und verwirklicht werden können. Das streben die interreligiösen Kontakte und ganz besonders der ökumenische Dialog an.“ (10.25)

Der Konsens der Religionen verschafft dem Frieden eine eigene Stabilität und Qualität: „Solange die Glaubenden nicht gemeinsam eine Politik des Hasses und der Diskriminierung verurteilen und nicht gemeinsam für das Recht auf religiöse und kulturelle Freiheit in allen menschlichen Gesellschaften eintreten, kann es keinen echten Frieden geben.“ (87)

Vor allem der interreligiöse Konsens über die Menschenrechte als Folge der Gottesebenbildlichkeit eröffnet hier Chancen: „In diesem Punkt sind wir uns auch mit den anderen religiösen Familien einig, die im Menschen, der denkt und der liebt, das Bild Gottes anerkennen.“ (88)

Die interreligiöse Ökumene wird Politik nicht ersetzen, ihr aber Zeichen geben und Richtung weisen: „Ein jeder von uns ist von der Treue zur eigenen religiösen Tradition getrieben hergekommen, zugleich aber in dem Bewußtsein und in der Achtung vor der Überlieferung anderer, denn wir sind zum gleichen Zweck hergekommen, nämlich um für den Frieden zu beten und zu fasten. Unter uns herrscht

Frieden. Ein jeder nimmt den anderen an, wie er ist, achtet ihn als Bruder und Schwester im gemeinsamen Menschsein und in den persönlichen Überzeugungen. Die Unterschiede, die uns trennen, bleiben. Der wesentliche Punkt und der Sinn dieser Begegnung und der Gebete, die später folgen werden, liegen aber darin: Allen sichtbar zu machen, daß das Geheimnis einer am Ende versöhnten Menschheit und eines seiner wahren Berufung würdigen Europas nur in der gegenseitigen Annahme des anderen und in der daraus folgenden gegenseitigen Achtung zu finden ist, die von der Liebe noch vertieft wird. Den Kriegen und Konflikten wollen wir schlicht, aber auch nachdrücklich das Bild unserer Eintracht in Achtung vor der Identität jedes einzelnen entgegenstellen." (89)

Ohne Veränderungen aus dieser hintergründigen Dimension wird der Friedensprozeß erschwert: „Das Gespräch, das die Kirche mit den verschiedenen Kulturen der heutigen Zeit führt, ist der lebendige Ort, auf dem das Schicksal der Kirche und der Welt am Ende dieses unseres Jahrhunderts entschieden wird'. Denn es gibt nur eine einzige Kultur: Die Kultur des Menschen, die vom Menschen ausgeht und für den Menschen da ist." (90)

Christliche Ökumene wird so geradezu eines der wichtigen Zeichen unserer Zeit: "Mehr denn je ist die Einheit der Christen notwendig, damit die Menschen ‚das Leben haben und es in Fülle haben' (Joh 10,10). Die Suche nach der Einheit ist deshalb ein echter Dienst an der Welt von heute. Das Erreichen der gewünschten Einheit unter allen an Christus Glaubenden kann und wird gewiß eines der wichtigsten Ereignisse der Menschheitsgeschichte sein." (91)

Gerade in Dauerkonflikten wie dem zwischen Israel und den Arabern kann und soll der interreligiöse Dialog die Chancen mehren:

„Wenn wir auf das Wirken im diplomatischen Bereich schauen, bemerken wir auch dort verheißungsvolle Zeichen. Ich denke zum Beispiel an das Treffen von Madrid im vergangenen Herbst, wo zum ersten Mal Araber und Israelis um einen Tisch versammelt und zum Reden über Themen bereit waren, die bis dahin verboten schienen. Die Beharrlichkeit von erleuchteten Männern, die für den Frieden wirken wollten, hat einen Mechanismus des Dialogs und der Verhandlungen in Gang gebracht, die den Völkern der Region — zumal- den Schutzlosesten, wie den Palästinensern und Libanesen — gestatten, mit mehr Vertrauen in die Zukunft zu blicken. Die ganze internationale Gemeinschaft müßte auf den Plan treten, um diese Völker des Vorderen Orients auf den steilen Wegen des Friedens zu begleiten ... Auch hier haben die Gläubigen eine äußerst wichtige Aufgabe zu erfüllen. Sie sind aufgerufen, das Vergangene zu vergessen und im Blick auf die Zukunft in sich zu gehen, ihr Verhalten zu überprüfen und zu ihrem Brudersein zurückzufinden, weil es nur einen Gott gibt, der sie alle liebt und zur Mitarbeit an seinem Plan für die Menschheit einlädt. Der Dialog zwischen Juden, Christen und Muslims scheint mir Priorität zu besitzen. Wenn sie sich besser kennen und gegenseitig besser schätzen lernen sowie in Achtung vor dem Gewissen des anderen die verschiedenen Aspekte ihrer Religion im Leben ausdragen, werden sie in dieser Weltregion zu Baumeistern des Friedens." (35)

Ein Problem jedoch, das diesem Ökumenismus im Wege stehen kann und bisweilen steht, ist die Verflechtung von Bekenntnis mit einer politischen Partei, die Instrumentierung der Religion für politische Zwecke:

„Heute scheinen (die Religionen) fester entschlossen, sich nicht von parteilichen Interessen oder politischen Zielen instrumentalisieren zu lassen, und sind darauf bedacht, eine bewußtere und ausgeprägtere Haltung einzunehmen und die sozialen und kulturellen Wirklichkeiten in der Völkergemeinschaft mit Leben zu erfüllen ... Es ist bei nicht wenigen Gelegenheiten offenkundig geworden, daß sich ihr Einsatz als wirkungsvoller erwiesen hätte, wenn er gemeinsam und aufeinander abgestimmt durchgeführt worden wäre. Ein solches Vorgehen der Gläubigen kann entscheidend sein für die Befriedung der Völker und die Überwindung der immer noch bestehenden Spaltungen zwischen ‚Zonen‘ und Welten.“ (10.25)

„Gewaltanwendung in jeder Form steht nicht nur im Gegensatz zu der Achtung, die wir jedem Mitmenschen schulden, sie widerspricht auch dem wahren Wesen der Religion. Was es auch immer in der Vergangenheit an Konflikten gegeben haben mag, ja selbst heute noch gibt, es ist unsere gemeinsame Aufgabe und Pflicht, eine bessere Kenntnis der Beziehung zwischen Religion und Frieden zu verbreiten ... Religion ist kein Vorwand für Konflikte und darf es nicht werden, besonders nicht, wenn religiöse, kulturelle und ethnische Identität mit hereinspielen. Kürzlich mußte ich leider noch einmal folgendes bekräftigen: ‚Man kann sich nicht als an den allmächtigen und barmherzigen Gott Glaubenden betrachten und im Namen Gottes selbst es wagen, den Bruder zu töten.‘ (Generalaudienz, 26.10.94). Religion und Frieden gehen Hand in Hand: Im Namen der Religion Krieg zu führen ist ein krasser Widerspruch.“ (92)

Eine besonders prekäre Situation ergibt sich für Rom beim ad-limina-Besuch der Synodalen der Chaldäischen Kirche am 14. November 1994, die — nestorianischen Ursprungs — seit 1550 mit Rom uniert ist. Das Patriarchat dieser rund 200 000 Gläubigen befindet sich in Bagdad. Patriarch ist seit 1989 Seine Seligkeit Raphael I. Bidawid.

Der Papst ruft die Bischöfe zum weitestmöglichen Dialog auf: „Zu fördern ist auch der Dialog mit den übrigen religiösen Überlieferungen, die in eurem Land vertreten sind, zumal mit der Welt des Islam, wie auch mit den Menschen guten Willens, zu einem besseren gegenseitigen Verständnis und zu einer wirksamen Zusammenarbeit für das Gemeinwohl.“ (93)

Patriarch Raphael I. Bidawid, hatte am 4.-5. März 1991 auf Einladung des Papstes an einem Informationsgespräch der Vertreter der Episkopate jener Länder teilgenommen, die direkt am Golfkrieg beteiligt oder in irgendeiner Weise darin verwickelt waren³⁶. Ziel dieses Treffens war ein „Informations- und Meinungsaustausch

³⁶ „Für den Episkopat ist die Anwesenheit aller sieben Patriarchen der katholischen Kirchen des Mittleren Ostens vorgesehen: des koptisch-katholischen Patriarchen von Alexandrien, Stephanos II. Ghattas; des syro-katholischen Patriarchen von Antiochien, Ignace Antoine II. Hayek; des katholischen griechisch-melkitischen Patriarchen von Antiochien, Maximos V. Hakim; des maronitischen Patriarchen von Antiochien, Nasralla Pierre Sfeir; des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Michel Sabbah; des chaldäischen Patriarchen von Babylonien, Raphael I. Bidawid; des armenisch-katholischen Patriarchen von Kilikien, Jean Pierre XVIII. Kasparian. Hinzu kommen die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Nordafrika, der USA, von Großbritannien, Frankreich, Italien und Belgien sowie Kardinal Martini, der Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen.“ (94)

über die Auswirkungen des Krieges auf die Völker des Mittleren Ostens, auf die christlichen Gemeinschaften jener Region, den Dialog zwischen Orient und Okzident und auf die Beziehungen zwischen dem Islam und dem Christentum sowie auf jene zwischen Juden- und Christentum" (94) .

Die Einschätzung des Golfkrieges durch Patriarch Bidawid nun gibt der Osservatore Romano unter dem 8.3.1991 wieder: „Der Golfkrieg wird nach Ansicht des in Bagdad residierenden chaldäischen Patriarchen Raphael I. Bidawid einen ‚Abgrund zwischen West und Ost sowie unter den Arabern‘ hinterlassen. ‚Was die Zukunft bringt, läßt sich nicht sagen, doch werden viele Köpfe fallen können‘, sagte der Patriarch in einem Interview mit dem italienischen Magazin ‚Panorama‘. In Ägypten und in Marokko beginne sich das Volk zu regen, und es werde nicht schweigen angesichts der Vorfälle im Irak. ‚Ich bin wie der Papst davon überzeugt, daß der Krieg statt Stabilität Unordnung bringen wird‘, so der Patriarch, der sich derzeit auf Reisen in Europa und Amerika befindet, aber nach seinen Worten so bald wie möglich in sein Vaterland zurückkehren möchte. In dem Interview betonte er weiter, daß er Saddam Nussein weiterhin für einen ‚Ehrenmann‘ halte. Im übrigen erhalte er keine Anweisungen von flussein, sage, was ihm sein Gewissen vorschreibe. ‚Ich bin ein irakischer Bürger, und ich habe das Recht und die Pflicht, meinen legitimen Präsidenten zu verteidigen‘, erklärte der Patriarch.“ (95)

Im von internen Kämpfen geschüttelten Sri Lanka spricht der Papst vor den „Verantwortlichen der Religionen“:

„Ich bin sehr erfreut, während meines Besuchs in Sri Lanka die Gelegenheit zu einer Begegnung mit den Vertretern der verschiedenen Religionen zu haben, die sehr lange schon in Harmonie auf dieser Insel zusammenleben: Das sind besonders der Buddhismus, der hier seit über zweitausend Jahren existiert, der Hinduismus, ebenfalls mit einer langen Geschichte, sowie der Islam und das Christentum. Diese gleichzeitige Anwesenheit großer religiöser Traditionen ist eine Quelle der Bereicherung für die srilankische Gesellschaft. Zugleich ist sie eine Herausforderung für die Anhänger und besonders die Verantwortlichen der Religionen, dafür zu sorgen, daß die Religion selbst stets eine Kraft für Harmonie und Frieden bleibt.“ (96)

Proselytenmacherei wird von echter Religionsfreiheit abgehoben. Dies ist Bedingung des religiösen Friedens: „Die Kirche respektiert die Freiheit der einzelnen, die Wahrheit zu suchen und ihr nach den Geboten des Gewissens zu folgen. In diesem Licht weist sie Proselytenmacherei und den Gebrauch von unmoralischen Mitteln, um Konversionen zu erzielen, entschieden zurück.“

Der Religionsfriede aber soll Sri Lanka helfen, seine Probleme zu lösen:

„Kaum etwas stellt eine größere Bedrohung für das geistliche Gefüge der srilankischen Gesellschaft dar als der fortdauernde ethnische Konflikt. Es ist nötig, daß die religiösen Kräfte der ganzen Nation sich vereinen, um diese tragische Situation zu beenden.“

„Ich bin sicher, daß die in Ihren Traditionen vorhandenen Grundsätze der Barmherzigkeit und Gewaltlosigkeit eine Quelle der Inspiration für die Srilanker sein

werden bei ihren Bemühungen, einen dauerhaften, weil auf Gerechtigkeit und Achtung vor jedem Menschen beruhenden, Frieden aufzubauen."

Dabei wird auch in Zukunft der Dialog zwischen Kirchen und Religionen nicht problemlos verlaufen. Das Moskauer Patriarchat hatte sich entschlossen, zur Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa am 28.11.-14.12.1991 der vaticanischen Einladung nicht zu folgen und keine Gastdelegation zu entsenden. Das Patriarchat lehnte ab, einmal wegen der Vorkommnisse in der Westukraine, zum anderen wegen der Errichtung von „parallelen missionarischen Strukturen" in Rußland (97). Der Vorwurf konzentrierte sich darauf, daß die katholische Kirche unter den Gläubigen der Orthodoxie „Proselyten" mache. Es kann hier nicht darum gehen, festzustellen, wer sich im Recht befand. Vielmehr interessiert die Art, wie der Vatikan reagierte: Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano äußerte sich dazu auf der Bischofssynode. Er erinnert daran, daß Stalin die mit Rom unierte westukrainische „griechisch-katholische" Kirche zwangsweise der Orthodoxie eingegliedert hatte und daß dies nun rückgängig gemacht werden müsse. Darüber hinaus sei die katholische Bevölkerung bis nach Sibirien in Gebiete zwangsumgesiedelt worden, in denen bis dahin keine katholischen Gemeinden bestanden. Nun verlangten aber die Deportierten nach Seelsorge dort, wo sie wohnten. Diesem Bedarf müsse die katholische Kirche nachgehen, ohne sich dem Vorwurf des Proselytismus auszusetzen. Über die Probleme des zwischenkirchlichen Dialogs läßt Sodano dann keinen Zweifel:

„Von seiten der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche wurden beachtliche Anstrengungen unternommen, um die Gegensätze durch den Dialog zu lösen. Es gibt viele komplexe Gründe dafür, daß die vorgesehene Maßnahme nicht die gewünschten Ergebnisse erbrachte." (98)

Generell darf die Hoffnung, die sich aus der religiösen Substanz für den Frieden ergibt, die Augen nicht davor verschließen, daß gerade die Religion sich früher wie heute zum Vorwand für Gewalt mißbrauchen ließ und selbst mißbrauchte. Auf breiter Front haben die Kirchen in der Vergangenheit für Trennung und Feindschaft gesorgt. Schuldbekennnis und Vergebung sollen den Anfang einer neuen Zeit signalisieren:

„Im Laufe der Geschichte und der jüngsten Vergangenheit hat es gegenseitige Beleidigungen und Übergriffe gegeben. Da wir uns nun bereit machen, in dieser Lage vom Herrn seine große Barmherzigkeit zu erbitten, laden wir alle ein, sich gegenseitig zu vergeben und den festen Willen zu bekunden, eine neue Beziehung der Brüderlichkeit und der praktischen Zusammenarbeit herzustellen." (99)

„Zum Schluß: Was wird unser Urteil über die Rolle der Religionen in unserer brodelnden Welt sein? Ein hartes Urteil der Nutzlosigkeit, vielleicht sogar der Gefahr? Oder ein abgeklärtes Urteil der Notwendigkeit, ihnen Beachtung zu schenken? Verbinden oder entzweien Religionen die Völker? Sind sie Werkzeuge des Friedens oder des Konflikts? Hier ist unsere Meinung: Was den Frieden angeht,

stellen die Religionen ein enormes Potential dar, das manchmal für besondere Zwecke mit schrecklichen Konsequenzen mißbraucht wird. Sie sind aber auf jeden Fall ein Reichtum für die harmonische Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens. Aber sie müssen den Dialog beginnen oder weiterführen, nicht um zweifelhafte Synkretismen zu finden, sondern um sich über eine gemeinsame Ethik zu verständigen, die in der Lage ist, den Völkern zu helfen und sie zu orientieren, damit sie das Fundament zu einem echten Frieden untereinander legen können." (100)

Sehr deutlich auch das Schreiben an Kardinal Lubachivsky und die unierte westukrainische Kirche zu Anlaß der 400-Jahr-Feier der Union von Brest-Litowsk:

„Da ich über die Höhepunkte der Jubiläumsfeierlichkeiten informiert wurde, möchte ich Sie, verehrter Bruder, und alle Hierarchen der ukrainischen Kirche auffordern, keine Mühe zu scheuen, damit diese Feierlichkeiten Ansporn und Mittel seien hin zur Einheit mit unseren Brüdern und Schwestern der orthodoxen Kirchen und der anderen christlichen Gemeinschaften. Das Geschenk der Einheit darf nicht Anlaß zur Entzweiung und noch weniger zu neuen Gegensätzlichkeiten werden, besonders im Hinblick auf den historischen Augenblick, wo die ukrainische Kirche ihre eigene Existenz in der Ukraine wiedergewinnen konnte. Die geschichtlichen Wechselfälle in diesen Ländern sind für die Kirche eine Aufforderung, sich nicht von Polemiken mitreißen zu lassen, aus denen Spaltung und Vernichtung hervorgehen." (101)

In Benin traf sich der Papst mit Vertretern des Vodukults, woran deutlich wird, wie weit sich der interreligiöse Dialog erstrecken soll, wobei aber der Papst auch das Missionsproblem nicht umgeht:

„Ihr fühlt euch der Tradition eurer Ahnen außerordentlich verpflichtet. Es ist berechtigt, den Vorfahren dankbar zu sein, die den Sinn für das Heilige, den Glauben an einen einzigen und guten Gott, den Sinn für Feiertage und die Hochschätzung des sittlichen Lebens und der Harmonie in der Gesellschaft vermittelt haben ... Eure christlichen Brüder schätzen wie ihr all das, was in diesen Traditionen schön ist, denn sie sind wie ihr Söhne und Töchter von Benin. Doch ebenso dankbar sind sie ihren ‚Vorfahren im Glauben‘, die von den Aposteln bis hin zu den Missionaren reichen, dafür, daß sie ihnen das Evangelium gebracht haben ... Wenn wir noch weiter in die Geschichte zurückblicken, so sehen wir, daß die Vorfahren dieser aus Europa stammenden Missionare selbst das Evangelium zu einem Zeitpunkt empfangen hatten, als sie bereits einer anderen Religion oder einem anderen Kult anhängen. Durch die Annahme der göttlichen Botschaft haben sie nichts verloren ... All das hat sich in Freiheit vollzogen." (102) Insofern geht es nun um Zusammenarbeit für den Fortschritt des Landes: „Die Christen, die Mitglieder der traditionellen Religion und die Muslime sind dazu aufgerufen, sich bereit zu machen, um gemeinsam für das Wohl des Landes zu arbeiten. Dieses solidarische Handeln der Gläubigen ist für die gesamte Entwicklung, für die Gerechtigkeit und die menschliche Befreiung wichtig."

Nun übersteigt die Gemeinsamkeit zwischen den Religionen jene, die mit Nicht-Glaubenden etwa über die Erhaltung der Schöpfung möglich ist. Gewiß, die öko-

logische Problematik wird auch von jenen gesehen, die nicht an Gott glauben. Wer die Natur aber als Gottes Schöpfung betrachtet, muß eine noch tiefere Verpflichtung erfahren:

„Um so mehr müssen diejenigen, die an Gott, den Schöpfer, glauben und folglich überzeugt sind, daß in der Welt eine fest umschriebene und zielstrebige Ordnung besteht, sich aufgerufen fühlen, sich mit diesem Problem zu beschäftigen. Die Christen insbesondere stellen fest, daß ihre Aufgaben im Bereich der Schöpfung, ihre Pflichten gegenüber der Natur und dem Schöpfer Bestandteil ihres Glaubens sind. Sie sind sich folglich des weiten Feldes ökumenischer und interreligiöser Zusammenarbeit bewußt, das sich hier vor ihnen auftut.“ (10.23)

Insgesamt wird man sagen, daß Chancen gesehen und genutzt werden, ohne die Probleme zu verniedlichen. Zugleich wird deutlich, daß dieser Ökumenismus in der römischen Position neueren Datums ist. Er wird sich damit abfinden müssen, daß hier der Beginn eines langen Prozesses gesetzt wird. Wie lange es dauert, bis die eigene kirchliche Basis von diesen Gedanken befruchtet wird ist ebenso offen wie, ob und bis wohin sich andere Glaubens- und Denksysteme darauf einlassen. Jedenfalls sind gute und erfolversprechende Ansätze gemacht. Und Rückschläge dürften die nun einmal gewonnene Grundposition eines umfassenden Ökumenismus nicht wieder in Frage stellen.

3.5 Die Bedeutung der Transzendenz

Immer wieder wird in den Dokumenten das Problem der Transzendenz angesprochen, dem ja in der Beziehung zu den Nicht-Glaubenden, aber auch in Richtung auf reale Staatenpolitik eine besondere Bedeutung zukommt. Dies geschieht jedoch keineswegs abwertend oder aggressiv, wohl aber werbend, selbstexplikativ und problembezogen.

Ausgehend von der ökologischen Krise drängt sich der Kosmos als eine Ordnung auf, deren Eigengesetzlichkeit der Mensch sich unterzuordnen hat, die folglich menschliche Gestaltungsfreiheit transzendiert:

„Theologie, Philosophie und Wissenschaft stimmen in der Vorstellung eines wirklichen ‚Kosmos‘ überein, ausgestattet mit einer eigenen Integrität sowie einem inneren und dynamischen Gleichgewicht. Diese Ordnung gilt es zu respektieren: Die Menschheit ist berufen, diese Ordnung mit kluger Umsicht zu erforschen, zu entdecken und sie dann so zu gebrauchen, daß ihre Integrität erhalten bleibt.“

Angesichts solch gemeinsamer Erfahrungen kann der Papst auch im Gespräch mit nicht Glaubenden biblische Bilder anbieten, in denen die Folgen mißbrauchter Freiheit zum Ausdruck kommen:

_Wenn der Mensch nicht mit Gott im Frieden ist, ist die Erde selbst nicht im Frieden: ‚Darum soll das Land verdorren. jeder, der darin wohnt, samt den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels: auch die Fische im Meer sollen zugrunde gehen‘ (Hos 4,3). Die Erfahrung dieses ‚Leidens‘ der Erde ist auch jenen gemeinsam, die nicht unseren Glauben an Gott teilen. Denn die zunehmenden Verwüstungen in der Natur durch das Verhalten von Menschen, die gleichgültig sind gegenüber den innersten und doch klar erkennbaren Erfordernissen der Ordnung und der Harmonie, die in ihr % % uhen, liegen vor aller Augen.“

Ein gewichtiger Hinweis auf die transzendente Verwiesenheit des Menschen findet sich in der Welt des Rechts:

Die Menschenrechtsdeklaration von 1948 hat eine weltweite Bewegung ausgelöst: „In Asien und in Afrika, in Amerika, in Ozeanien und in Europa haben sich überzeugte und mutige Männer und Frauen auf diese Erklärung berufen, um ihren Forderungen nach einer intensiveren Beteiligung am Leben der Gesellschaft Nachdruck zu verleihen.“ (103)

Ähnlich die Veränderungen im Ostblock: „Das von den letzten Generationen erlebte dramatische Geschehen hat als gesunde Reaktion eine umfassendere Anerkennung der Menschenrechte mit sich gebracht. Sie dringen jedem ins Gewissen; sie werden besser als universal, natürlich und unverletzlich begriffen, kurz: als das gemeinsame Gut der Menschheit.“ (104)

Dies verlangt nach einer Erklärung. Sie ist darin zu finden, daß mit den Menschenrechten etwas in der Tiefe allen Gemeinsames angesprochen wird: „Für uns ist es wichtig, das zu begreifen, was wir die innere Struktur dieser weltweiten Bewegung nennen könnten. Gerade ihr weltumspannender Charakter bietet uns eine erste und grundlegende ‚Chiffre‘. die uns bestätigt, daß es tatsächlich allgemeine, in der Natur der Person wurzelnde Menschenrechte gibt. in denen sich die objektiven und unverzichtbaren Forderungen eines universalen Moralgesetzes widerspiegeln.“ (103)

Dieses universale Sittengesetz ist Voraussetzung dafür. daß interkulturelle und internationale Politik gedeihen können: „(Die Menschenrechte) erinnern uns auch daran, daß wir nicht in einer irrationalen oder sinnlosen Welt leben, sondern daß es im Gegenteil eine Logik der Moral gibt, die die menschliche Existenz erhellt und den Dialog zwischen den Menschen und zwischen den Völkern möglich macht. Wenn wir wollen, daß ein Jahrhundert des Zwanges einem Jahrhundert der Überzeugung Platz macht, dann müssen wir den Weg finden, in einer verständlichen und gemeinsamen Sprache über die Zukunft des Menschen zu diskutieren. Das allgemeine, ins Herz des Menschen eingeschriebene Sittengesetz ist eine Art ‚Grammatik‘, die der Welt dient, um sich mit dieser Diskussion über ihre eigene Zukunft zu befassen.“

Der Respekt, der allen Kulturen gebührt, liegt gerade darin begründet, daß sie für ihre Menschen allerletzte Daseinsfragen erörtern: „Und doch können wir sehen, daß es jenseits aller Verschiedenheiten. die die einzelnen Menschen und die Völker unterscheiden, eine grundlegende Gemeinsamkeit gibt, weil ja die verschiedenen Kulturen in Wirklichkeit nichts anderes als verschiedene Weisen sind, an die

Frage über den Sinn des persönlichen Daseins heranzugehen. Und gerade hier können wir eine der Quellen feststellen, aus denen die Achtung entspringt, die jeder Kultur und jeder Nation gebührt: Jede Kultur ist ein Bemühen, über das Geheimnis der Welt und vor allem des Menschen nachzudenken; sie ist eine Weise, der transzendenten Dimension des menschlichen Lebens Ausdruck zu geben. Das Herz jeder Kultur ist ihr Streben, dem größten aller Geheimnisse näherzukommen, dem Geheimnis Gottes."

Hier liegt auch der Grund dafür, daß die Geltung von Menschenrechten nicht staatlicher Rechtssetzung bedarf, vielmehr einer Rechtsquelle sui generis entspringt, nämlich der Würde, der Gewissensfreiheit und der Eigenverantwortlichkeit des Menschen: „Darum ist es wichtig. ... unaufhörlich daran zu erinnern — wie Sie es passend tun —, daß die Menschenrechte ihre Quelle durchaus nicht in irgendeinem Zugeständnis der zivilen Autorität haben, sondern in der Würde der Person selbst, die sich nicht auf geschichtliche Bedingungen zurückführen läßt. und in ihrem Gewissen, das fähig ist, sich der Transzendenz zu öffnen, und frei, die großen Entscheidungen ihrer Existenz zu treffen." (105)

Darum bedarf es des ständigen Forschens nach den Gründen für die derart qualifizierten Geltungsansprüche der Menschenrechte: „In dieser Hinsicht besteht die Aufgabe der Juristen heute nicht nur darin, zur Förderung und Verteidigung dieser Rechte zusammenzuarbeiten, sondern auch darin, sie in überzeugender Weise zu erklären und ihre Grundlagen darzulegen. Vor allem kommt es den Juristen zu, die Versuchungen zu entlarven, die sich auch darin zeigen können, daß man in den Menschenrechten bloße Optionen sieht, ohne andere Garantie als eine ziemlich vage menschenfreundliche Übereinkunft oder einen zufallsbedingten politischen Willen. Das Nachdenken über das Naturrecht kommt seinem Ziel um so mehr nahe, als es ihm gelingt, im Menschen seine Eigenschaft als Person anzuerkennen." (104)

Von hierher stellt sich die Frage nach transzendenten Grenzen menschlicher Freiheit und damit nach der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, die von Europa in die Welt ausstrahlte.

In dieser Geschichte stehen sich zwei Freiheitsbegriffe unversöhnt gegenüber: "Seitdem in der Neuzeit auf europäischem Boden sich die geistigen Strömungen entwickelt haben, die Gott allmählich aus dem Verständnis der Welt und des Menschen ausgeschlossen haben, erzeugen zwei entgegengesetzte Weltanschauungen eine ständige Spannung zwischen dem Standpunkt des gläubigen Menschen und demjenigen, der einen agnostischen und gelegentlich sogar ‚atheistischen‘ Humanismus vertritt. Der Gläubige ist der Auffassung, daß der Gehorsam gegen Gott die Quelle der wahren Freiheit ist, der Freiheit, die niemals willkürlich und ohne Ziel und Zweck ist, sondern Freiheit für die Wahrheit und das Gute — diese beiden Größen, die immer die Fähigkeit des Menschen übersteigen, sie vollkommen zu besitzen. Auf ethischem Gebiet äußert sich diese grundlegende Haltung in der Annahme von Prinzipien und Verhaltensnormen, die sich der Vernunft aufdrängen oder die der Autorität von Gottes Wort entstammen, über das der Mensch — individuell oder kollektiv — nicht auf seine Weise — nach Moden und wechselnden Interessen — verfügen kann. Die zweite Haltung ist diejenige, die jede Unterordnung der Kreatur unter Gott oder eine transzendente Ordnung der Wahrheit und des Guten

ausschließt und den Menschen allein als Prinzip und Zweck aller Dinge betrachtet sowie die Gesellschaft mit ihren Gesetzen, ihren Normen, ihren Leistungen als das absolut unumschränkte Werk des Menschen. Die Ethik hat dann kein anderes Fundament als den sozialen Konsens, und die individuelle Freiheit keine andere Bremse als diejenige, die die Gesellschaft als notwendig erachtet, um die Freiheit anderer zu schützen." (106)

Hervorzuheben ist, daß menschliche Freiheit an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist und daß sie ohne diese Bindung in den Selbstwiderspruch gerät: „Es kann keine Gesellschaft geben, die des Menschen würdig ist, ohne Achtung vor den transzendenten und bleibenden Werten. Wenn der Mensch sich zum ausschließlichen Maß von allem macht, ohne Beziehung zu dem, von dem alles herkommt und zu dem diese Welt zurückkehrt, wird er sehr bald zum Sklaven seiner eigenen Zielsetzung." (72)

Mißverständene Freiheit hätte weitreichende politische Konsequenzen. Dies betrifft den wirtschaftlichen Bereich: „Das besagt, daß eine Freiheit, die es ablehnt, sich an die Wahrheit zu binden, in Willkür verfallen und am Ende sich den niedrigsten Leidenschaften überlassen und damit sich selber zerstören würde. Denn woher sonst stammen all die Übel, auf die *Rerum novarum* antworten will, wenn nicht aus einer Freiheit, die sich im wirtschaftlichen und sozialen Bereich von der Wahrheit über den Menschen völlig löst?" (18.8, Nr.4)

Die schlichte Tatsache, daß menschliche Freiheit an Recht gebunden ist und sich grundsätzlich von Rechtsverpflichtung nicht dispensieren kann, hat elementare Bedeutung für die Möglichkeit des Friedens: „Recht kann nur dann wirksame Kraft des Friedens sein, wenn sein Maß nicht in unseren Händen steht. Das Recht wird von uns geformt, aber nicht geschaffen. Anders ausgedrückt: Rechtsbegründung ohne Transzendenz gibt es nicht. Wo Gott und die von ihm gesetzte Grundform menschlicher Existenz aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt und ins Private, bloß Subjektive abgeschoben wird, löst sich der Rechtsbegriff auf und damit das Fundament des Friedens." (107)

Ein rein innerweltlicher Kulturersatz ist nicht in der Lage, den Erfordernissen, die wir an einen Sozialstaat stellen, gerecht zu werden: „Zu überwinden ist daher eine Mentalität rein utilitaristischer Art, die die transzendenten Dimensionen der menschlichen Person mißachtet und diese auf den engen Rahmen von Produktion und Konsum verkürzt. Eine derart aufgefaßte Gesellschaft ist nicht fähig, die Schwächeren und die Armen zu integrieren, sie kann auch dem, was die neuen Generationen erwarten, auch um eine gewisse weit verbreitete Kultur zu überwinden, nicht gerecht werden, die sie auf sich selber beschränkt, die künstlich geschaffene Paradiese suchen und vor der Verantwortung für das familiäre und soziale Leben fliehen läßt." (108)

Auf einer Konferenz über den Schutz der Kriegsoffer wies der Leiter der Delegation des Hl. Stuhles, Erzbischof Paul F. Tabet, auf die Bedeutung einer transzendenten Begründung des Kriegsvölkerrechts hin: „Der Heilige Stuhl ist ferner der Auffassung, daß ohne die Überzeugung, daß diese Würde eine transzendente Quelle hat, der Mensch im gegebenen Augenblick nur schwer darauf verzichten wird, jedes geeignete Kampfmittel, das ihm den Sieg garantiert, um jeden Preis auch einzusetzen." (109)

Daß rein in der Immanenz verbleibende Lehren dem Menschen nicht gerecht werden, hat nicht zuletzt der Verfall des Ostblocks gezeigt. Zugleich wurde dabei deutlich, daß politische Macht und selbst Gewalt auf Dauer dem unbändigen Streben des Menschen nach Selbstdeutung aus der Transzendenz und nach eigenverantwortlicher Individualität unterliegen:

Staatliche Gewalt kann auf Dauer dem menschlichen Elementarbedürfnis nach Selbstbestimmung nicht widerstehen: „Und warum diese unvermutete Unfähigkeit zum Widerstand auf seiten von Strukturen, die doch fest genug erschienen, um etwaige Anwandlungen zu inneren Rückentwicklungen zu ersticken, während sie sich gegen stets gefürchtete Angriffe von außen abzusichern suchten? ... Es gibt keine Zweifel darüber, daß die tiefste Wurzel des Geschehenen in einer ebenso einfachen wie fundamentalen Wahrheit zu finden ist, nämlich in dem Wissen, daß ein soziales System, das im Gegensatz zu den unantastbaren Forderungen der menschlichen Natur steht, sich nicht lange aufrechterhalten kann. Es ist eine Illusion, zu meinen, die Gewalt könne unbegrenzt den Sieg davontragen über die unvermeidlichen Reaktionen auf die Unterdrückung dieser Forderungen ... Die Geschichte dieser Illusionen ist die Geschichte unserer Zeit.“ (110)

Auf dem Hintergrund dieser neueren Erfahrungen warnt Rom dann auch vor ökonomischen Verengungen beim Aufbau Europas.

Das geeinte Europa, so Kardinalstaatssekretär Sodano vor dem Europaparlament, wird nicht gelingen, wenn es die transzendente Verankerung seiner Menschen nicht einbezieht: „(Der III. Stuhl) wird ganz besonders daran festhalten, an die transzendente Dimension des Menschen zu erinnern. Tatsächlich fassen die Menschenrechte in der Universalität der von der Transzendenz nicht zu trennenden menschlichen Vernunft Wurzel ... Ich möchte daher im Namen des III. Stuhls dem Wunsch Ausdruck geben, daß alle, die für die Zukunft Europas Verantwortung tragen, stets dieses transzendente Menschenbild pflegen, das im übrigen das gemeinsame historische Erbe von Christen, Juden und Muslimen darstellt.“ (111)

Diesbezüglich scheint **Rom jedoch — auch im Blick auf Europa — eher skeptisch zu verbleiben:**

„In allzu vielen Gesellschaften, auch in Europa, scheinen die Verantwortlichen vor den Forderungen einer politischen Ethik kapituliert zu haben, die die Transzendenz des Menschen und die Relativität der Organisationssysteme der Gesellschaft berücksichtigt.“ (112)

3.6 Kritik am realen Kapitalismus

Vor der Wende wurde das westliche System durch die Defizite im Ostblock — wenn auch indirekt — in erheblichem Maße stabilisiert. Angesichts der totalitären Strukturen im Ostblock schienen Demokratiedefizite im Westen marginal und erträglich. Die Marktwirtschaft erwies sich verglichen mit der östlichen Planwirt-

schaft als ungeheuer effizient, verfügte darum auch über mehr Ressourcen für die innere Verteilungsgerechtigkeit, aber auch für Entwicklungsprojekte. Diese Außenstabilisierung entfiel nach der Wende in dramatischem Tempo.

Noch Anfang 1988 hatte Johannes Paul II. beklagt, „... daß die Kontraste im Norden der Welt, das heißt, zwischen Ost und West, wahrlich nicht die geringste Ursache für den Rückstand oder den Stillstand des Südens ausmacht" (18.5, Nr.22). Ärmere Länder sehen sich in diese Konfrontation hineingezerrt und erleiden im Inneren Spannungen bis hin zum Bürgerkrieg. Und die Ursachen dafür liegen nicht nur im Kommunismus:

„Das ist einer der Gründe, warum die Soziallehre der Kirche eine kritische Haltung gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie dem kollektivistischen Marxismus einnimmt." (18.5, Nr.21)

Kann und muß man bei dieser Kritik noch unterscheiden zwischen „sozialer Marktwirtschaft" und „liberalistischem Kapitalismus", so wird die folgende Bewertung des Westens nicht positiver: Die Enzyklika wendet sich deutlich gegen eine ökonomistische Auffassung von Entwicklung, beklagt die „Überentwicklung" in den reichen Ländern im Gegensatz zu „wahrem Glück und Wohl" (18.5, Nr. 28) des Menschen. Vor allem zwei Kräfte dominieren diese Welt, „die ausschließliche Gier nach Profit und auf der anderen Seite das Verlangen nach Macht mit dem Vorsatz, anderen den eignen Willen aufzuzwingen". (18.5, Nr.37)

Nach der Wende wird diese — nennen wir sie — Kapitalismuskritik immer deutlicher. Sie hebt wiederum bei dem Armutsvorhang an, der Reiche und Arme trennt, und bezieht sich ebenso auf die „Überentwicklung" wie deren Ermöglichung:

„Eine erste Verpflichtung ist die zu einem aufrichtigen Nachdenken: Müssen sich die ‚entwickelten‘ Gesellschaften nicht selbst darüber befragen, welches Beispiel sie der übrigen Welt bieten, welche Bedürfnisse sie geschaffen haben, welcher Natur die ihnen unentbehrlich gewordenen Reichtümer sind, und auch woher sie kommen? Eine solche Gewissenserforschung müßte die Mehrheit der Bürger so überzeugen, daß sie ihre Regierungen auffordern, nicht nur die Solidarität mit den bedürftigen Völkern zu intensivieren, sondern sie auch vor jedem Abweg zu hüten: Es kann tatsächlich nicht mehr darum gehen, in den ärmsten Ländern nur mehr oder weniger zahlungsfähige Kunden oder Schuldner zu sehen. Diese — bewußte oder unbewußte — Einstellung hat allzu oft in eine Sackgasse geführt." (113)

Nein, auch die Marktwirtschaft hat bisher nicht die Kraft erwiesen, dem Hunger in der Welt erfolgreich entgegenzuwirken. Und dies hat seine Ursache nicht zuletzt in ihrer inneren Struktur. Darüber spricht der Papst am für eine solche Analyse geeignetsten Ort, bei der UN-Organisation für Ernährung und Landwirtschaft:

"Die soziale und wirtschaftliche Lage unserer heutigen Welt macht uns allen bewußt, in welchem Ausmaß Hunger und Unterernährung vieler Millionen Menschen die Folge übler Mechanismen innerhalb unserer Wirtschaftsstrukturen sind oder auch die Konsequenz einer ungerechten Verteilung von Ressourcen und Erzeugnissen, von politischen Strategien zum Schutz spezieller Interessengruppen oder verschiedener Formen von Protektionismus." (66)

Es muß gelingen, daß Marktkonkurrenz nicht in Herrschaft umschlägt und zwischenstaatliche Solidarität nicht erdrückt:

„Die Konkurrenz ist die Folge des Rechtes auf wirtschaftliche Initiative. Sie garantiert eine dynamische Expansion, um so mehr als sie von den Wirtschaftsvertretern eine Mobilisierung ihrer geistigen Energien verlangt, um darauf zu achten, daß Konkurrenz nicht Herrschaft bedeutet. Nicht ein Europa der Geschäftsleute soll entstehen, sondern das Europa der Solidarität, in dem die allgemeine Güteraufteilung und das Recht zu ihrem gemeinsamen Verbrauch für alle in gleicher Weise garantiert ist.“ (114)

Einen Tag nach der Entsendung der Telegramme an die Präsidenten George Bush und Saddam Hussein, durch die er den Krieg am Golf noch zu verhindern versuchte, spricht der Papst zum Diplomatischen Korps. Westeuropa erhält relativ gute Noten: Dort sind Menschenrechte gewahrt und der Weg zu Wohlstand und sozialer Gerechtigkeit erfolgreich beschritten. Doch in der Tiefe ist auch diese Welt eher leer:

"Angesichts dieser ‚neuen Zeiten‘ muß nun jedes Land Europas das weiterführen, was die politische Entwicklung möglich gemacht hat; ein entschlossenes Eintreten für Demokratie, wirksame Achtung der Rechte des Menschen und der grundlegenden Freiheiten, Wohlstand durch wirtschaftliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit und gleiche Sicherheit für eine jede Nation. In Westeuropa sind diese Ziele bereits mehr oder weniger erreicht, doch scheint den Bürgern in diesem Teil des Kontinents bezeichnender Weise ein Ideal zu fehlen. Im 19. Jahrhundert haben zahlreiche Europäer ihr Vertrauen auf die Vernunft, die Wissenschaft und das Geld gesetzt. Zu Beginn unseres Jahrhunderts hat eine Ideologie aufzuzeigen versucht, daß nur der Staat in sich die wissenschaftliche Wahrheit der Geschichte verkörpere und daher die Werte, an die zu glauben ist, auferlegen könne. In den letzten Jahrzehnten hat man geglaubt, daß Industrialisierung und Produktion, wenn sie den Lebensstandard heben, bleibendes Glück sicherstellen können. Heute sind sich die jungen Generationen darüber klar, daß ‚der Mensch nicht von Brot allein lebt‘ (Lk 4,4). Sie suchen nach Sinn: die in den Gesellschaften Verantwortlichen haben daher die schwerwiegende Pflicht, nicht nur ihre Stimme zu hören, sondern auch auf ihre Erwartungen zu antworten. Allzu oft liefern sich die westlichen Gesellschaften den Moden und dem Oberflächlichen aus und werden in einem gewissen Sinn unmenschlich." (115)

Die Enzyklika Centesimus annus geht 1991 ausdrücklich auf die „Wende“ ein. Die „freie Marktwirtschaft“ hat sich ökonomisch als dem staatskapitalistischen System überlegen erwiesen. Doch auch das hatte seinen Preis:

„Eine weitere praktische Antwort wird schließlich von der Wohlstands- oder Konsumgesellschaft verkörpert. Sie sucht den Marxismus auf der Ebene eines reinen Materialismus zu besiegen, indem gezeigt wird, daß eine Gesellschaft der freien Marktwirtschaft die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse des Menschen besser gewährleisten kann als der Kommunismus, wobei geistige Werte ebenso außer acht gelassen werden. Einerseits ist es wahr, daß dieses soziale Modell den Zusammenbruch des Marxismus aufzeigt, insofern er eine neue und bessere Gesellschaft erstellen wollte. Andererseits stimmt es mit ihm aber in Wirklichkeit überein, insofern es jede Eigenständigkeit, jede Berufung zum sittlichen Handeln, zum Recht, zur Kultur und zur Religion leugnet und den Menschen völlig auf den Bereich der Wirtschaft und die Befriedigung materieller Bedürfnisse reduziert.“ (18.8, Nr.19)

„Es gibt in den Industrieländern bisweilen eine geradezu besessene Propaganda für die rein utilitaristischen Werte, verbunden mit einer Enthemmung der Triebe und einem Drang zum unmittelbaren Genuß, die ein Erkennen und Anerkennen einer Werthierarchie im Leben geradezu unmöglich macht.“ (18.8, Nr.29)

Und dieser Utilitarismus **droht zugleich, in die ärmeren Länder exportiert zu werden:**

„Wie viele moderne Gesellschaften steht Sri Lanka der geistigen Bedrohung einer materialistischen Einstellung gegenüber, die mehr mit dem ‚Haben‘ als mit dem ‚Sein‘ zu tun hat. Die Erfahrung zeigt, daß ein rein technischer Fortschritt die innere Sehnsucht des Menschen nach Wahrheit und Gemeinschaft nicht befriedigt. Man muß tieferen geistlichen Bedürfnissen gerecht werden, wenn die einzelnen, die Familien und die Gesellschaft selbst nicht in eine ernsthafte Wertekrise geraten sollen. Es besteht weiter Raum für die Zusammenarbeit unter den an eine Religion Glaubenden, um dieser Herausforderung zu begegnen.“ (96)

Utilitarismus, Nationalismus und die einseitige Verfolgung „nationaler Interessen“ bilden dann eine verhängnisvolle Kette: „In diesem Licht begreift man, wie der Utilitarismus — eine Lehre, die die Sittlichkeit nicht aufgrund dessen definiert, was gut ist, sondern aufgrund dessen, was Vorteil bringt — eine Bedrohung für die Freiheit der einzelnen und der Nationen ist und den Aufbau einer wahren Kultur der Freiheit verhindert. Er hat oft verheerende politische Konsequenzen, denn er weckt einen aggressiven Nationalismus aufgrund dessen zum Beispiel eine kleinere oder schwächere Nation unterdrückt und das als gute Sache bezeichnet wird, weil es den eigenen nationalen Interessen entspricht. Nicht weniger schwerwiegend sind die Resultate des wirtschaftlichen Utilitarismus, der die stärkeren Länder anleitet, die schwächeren abhängig zu machen und auszubeuten.“ (103)

Erinnert man sich seiner Genese, so wurde im Kapitalismus eine neu entstandene Spannung einseitig gelöst: Der Marktpreis der Arbeit löste sich von den Bedürfnissen der Arbeitenden und ihrer Familien:

„Es entstand eine neue Form des Eigentums, das Kapital, und eine neue Art der Arbeit, die Lohnarbeit, gekennzeichnet von der Fließbandproduktion, ohne jede Berücksichtigung von Geschlecht, Alter oder Familiensituation des Arbeiters, einzig und allein bestimmt von der Leistung im Blick auf die Steigerung des Profits.

Die Arbeit wurde so zu einer Ware, die frei auf dem Markt gekauft und verkauft werden konnte und deren Preis vom Gesetz von Angebot und Nachfrage bestimmt wurde, ohne Rücksicht auf das für den Unterhalt des Arbeiters und seiner Familie notwendige Lebensminimum." (18.8. Nr.4)

Das irrige Verständnis von Marktfreiheit, das sich jeder Rücksicht auf die Bedürfnisse der Menschen benommen wähnte, mußte in Willkür und Zügellosigkeit enden:

„Das besagt, daß eine Freiheit, die es ablehnt, sich an die Wahrheit zu binden, in Willkür verfallen und am Ende sich den niedrigsten Leidenschaften überlassen und damit sich selber zerstören würde. Denn woher sonst stammen all die Übel, auf die *Rerum novarum* antworten will, wenn nicht aus einer Freiheit, die sich im wirtschaftlichen und sozialen Bereich von der Wahrheit über den Menschen völlig löst?"

In *Rerum novarum* hatte Papst Leo XIII. sich 1881 gegen den Klassenkampf ausgesprochen: Auch zwischen Kapital und Arbeit waren gerechte Konfliktlösung und Dialog möglich. Doch die Theorie vom Klassenkampf stand nicht allein für den Kommunismus. Ein Denken in Klassenkampfkategorien prägte allseits die Anschauung über internationale Beziehungen:

„Es handelt sich, bezogen auf die interne Konfrontation gesellschaftlicher Gruppen, um die Wiederholung der Theorie vom ‚totalen Krieg‘, den der Materialismus und Imperialismus jener Tage für das Verhältnis der internationalen Beziehungen aufzwingen. Diese Theorie ersetzte die Suche nach einem gerechten Ausgleich der Interessen der verschiedenen Nationen mit dem absoluten Vorrang der eigenen Interessen bis hin zur Vernichtung unter Anwendung aller Mittel ... Der Klassenkampf im marxistischen Sinn und der Militarismus haben gleiche Wurzeln: den Atheismus und die Verachtung der menschlichen Person, die das Prinzip der Macht über Vernunft und Recht setzen." (18.8. Nr.14)

Gewiß, *Centesimus annus* gibt hier einen Rückblick auf die Genese des Kapitalismus und der Ost-West-Antinomie. Doch bleiben Gefährdungen, die denselben Wurzeln entspringen, an denen der frühe Kapitalismus litt. Die Bischofssynode zum Thema „Europa“ kommt darauf zurück und warnt vor einer politischen Variante des „Merkantilismus“:

„Denn das gemeinsame europäische Haus wird auf sicheren Fundamenten erbaut, wenn es nicht nur aus ökonomischen Gründen entsteht. Das neue Europa setzt bei seinem Aufbau stets den Konsens und die Anerkennung fundamentaler Werte voraus und fordert ein wirkliches Ideal." (116)

„Auf seine Weise gibt es auch in den ‚freien Gesellschaften‘ subtile Zwänge, die gleichsam als geheime Verführer, unseren Geist besetzen, unser Gefühl verbiegen und unsere Vorgehensweise manipulieren wollen. Wer im Geist der Anbetung des einzigen wahren Gottes allein vor diesem Herrn seine Knie beugt, kann leichter die vielfältigen, faszinierenden Idole zurückweisen.“

Und wenn auch gegenwärtig in Europa wohl keine Regierung an Krieg denkt, verbleiben gefährliche Konflikte, die sich aus dem Frühkapitalismus durchaus ähnlichen Quellen nähren — sozusagen eine politische Variante des klassischen „Merkantilismus“:

„Die antike Gewohnheit der europäischen Völker, sich gegenseitig zu bekriegen, ist zumindest auf eine weithin absehbare Zeitspanne überwunden. Geblieben ist die Versuchung, in der Außen- und Weltpolitik nationale Interessen oder autonome Ziele egozentrisch zu verfolgen, und damit auf lange Sicht die Gefahr eines Rückfalls in ein Europa der Einzelmächte oder Teilbünde, in eine Haltung des Wettbewerbs oder gar des Strebens nach Vorherrschaft.“ (117)

Vor der „Internationalen Ernährungskonferenz“ in Rom bezeichnet der Papst im Dezember 1992 den Skandal, der von dem „Paradox des Überflusses“ (159) hervorgerufen werde, als Haupthindernis für eine Lösung des Welthungerproblems. Ein Ausweg könne nicht in einer umfassenden Ausweitung der Produktion liegen. Offensichtlich vermag die Welt des Überflusses jedes Mehr an Produktion in eine nochmalige Steigerung des Überflusses zu verkehren.

Hierbei handelt es sich nicht nur um ein Wertmuster, das sich auf den individuellen Verkehr beschränkt. Es kristallisiert sich zu sündhaften Strukturen wie Korruption oder Mafia und hat auch ansonsten politische Auswirkungen, nicht zuletzt auf die internationalen Beziehungen:

„Ihr wißt jedoch sehr gut, daß jeder wahre Fortschritt nicht nur auf den wirtschaftlichen Erfolg gegründet sein kann, da dieser, wenn absolut gesetzt, Korruption nach sich zieht.“ (118)

„Aus der Sünde, die von Gott entfernt, ergibt sich eine streng und unerbittlich zwingende Logik. Aus der Verletzung des göttlichen Gebotes ‚kommt es zu verkehrten Neigungen, die das Gewissen verdunkeln und das konkrete Urteil über Gut und Böse beeinträchtigen‘ (Katechismus der Katholischen Kirche, 1865). Wenn diese schreckliche Täuschung so zunimmt, daß sie zum Ausdruck des kollektiven Lebens wird, kommt es zu jener ‚sozialen Sünde‘, die sich der Organismen und Strukturen bemächtigt und schreckliche Mächte verborgener Unterdrückung entfesselt. Es kommt dann zu jenen Formen organisierter Kriminalität, die die Gewissen ersticken und zerbrechen, allen die Fröhlichkeit nehmen und die Hoffnung erniedrigen. Mit dem Einsatz eures Glaubens müßt ihr auf solche gewalttätigen Herausforderungen der Mafia in demütiger Festigkeit antworten.“ (119)

„Denn dies sind die Ursachen der Kriege, wie schon der Apostel Jakobus in seinem Brief gelehrt hat: ‚Woher kommen die Kriege bei euch, woher die Streitigkeiten? Doch nur vom Kampf der Leidenschaften in eurem Innern‘ (Jak 4,1).“ (89)

„Man kann sich leicht vorstellen, welche Folgen eine solche Verpflichtung auch für die Wirtschaftsbeziehungen der Staaten untereinander hat. Jede Versuchung, wirtschaftliche Vorherrschaft über andere Nationen zurückzuweisen, bedeutet, auf überwiegend vom Kriterium des Gewinns inspirierte Politik zu verzichten, um sich

statt dessen von dem der Solidarität gegenüber anderen, insbesondere den Armen. leiten zu lassen." (10.26)

Bedauerlich ist, daß die reichen Staaten dem Wahn verfallen sind, eine Lebenswelt entwickelt zu haben, die nur noch exportiert zu werden braucht. De facto ist ihr ökonomischer Reichtum häufig mit kultureller Armut verbunden und könnte gerade auf diesem Gebiet Anleihen bei den ärmeren Völkern machen:

„Die Einteilung, welche bestimmte Länder als ‚weniger fortgeschritten‘ oder andere als ‚neu industrialisiert‘ bezeichnet, ließe vermuten, daß die Entwicklung ausschließlich durch die Erfahrung des Westens gesteuert wird. Die Versuchung ist tatsächlich groß, ein Modell anzubieten, das wie ein fertiges Kleid oder eine schlüsselfertige Fabrik wäre.“ (120)

„Blockiert die Armut an Sein nicht mehr als die Armut an Haben? Müssen nicht die sogenannten reichen Länder Werte entdecken und fördern, die den sogenannten armen Ländern eigen sind, Werte von denen sie ‚hinterfragt‘ werden? Sind die neuen Formen der Armut, die die entwickelten Länder betreffen, nicht ein Alarmsignal für die heikle Lage der Überflußgesellschaften? Ja, noch mehr, müßte man es nicht wagen, eine gewisse Armut als Wert anzusehen, der zum Lebensstil wird in dem Maße, wie sie mithilft, mehr auf die Unentgeltlichkeit der Beziehungen zu setzen als auf die Rentabilität? Alle diese Fragen, die ebenso viele Anregungen für die Entwicklung sind, dürften freilich nicht den Kampf gegen die sozialen Ungleichgewichte behindern ...“

Im Interview mit der Tageszeitung „La Stampa“ erklärt der Papst den Erfolg des Kommunismus in unserem Jahrhundert „als Reaktion auf einen gewissen Typ des übertriebenen und entarteten Kapitalismus, den wir alle gut kennen ...“ (52) In seiner Einschätzung gab es im Kommunismus – und seiner hat ihn ja zur Genüge am eigenen Leibe erlebt – einen „Kern an Wahrheit“, etwa „den Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, die Sorge um die Armen ...“ Zwar habe dieses System dafür einen hohen Preis gezahlt und sei letztlich daran zugrunde gegangen. Doch insgesamt bleibt der Papst, den man wohl kaum des Philokommunismus verdächtigen kann, dabei:

„Im Kommunismus hat man sich um das Soziale gekümmert, während der Kapitalismus eher individualistisch ausgerichtet ist.“ (120)

Die hohe und integrale Europavision großer Staatsmänner wie eines Monet, Adenauer, Schumann oder De Gasperi sei von der nachfolgenden Politikergeneration „etwas zu stark heruntergesenkt“ und auf die Ökonomie beschränkt worden:

„Ich habe ich den Eindruck, daß alles ganz oder fast ganz auf die wirtschaftliche Dimension verkürzt ist. An diesem Punkt ergibt sich eine große Aufgabe und eine starke Herausforderung für die Kirche, den Papst mit den Bischöfen, andere oft vergessene Dimensionen und Werte zu verteidigen und zu fördern. Es ist eine anspruchsvolle Botschaft, auf die nicht alle hören, und von denen, die sie anhören, nehmen nicht alle sie wirklich ernst.“

So zeigt sich die Moderne in ihrer Ambivalenz:

„Die menschliche Geschichte hat in unseren Tagen überraschende und hohe Ziele. aber auch traurige Rekorde des Elends erreicht ... Man kann jedenfalls sagen. daß die Menschheit heute zur selben Zeit über Mittel verfügt, die das Leben der menschlichen Gemeinschaft immer angenehmer oder immer unerträglicher machen. Der Mensch steht heute an einem wirklichen Scheideweg der Zivilisation. von wo Wege ausgehen, die zum Fortschritt oder zum sozialen, kulturellen und geistigen Rückschritt führen können.“ (91)

Die Staatenwelt muß der gewandelten sozialen Herausforderung, die sich von der nationalen auf die Weltebene verschoben hat, gerecht werden, Gefahren bannen und Chancen wahrnehmen:

„Notwendig ist vor allem, daß die Staaten, die zwischenstaatlichen Regierungsorganisationen, die humanitären Institutionen und die privaten Verbände zur Überzeugung gelangen, daß kein politisches Kriterium und kein Gesetz der Wirtschaft Angriffe auf den Menschen, auf sein Leben, seine Würde und seine Freiheit gestatten können. Alle Völker müssen lernen, das Leben der anderen Völker zu teilen und die Güter dieser Erde. die der Schöpfer der gesamten Menschheit anvertraut hat, für alle verfügbar zu machen.“ (121)

„Nur wenn diese Freiheiten geachtet werden, gewinnen die übrigen Aspekte des internationalen Lebens ihre volle Bedeutung; die Weltpolitik, der wirtschaftliche und finanzielle Austausch sowie der Dialog zwischen den Kulturen würden sich nämlich ohne die menschlichen Dimensionen auf eine reine Logik der Interessen beschränken, die nie weit von der Logik der Gewalt entfernt sind.“ (122)

_Eine soziale Marktwirtschaft wird ständig durch Konflikte der Solidarität auf die Probe gestellt, die sich je nach den Notwendigkeiten, der Konkurrenz und den Interessenkoalitionen bilden und auflösen, vor allem dann, wenn der Staat ganze Bereiche seiner Pflichten, die er auf nationaler und internationaler Ebene wahrnehmen müßte, außer acht läßt, sei es weil er zum Komplizen wird, sei es wegen seiner Ohnmacht, Situationen zu kontrollieren, die mehr und mehr eine Art Extraterritorialität bilden. Es braucht viel Tugend, um ein traditionelles, patristisches, aber wenig bekanntes Prinzip der Kirche anzuwenden, nämlich das des gemeinsamen Ursprungs und der Bestimmung der Güter für alle. Wie deutlich steht das da, was Johannes Paul II. die ‚soziale Hypothek‘ zu nennen wagte, die auf allem Eigentum ruht, wie er den mexikanischen Indianern von Cuillapá sagte (19. Januar 1979)! Was geteilt werden muß, ist nicht nur das Brot. sondern auch die Möglichkeit. Brot zu beschaffen.“ (123)

Immer wieder geht es dabei auch um Theorien, deren Gehalt der Wahrheit über die Welt und über den Menschen nicht gerecht wird:

Es sind zum einen umfassende Lehren über die Ordnungen in dieser Welt und dann ökonomische Theorien über den Zusammenhang von Erfolg und Humanität/Gerechtigkeit: „Unser Blick auf die historische Stunde, der von der christlichen Hoffnung geschärft wird, läßt uns einen der charakteristischsten Aspekte der der-

zeitigen Wandlungen aufgreifen. Ich denke an die Ansprüche derer, die die Marktwirtschaft anregen in dem Wunsch, ihre Aktionsfreiheit auszuweiten. In den Theorien und in der Praxis der liberalen Wirtschaft laufen die Forderungen nach Gerechtigkeit, Angemessenheit und Solidarität Gefahr, als widersprüchlich zum Streben nach Effizienz zu erscheinen. Doch das Lehramt der Kirche hat von *Rerum novarum* bis zu *Centesimus annus* in seiner abgewogenen Kritik des Kapitalismus die angebliche Vernunftgemäßheit dieser Theorien immer abgelehnt. Es lehrt vielmehr, daß die Achtung vor den moralischen Verpflichtungen die Effizienz nicht behindert, sondern sie tatsächlich fördert." (124)

Nicht zuletzt handelt es sich auch um Theorien zur Außenpolitik: so möchte ich vorschlagen, einer ‚neuen Philosophie der internationalen Beziehungen‘ Gestalt zu verleihen, die das Vorgehen in doppelter Richtung bestimmen könnte: —zuerst eine Aufforderung an die Staaten, ihre nationalen Egoismen und ihre expansionistischen Ideologien in Frage zu stellen, die sie dazu drängen, sich selbst zu bestätigen in der Leugnung des Unterschiedes und in der Furcht vor den anderen; —zweitens die solidarische Annahme der grundlegenden Bedingungen für den Frieden, d.h. die Achtung der Menschenrechte und die Entwicklung. Reduzierung und Abschaffung der Waffen sind in der Tat nur das sichtbare Ergebnis eines anderen Kurses, wie es schon meine Vorgänger formuliert haben." (125)

Nicht weniger geht es um den ethischen Relativismus, der den Anforderungen der Menschenwürde nicht gerecht werden kann: „Tatsächlich besteht heute die Gefahr, die Demokratie auf einen sittlichen Relativismus zu gründen, der jede Gewißheit hinsichtlich des Sinnes des menschlichen Lebens und seiner Würde sowie hinsichtlich der grundlegenden Rechte und Pflichten des Menschen verwischt. Wenn sich eine solche Mentalität breit macht, kommt es früher oder später zu einer sittlichen Krise der Demokratie. Der Relativismus verhindert die notwendige Unterscheidung zwischen den verschiedenen Erfordernissen, die an der Basis der Gesellschaft zutage treten, sowie die Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Das Leben einer Gesellschaft beruht auf Entscheidungen, die notwendigerweise feste sittliche Überzeugungen voraussetzen. Wenn man zum Menschen kein Vertrauen mehr hat, verliert man das aus den Augen, was den Adel der Demokratie ausmacht; sie läßt dann Raum für verschiedene Formen der Korruption und des Mißbrauchs ihrer Institutionen." (126)

Es wird deutlich, daß ein Bruch mit vielen Selbstverständlichkeiten der Vergangenheit erforderlich ist:

„Jahrtausende hindurch galt der Krieg als ein recht normales und annehmbares Mittel, um Eroberungen zu machen und Ruhm zu erwerben für Nationen, die sich ausdehnen wollten oder mit Gewalt ihren Willen zur Oberherrschaft und Macht über andere Völker behaupteten." (127)

Daraus ergeben sich Einsichten, die Neuland signalisieren und auch bereits Erfolge vorweisen können:

„Die Reiche der Vergangenheit, die ihre Vormachtstellung auf Zwang und Assimilation zu gründen versuchten, sind alle gescheitert. Ihr Europa wird der freie Zu-

sanunenschluß aller seiner Völker sein und die Verbindung des vielfältigen Reich­tums seiner Verschiedenheit." (106)

Zum 25. Jahrestag des Austausches der sog. Versöhnungsbotschaft zwischen dem deutschen und dem polnischen Episkopat stellt Bischof Lehmann in der Kathedrale von Gnesen die angemessene Funktion nationaler Grenzen dar: „Wenn Grenzen respektiert werden, dürfen sie nicht mehr isolieren und abtrennen, sondern sie müssen selbst zu einer Brücke zwischen freien Partnern werden. Alles kommt darauf an, daß wir trotz nationaler Grenzen in weiträumigeren Ordnungen leben können. Ein nationaler Staat muß die kulturell und sprachlich jeweils eigenen Räume eher verbinden als trennen." (128)

An dieser Kulturaufgabe mitzuwirken wird auch zum Anliegen für die Militärseelsorge, vielleicht sogar gerade für sie, da sie an einem Ort wirkt, wo sich Werteverarmung besonders folgenreich auswirkt:

„Der gegenwärtige Moment der Geschichte stellt eine besondere Herausforderung für die Militärseelsorger dar. Vor euch liegt die Aufgabe, andere in menschlichen und geistlichen Werten zu erziehen und ihnen zu helfen, Ethik über Technologie zu stellen, Mäßigung über Leidenschaft, den Sinn für Gerechtigkeit und Brüderlichkeit über Haß und Unterdrückung." (129)

3.7 *Inhaltliche Schwerpunkte*

Nach der „Wende“ stand die Staatenwelt vor neu gemischten Herausforderungen. Das Abrüstungsthema behielt seine alte Bedeutsamkeit und blieb auf den oberen Rängen der internationalen Agenda. Zu alter Dringlichkeit kehrte der Minderheitenschutz zurück. Seine Virulenz war durch den Ost-West-Konflikt überlagert worden, keineswegs aber in Vergessenheit geraten oder einer Lösung nähergekommen. Über den Minderheitenschutz hinaus strebten Völker nach politischer Souveränität. Staatsgrenzen veränderten sich — nicht immer so spannungsarm wie bei der Teilung der CSSR.

Die drei Schwerpunkte, deren Auswahl natürlich nicht ohne Probleme ist, könnten ergänzt werden durch die Aktivitäten des HI. Stuhls in Richtung auf eine internationale Schiedsgerichtsbarkeit oder auf vorbeugende Diplomatie. Doch beide mögliche Ergänzungen besitzen eher instrumentellen Charakter und dienen den in den drei ausgewählten Schwerpunkten aufgelisteten Sachproblemen.

3.71 *Abrüstung*

Vor der UN-Abrüstungskonferenz 1988 faßt der Papst die Forderungen des HI. Stuhls zusammen und integriert sie in seine Vorstellungen über den Friedenspro-

zeß insgesamt: Abrüstung darf nicht auf Kosten der Sicherheit geschehen, sonst dient sie dem erreichbaren Frieden nicht. Doch zugleich wird Abrüstung gerade um der Sicherheit willen dringend erforderlich — vor allem als Motor für andere friedenswichtige Entwicklungen:

„Die Abrüstung ist kein Selbstzweck. Das Ziel ist der Friede, und einer seiner wesentlichen Faktoren ist die Sicherheit. Nun, die Entwicklung der internationalen Beziehungen läßt heute die Abrüstung als eine wesentliche, wenn nicht als die erste Bedingung der Sicherheit erscheinen, denn sie öffnet durch ein Synergie-Phänomen den Weg zur Entstehung anderer Faktoren der Stabilität und des Friedens.“ (125)

Die sich abzeichnende neue Zeit unter Gorbatschow vor Augen plädiert der Papst deutlich für multi-, nicht nur für bilaterale Abrüstungsabmachungen, bei denen die Supermächte unter sich bleiben. Die weltweite Dominanz der Supermächte ist eben vorbei.

Ein Jahr später wiederholt Kardinal Casaroli auf der Genfer Abrüstungskonferenz, welch hoher Stellenwert der Abrüstung im Gesamt des Friedensprozesses zukommt:

„Der Weg zum Frieden ist lang und schwer. In seinem Dienst ist die Abrüstung zweifellos eines der wirksamsten und entscheidendsten Mittel.“ (127)

Zugleich legt Casaroli auch Wert auf die unmittelbaren Gefahren, die von Hochrüstung ausgehen:

„Je mehr sich die Kriegsarsenale vermindern, um so geringer wird die Versuchung, sich ihrer zu bedienen.“

„Solange die Waffen zur Verfügung stehen, bleiben diese Grenzen überschreitbar, z.B. in einem Augenblick der Panik oder auch infolge der Unwirksamkeit oder eines Irrtuns der ausgefeilten elektronischen Hilfen ...“

Die Botschaft zum Weltfriedenstag 1990 geht auf die Forschungsanstrengungen für neue Waffentechnologie ein, die trotz aller Abrüstungsverträge weitergehen und ungeahnte Zerstörungsoptionen eröffnen:

„Die moderne Wissenschaft verfügt leider schon über die Fähigkeit, die Umwelt für kriegerische Zwecke zu verändern, und ein solcher Eingriff könnte langfristig unvorhersehbare und noch schwerere Folgen haben. Obwohl internationale Verträge den chemischen, bakteriologischen und biologischen Krieg verbieten, ist es eine Tatsache, daß in den Laboratorien die Forschung für die Entwicklung neuer Angriffswaffen fortgesetzt wird, die imstande sind, die natürlichen Gleichgewichte zu verändern.“ (10.23)

Rüstung ist keine rein nationale Angelegenheit. Sie betrifft vor allem die ärmeren

Länder in dreifacher Hinsicht. Zum einen bindet sie Ressourcen, auf die Entwicklungspolitik angewiesen ist. Zum anderen trägt sie weltweit zur Eskalation lokaler Konflikte bei. Und schließlich destabilisiert sie vermittelt über den Waffenhandel ganze Regionen:

„Ein irrsinniger Rüstungswettlauf verschlingt die Mittel, die nötig wären, um eine Entwicklung der eigenen Wirtschaft zu sichern und den am meisten benachteiligten Nationen zu helfen. Der wissenschaftliche und technologische Fortschritt, der zum Wohlergehen des Menschen beitragen sollte, wird zum Instrument für den Krieg.“ (18.8, Nr.18)

„Die Logik der Blöcke und Machtbereiche ... verfährt in der Weise, daß die in den Ländern der dritten Welt entstandenen Streitigkeiten und Unstimmigkeiten systematisch gefördert und ausgenützt werden, um dem Gegner Schwierigkeiten zu machen.“

„Extremistische Gruppen, die diese Konflikte mit Waffengewalt lösen wollen, finden politische und militärische Unterstützung. Sie werden mit Waffen versehen und für den Krieg ausgebildet, während jene, die sich unter Respektierung der legitimen Interessen aller Beteiligten um friedliche und menschliche Lösungen bemühen, isoliert bleiben und oft Opfer ihrer Gegner werden ... Auch die militärische Aufrüstung vieler Länder der dritten Welt und die sie zerfleischenden Stammesfehden, die Ausbreitung des Terrorismus und der stets barbarischer werdenden Mittel der politisch-militärischen Auseinandersetzung stellen eine der Hauptursachen dar in der Brüchigkeit des Friedens nach dem Zweiten Weltkrieg.“

„Man wird die Prioritäten und die Werteskalen, aufgrund derer die wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen getroffen werden, neu definieren müssen. Gewaltige Mittel können durch den Abbau des riesigen Militärpotentials, das im Ost-West-Konflikt aufgebaut worden war, verfügbar gemacht werden. Sie könnten noch wesentlich gesteigert werden, wenn es gelingt, anstelle von Kriegen wirksame Verfahren für die Lösung von Konflikten festzulegen und damit das Prinzip der Rüstungskontrolle und der Rüstungsbeschränkung in Verbindung mit geeigneten Maßnahmen gegen den Waffenhandel auch in den Ländern der Dritten Welt anzuwenden. Vor allem aber ist es notwendig, eine Denkweise aufzugeben, die die Armen der Erde - Personen und Völker - als eine Last und als unerwünschte Menschen ansieht, die das zu konsumieren beanspruchen, was andere erzeugt haben.“

Doch all das ist nicht nur Problem der wohlhabenden Länder. Es betrifft die Politik der anderen Staaten in gleicher, wenn nicht noch in gesteigerter Weise, vor allem angesichts der Schuldenkrise:

„Doch im Widerspruch zu den Bemühungen um eine Abschwächung der wirtschaftlichen Krise stößt man auf Dinge wie Kapitalflucht, auf die Anhäufung von Reichtümern in den Händen weniger oder auf die Tatsache, daß erhebliche Summen und Mittel für Dinge eingesetzt werden, die nicht direkt mit der gewünschten Entwicklung zu tun haben, wie die derzeitige Tendenz zur Aufrüstung in Lateinamerika. Das führt dazu, daß Mittel, die man für die Behebung zahlreicher Mängel im Schul- und Gesundheitswesen oder für das schwerwiegende Wohnungsproblem

bestimmen müßte, für die Vermehrung von Kriegsgerät abgezweigt werden, so daß man weiterhin zahlreiche Erwartungen von Männern und Frauen in Lateinamerika mißachtet." (38)

Nach 24 Jahren Verhandlung wurde im Januar 1993 in Paris von 125 Staaten die Konvention gegen Chemiewaffen unterzeichnet. Für das Staatssekretariat regte Erzbischof Tauran an, die Abrüstungsdynamik auch auf andere Waffenarten — so auf die Nuklearwaffen — zu übertragen:

„Zu wünschen ist, daß man bald auch zu besseren Verhandlungsergebnissen auf anderen Gebieten der Kriegstechnik kommt, eingeschlossen der nukleare Bereich. Es ist wirklich dringend, unter den Staaten gegenseitig Rechte und Pflichten festzulegen für Fragen, die ganze Volksgruppen in Gefahr bringen, ohne daß damit das Grundrecht eines jeden Staates auf rechtmäßige Verteidigung angetastet wird." (130)

Die Forderung nach vollständiger nuklearer Abrüstung ist für die römischen Dokumente nicht neu, der politische Wille dazu aber scheint nicht überwältigend. Welch anderer Platz als Hiroshima wäre geeigneter, diese Aufgabe einzuschärfen!

„Fünfzig Jahre sind vergangen, seitdem Hiroshima und Nagasaki durch die tödlichsten Waffen aller Zeiten zerstört worden sind ... Wie ich schon bei meinem Besuch des Friedensdenkmals in Hiroshima im Jahr 1981 sagte: ‚Sich auf die Vergangenheit besinnen, heißt, sich der Zukunft verpflichten ... (in der) Überzeugung, daß der Mensch, der Krieg führt, auch erfolgreich Frieden stiften kann‘ (Ansprache in Hiroshima, 25. Februar 1981, 1-2). Trotz der andauernden Spannungen und Konflikte in vielen Teilen der Welt, darf die internationale Gemeinschaft nie vergessen, was sich in Hiroshima und Nagasaki ereignet hat, als Mahnung und als Ansporn, tatsächlich wirksame und friedliche Maßnahmen zur Lösung von Spannungen und Streit zu entwickeln. Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg dürfen die Verantwortlichen der Nationen nicht selbstzufrieden werden; sie müssen im Gegenteil ihren Einsatz zugunsten der Abrüstung und der Ächtung aller Kernwaffen erneuern. Es ist für die internationale Gemeinschaft, heute mehr denn je, dringend nötig, ein funktionstüchtiges System für Verhandlungen, ja sogar für Schiedssprüche zu entwickeln, und zwar auf der Grundlage einer allgemeinen Achtung für das menschliche Leben und für die Würde und Rechte jedes menschlichen Wesens." (131)

Dabei wird die Aussagerichtung nach der „Wende" in zweifache Richtung ergänzt. Zum einen wird das Interesse der Nuklearmächte nach Nichtweiterverbreitung ergänzt durch die Forderung der Nichtbesitzer nach Abrüstung aller Nuklearwaffen. Beide Bemühungen rangieren auf derselben Dringlichkeitsstufe:

„In diesem Sinne unterstütze ich von ganzem Herzen ... den Abschluß des Vertrags über ein Verbot der Atomversuche im Lauf des Jahres 1996. Diesbezüglich vertritt der 1-11. Stuhl die Auffassung, daß auf dem Gebiet der Nuklearwaffen ein Versuchs- und Entwicklungsstopp, die Abrüstung und die Nichtverbreitung solcher Waffen in engem Zusammenhang zueinander stehen und so bald wie möglich unter

wirksamer, internationaler Kontrolle in die Tat umgesetzt werden müssen. Es handelt sich um mehrere Etappen auf dem Weg hin zur allgemeinen und vollständigen Abrüstung, die die internationale Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit ohne Verzögerung erreichen muß." (132)

„New York/Vatikanstadt. Der HI. Stuhl hat die internationale Gemeinschaft zu einer kompletten atomaren Abrüstung aufgefordert. In einer Intervention vor der UN-Vollversammlung in New York erklärte der Vertreter des HI. Stuhls, Msgr. Dominique Mamberti, nukleare Abrüstung sei für die Vermeidung eines Atomkrieges ebenso unverzichtbar wie die Nichtverbreitung von Atomwaffen.** (133)

Zum anderen wendet sich die Aufmerksamkeit auf besonders inhumane konventionelle Waffen, die in den neu aufflammenden nationalen Konflikte zu verheerenden Wirkungen führen:

„Die Delegation des III. Stuhls ersucht daher alle Teilnehmer an dieser Konferenz, mit allen Mitteln zu versuchen, eine vollständige Ächtung bestimmter, wegen ihrer schrecklichen Folgewirkungen als inhuman geltender konventioneller Waffen zu erreichen. Das schließt das ehest mögliche Verbot der Herstellung, des Handels und der Verlegung sowie des Einsatzes solcher Waffen ein, und das nicht nur im Fall zwischenstaatlicher Konflikte, sondern auch im Zusammenhang mit innerstaatlichen Konflikten und Feindseligkeiten." (134)

Die Abrüstungsträgheit der Staaten hat auch damit zu tun, daß sie die eigentliche Herausforderung der Stunde nicht erkennen, den grundlegenden Bedürfnissen der Menschheit Befriedigung zu verschaffen, statt die eigenen Wohlstandsinteressen mit aller Gewalt zu verteidigen:

„Das fünfzigste Jubiläum gibt uns Gelegenheit zu fragen, warum internationale Initiativen trotz der Existenz der FAO nicht fähig sind, diese Situation zu ändern. Die Welt ist durchaus in der Lage, genügend Nahrungsmittel zu erzeugen, um den Bedarf eines jeden zu decken. Wie kommt es also, daß so viele Menschen vom Hungertod bedroht sind? Wie Sie wissen, gibt es viele Gründe für diese paradoxe Situation der Koexistenz von Überfluß und Knappheit, einschließlich jener politischen Strategien, die die Agrarproduktion zwangsweise drosseln, weitverbreiteter Korruption im öffentlichen Leben und massiver Investitionen in hochentwickelte Waffensysteme auf Kosten grundlegender Bedürfnisse der Menschen. Diese und andere Gründe tragen zur Entstehung dessen bei, was Sie ‚Strukturen des Hungers‘ nennen. Hier sprechen wir von jenen Mechanismen des internationalen Handels, die die benachteiligten Länder, diejenigen, die den größten Bedarf an Nahrungsmitteln haben, auf dem einen oder anderen Wege vom Markt ausschließen und so eine gerechte und wirksame Verteilung der Agrarproduktion verhindern. Doch ein weiterer Grund liegt auch darin, daß gewisse Formen von Entwicklungshilfe für die ärmeren Länder von der Durchführung einer Politik struktureller Anpassung abhängig gemacht werden; einer Politik, die die Fähigkeit dieser Länder, notwendige Nahrungsmittel zu erwerben, auf drastische Weise einschränkt. Auch kann eine ernsthafte Analyse der Ursachen des Hungerproblems nicht die den höherentwickelten Ländern eigene Haltung übersehen, wo eine konsumorientierte Kultur darauf abzielt, künstliche Bedürfnisse über tatsächliche zu erheben." (66)

Im übrigen ist es bezeichnend, daß der Osservatore Romano den Aufruf des Erzbischofs von San Jose (Costa Rica) an die Politiker Mittelamerikas übermittelt, ihre Armeen abzuschaffen, wie Costa Rica es schon 1949 mit guten Ergebnissen getan hat. Armeen sind keine staatlichen Notwendigkeiten. Sie erübrigen sich allemal, wenn die nationale Sicherheit nicht gefährdet ist:

„San Jose de Costa Rica. Die Staaten Mittelamerikas sollten dem Beispiel Costa Ricas folgend ihre Streitkräfte abschaffen. Das hat der Erzbischof von San Jose. Roman Arrieta, gefordert. Bei einer religiösen Feier in der costaricanischen Stadt Cartago erinnerte er an die Abschaffung des Heeres im Jahr 1949. die zur Stabilität und Gesamtentwicklung Costa Ricas beigetragen habe und heute als ‚Vorbild‘ diene für andere Nationen der Region, etwa Panama, die Schritte in derselben Richtung unternähmen. Mit dem Verschwinden der Heere ‚werden der Schmerz der Witwen und das Weinen der Waisen enden‘, sagte der Erzbischof ...“ (135)

Dies ist eine gewichtige und unmittelbar einsichtige Folgerung aus dem Suffizienzprinzip, daß Rüstung — keine Ware wie andere — begründungsbedürftig bleibt und nur aus erkennbaren Sicherheitsrisiken der Staaten und der Völkergemeinschaft begründet werden kann.

3.72 Minderheitenschutz

Das Thema „Minderheiten“ gehört zu den Klassikern der Friedenslehre, auch in den kirchlichen Dokumenten. Pius XII. hatte sich ihrer in der Weihnachtsbotschaft 1941 angenommen. Auch PT widmete den Minderheiten nicht geringe Aufmerksamkeit (vgl. 18.2, Nr.94-97). Demnach haben die Minderheiten ein Recht auf eigene Sprache, Kultur, Brauchtum ... Doch andererseits neigen sie auch „nicht selten“ dazu, ihre Eigenansprüche zu übertreiben. A.-F. Utz kommentiert diese Stelle von PT so, daß eben „die heutige Gesellschaft doch eine starke Dynamik gegenseitiger Anpassung verlangt“ (18.2, FN 117 zu Nr.97). Diese Anpassungsthese, wenn sie denn für PT gilt, wird fortan doch eher modifiziert.

Einen Schwerpunkt bilden vor der „Wende“ die Migranten. Ihre Probleme beschäftigten die „Päpstliche Kommission für die Seelsorge an Menschen unterwegs“. In diesem Zusammenhang wird das Recht auf die eigene Herkunftskultur sowohl positiv hervorgehoben wie auch durch die Absage an Assimilationsdruck seitens des Gastlands verstärkt:

„Ihr Recht, in ihrer Sprache regelmäßig Informationen über ihr Herkunftsland zu erhalten, ist von lebenswichtiger Bedeutung. Sie dürfen nicht einfach als Empfänger von Informationen oder als Objekte betrachtet werden, die der örtlichen Gesellschaft angepaßt und von ihr assimiliert werden müssen; man soll vielmehr in ihnen Menschen sehen, die zu kultureller Kommunikation und zu kulturellem Schaffen fähig sind.“ (136)

Als konfliktrchtig erweist sich nach der „Wende“ gerade das „Recht auf Selbstbestimmung, das sich mit dem Ende der politisch-ideologischen Konflikte in Europa aus dem kolonialen Kontext, der es entstehen ließ, gelöst hat und zu einem neuen Aufkommen von Nationalismen führen könnte“. (88)

Dabei wiederholte sich im Prinzip eine Erfahrung, die die Staatenwelt nach 1918/19 bereits erlebt hatte:

„Wichtige Ereignisse, wie vor langer Zeit der Untergang des österreichisch-ungarischen Reiches und des osmanischen Reiches oder in neuerer Zeit der Ruin der großen Blöcke in Osteuropa, haben in Europa zur Bildung von Nationalstaaten geführt, die manchmal den Rechten der ethnischen Minderheiten Hohn sprachen. Dadurch hat sich die grundsätzliche Streitfrage über das ‚Recht auf Verschiedenheit‘ stark zugespitzt.“ (100)

Bereits Mitte 1988 wurde als Thema der Friedensbotschaft für den 1.1.1989 „Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten“ vorgestellt. Dies entsprach den am Horizont aufscheinenden neu-alten Formen realer Friedensbedrohung.

Die üblichen Minderheitenrechte werden aufgezählt. Politisch bedeutsamer ist jedoch, daß Staaten die Verpflichtung haben, ihre Minderheiten nicht nur zu tolerieren, sondern sie zu „fördern“ und zu „begünstigen“. Es genügt also nicht, daß der Staat die Minderheiten nur „schtzt“. Interessanterweise wird hier nicht auf die menschenrechtliche Qualität der Minderheitenrechte verwiesen - darauf war die Botschaft bereits eingegangen -, sondern zunächst einmal politisch-pragmatisch auf die Bedeutung des Minderheitenschutzes für den inneren Frieden:

Im Fall der gesellschaftlichen Benachteiligung von Minderheiten _hat der Staat selbst die Pflicht, die Rechte der Minderheitsgruppen zu fördern und zu begünstigen, da der innere Friede und die innere Sicherheit nur durch die Achtung der Rechte all jener garantiert werden können, die seiner Verantwortung unterstehen“.

Der Umgang, zu dem eine Gesellschaft und staatliche Institutionen mit ihren Minderheiten finden, wird zum Maßstab ihrer Reife:

_Denn die Achtung ihnen gegenüber muß in gewisser Weise als der Prüfstein für ein harmonisches gesellschaftliches Zusammenleben und als Beweis für die von einem Land und seinen Einrichtungen erreichte gesellschaftliche Reife angesehen werden.“ (10.22)

Denselben Gedanken entwickelt Johannes Paul II. vor dem Staatsoberhaupt des Sudan: „Die Beteiligung von Minderheitsgruppen am politischen Leben ist ein Zeichen für die moralische Reife einer Gesellschaft und ehrt jene Nationen, wo alle Bürger frei sind, in einem Klima von Gerechtigkeit und Frieden am Leben der staatlichen Gemeinschaft teilzuhaben.“ (137)

Auf der Weltkonferenz für die Menschenrechte in Wien sprach Msgr. Tauran vom

„Recht der Minderheiten, das zweifellos morgen der Test für die Demokratie werden wird“. (88)

Minderheitenrechte sind Menschenrechte. Ihr Geltungsanspruch besteht unabhängig von staatlicher Positivierung:

„Man muß es verstehen und gutheißen, daß eine Minderheit — als Gemeinschaft von Menschen, die besondere Bande ethnischer, kultureller und religiöser Natur zusammenschließen — infolge ihrer Natur Gegenstand von Rechten ist, die nicht von der Anerkennung durch einen Staat abhängen.“ (138)

Derselbe Gedanke wird zur Eröffnung des Friedensgebets in Assisi sehr plastisch dargestellt: „Darf man einen Menschen seines Rechtes auf Leben und Sicherheit berauben, bloß weil er keiner von uns, sondern ein anderer ist? Darf man eine Frau des Rechtes auf ihre Integrität und Würde berauben, weil sie nicht zu den Unseren gehört, sondern zu den ‚anderen‘? Darf man ferner ein Kind des Rechtes auf ein schützendes Obdach sowie des Rechtes auf Nahrung berauben, weil es ein Kind der ‚anderen‘ ist? Sind wir und die ‚anderen‘ nicht alle Kinder des einen Gottes, seine geliebten Kinder?“ (89)

Wenn auch unter schwierigen Geburtswehen setzt sich wenigstens im KSZE-Prozeß die Einsicht durch, daß die Handhabung der Minderheitenrechte nicht mehr zu den inneren Angelegenheiten des souveränen Staates gehört: Die „Rechte der Völker“ wurden zum Anliegen der Völkergemeinschaft (vgl. 28).

Gewiß haben auch die Minderheiten Pflichten. So müssen sie es einem einzelnen erlauben, sich in die Mehrheitskultur zu assimilieren. Ebenso wenig dürfen sie ihre partikulären Interessen unbegrenzt verfolgen. Es wird dennoch zu schweren Konflikten zwischen Mehrheit und Minderheit/en kommen. Auch diese aber lassen sich und zwar nur durch Dialog lösen. Dialogverweigerung führt dann nicht zum Frieden, dient nicht der eigenen Identität, sondern öffnet den Weg zur Gewalt:

„Heikle Probleme entstehen, wenn eine Minderheitsgruppe Forderungen stellt, die besondere politische Verwicklungen mit sich bringen. Mitunter strebt eine solche Gruppe nach Unabhängigkeit oder zumindest nach einer größeren politischen Selbständigkeit. Ich möchte erneut betonen, daß in dieser heiklen Lage Dialog und Verhandlungen der verpflichtende Weg sind, um den Frieden zu erreichen. Die Bereitschaft der Parteien, sich gegenseitig anzunehmen und miteinander zu sprechen, ist eine unerläßliche Voraussetzung, um zu einer gerechten Lösung verwickelter Probleme zu gelangen, die den Frieden ernsthaft bedrohen können. Hingegen kann die Verweigerung des Dialogs der Gewalt Tür und Tor öffnen.“ (10.22)

Der grundrechtliche Charakter der Minderheitenrechte führt dabei nicht zur Rechtfertigung von Gewalt, sehr wohl zu der Einsicht, daß hier nicht nur sekundäre Werte, sondern die eigene kulturelle Identität auf dem Spiel steht, auf die Menschen zu allerletzt zu verzichten bereit sind. Hier liegt demnach eine der wirkmächtigen Ursachen für Gewalt:

_In einer nationalen Gesellschaft, die aus verschiedenen Menschengruppen besteht, gibt es zwei allgemeine Prinzipien. auf die unmöglich verzichtet werden kann; sie müssen sogar zur Grundlage jeder gesellschaftlichen Struktur gemacht werden.

Das erste Prinzip ist die unveräußerliche Würde jeder menschlichen Person ...; keine Person existiert für sich allein, sondern findet ihre vollere Identität erst in der Beziehung zu den anderen, zu Personen oder Gruppen. Dasselbe kann man auch von Gruppen von Menschen sagen. Denn auch sie haben ein Recht auf die Identität ihrer Gemeinschaft, die in Übereinstimmung mit der Würde eines jeden Mitgliedes geschützt werden muß ...

Das zweite Prinzip betrifft die grundlegende Einheit des Menschengeschlechts. (und) ... besagt, daß die gesamte Menschheit über ihre ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus eine Gemeinschaft bildet, die keine Diskriminierung unter den Völkern zuläßt und auf gegenseitige Solidarität ausgerichtet ist."

„Viele Beobachter sehen im politischen Extremismus ein zentrales europäisches Problem. Ausländerfeindlichkeit, Fremdenhaß, falsche Einschätzung bezüglich der absoluten Priorität des jeweils eigenen Interesses, der eigenen Nation, der eigenen Bedeutung erinnern fatal an die Ursachen der katastrophalen Ereignisse im 19. und 20. Jahrhundert.“ (139)

Dem Minderheitenschutz wird also nicht gerecht, wer nur jedes vereinzelte Mitglied der Minderheit vor Diskriminierung schützt. Die Minderheit als Gruppe oder Gemeinschaft wird zum Rechtsträger.

So kann Erzbischof Squicciarini in einem Atemzug sagen: „Es geht vor allem um den Schutz der Rechte des einzelnen und der Völker - und unter diesen wieder um die kleineren Gemeinschaften, die man allgemein als Minderheiten bezeichnet.“

Und vor den Diplomaten am HI. Stuhl bekräftigt der Papst: „Ich möchte in diesem Zusammenhang auch an das schwere Problem der Minderheiten erinnern, das Thema der Botschaft zum Weltfriedenstag 1989: nicht nur Personen haben Rechte, sondern ebenso auch die Völker und Gruppen von Menschen; es gibt ein ‚Recht auf kollektive Identität‘ (Botschaft, Nr.3).“ (140)

Die Begründung liegt auf der Hand: Sofern nur über die Förderung der Minderheit insgesamt der Würde der einzelnen Genüge getan werden kann, wird die Gruppe als solche zum Rechtsträger. Hier liegt wohl die Parallele zur Religionsfreiheit nahe, bei der es auch nicht genügt, daß das einzelne Gemeindemitglied in seinem Herzen frei seinem Glauben die Zustimmung geben darf. Zum inneren Glauben (fides) kommt notwendigerweise das kommunitäre Bekenntnis (confessio) hinzu, und damit wird die bekennende Gemeinde selbst zum Rechtsträger.

Dieses Gruppenrecht erlischt auch nicht dadurch, daß Mitglieder der Gruppe das Gesetz brechen:

„Dieses Recht bleibt auch dann unverändert bestehen. wenn die Gruppe oder eines

ihrer Mitglieder gegen das Gemeinwohl handeln sollte. In solchen Fällen muß die mutmaßliche unerlaubte Handlung von den zuständigen Autoritäten geprüft werden, ohne daß die gesamte Gruppe deswegen verurteilt wird: denn das widerspräche der Gerechtigkeit."

Dabei sieht es mit der Lage der Minderheiten durchaus nicht gut aus, und viele Lösungsversuche — Assimilationsdruck ebenso wie ethnische Säuberung — erweisen sich als Irrwege:

„Fast alle Länder haben ihre Minderheiten ... und in vielen Gegenden werden die Minderheiten schlecht behandelt und von den Mehrheiten unterdrückt." (100)

Nicht selten stehen Minderheiten unter Assimilationsdruck, der kultureller Ausrottung gleichkommt: „Ermahnt werden muß auch die Ethnozentrik. Diese Haltung ist sehr weit verbreitet; sie besteht in der natürlichen Neigung eines Volkes. seine Identität dadurch zu wahren, daß es die anderer so stark herabwürdigt, daß ihnen zumindest symbolisch die volle Menschenqualität abgesprochen wird ... Die Ablehnung des Andersseins kann zu jener Form der kulturellen Vernichtung führen. die die Soziologen ‚Ethnozid‘ nennen und die die Gegenwart anderer nur insoweit duldet, als sie sich in die vorherrschende Kultur integrieren." (141)

Ebensowenig läßt sich die Minderheitenfrage durch ethnische Säuberung lösen. Dies gilt beispielsweise für Bosnien-Herzegowina: „Das Zusammenleben von Muslimen, Serben und Kroaten in Bosnien und Herzegowina ist das Schicksal dieses Staates. Vermischung und Begegnungen sind unausweichlich. Auch die vom Vance-Owen-Plan vorgesehenen Provinzen lösen diese Frage nicht gründlich. Die Lösung findet sich in der Umkehr des Herzens, in der Bereitschaft des Gewissens, vor allem im Gewissen der für Gesellschaft und Politik Verantwortlichen, so daß jeder Mensch die Möglichkeit hat, in voller Freiheit und Sicherheit im eigenen Zuhause und am eigenen Arbeitsplatz zu leben. Als Mensch kann man mit anderen, die verschieden sind, nur in der Versöhnung und ehrlichen Aufnahme wechselseitiger Beziehungen leben, die auf dem Prinzip Gottes gründen: ‚Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen‘ (Mt 7,12).“ (58)

Selbst wenn Assimilation und Umsiedlung akzeptable Lösungen wären, könnten sie das Problem nicht lösen. Sie werden in der Praxis immer wieder von weltweiter Migration überholt, die überall Minderheiten hinterläßt und neue schafft:

„Die Massenwanderungen und Bevölkerungsbewegungen führen in verschiedenen Teilen der Welt zu einer multinationalen und multireligiösen Gesellschaft.“ (10.24)

Das Problem der Minderheiten und Migranten kann in vielen Fällen nicht mit nationalen Mitteln allein gelöst werden. Es bedarf der Zusammenarbeit der Völkergemeinschaft:

„Die afrikanischen und asiatischen Länder mit großem Flüchtlingszustrom sind kaum in der Lage, diese Aufgaben selbst zu erfüllen. Wir alle teilen die Meinung, daß die begüterteren Nationen und die mit der Flüchtlingshilfe befaßten internatio-

nalen Organisationen sehr viel tun, was ihnen zugute gehalten werden muß. Es wird jedoch viel, viel mehr benötigt und wiederholte Aufrufe an die Gewissen derer, die mehr tun können, sind besonders erforderlich angesichts der immer geringeren Mittel, die diesem Zweck gewidmet werden." (74)

„Die Frage der Flüchtlinge und Umsiedler ist ein dramatisches Anliegen, das die moralische Verantwortung der internationalen Gemeinschaft herausfordert. Meine Damen und Herren, wir wollen gemeinsam für eine entsprechende Lösung arbeiten: Die Kirche in ihrem Bereich, indem sie ihren Gliedern die religiösen Grundlagen für ihre Pflichten vermittelt und sie zum großmütigen und selbstlosen Dienst für ihre bedürftigen Brüder und Schwestern anspricht; Sie als Diplomaten und Vertreter internationaler Behörden, indem Sie ihr Möglichstes tun, um auf einen Ausweg aus einer Situation zu drängen, unter der so viele Millionen von Menschen leiden, und vor allem indem Sie zugunsten einer neuen internationalen Ordnung arbeiten, die auf den höchsten ethischen Grundsätzen der Verantwortung, der Gerechtigkeit und der Geschwisterlichkeit beruht." (10.24)

"Nochmals rufe ich - im Namen des Friedensfürsten Jesus Christus und vom mosambikanischen Boden aus - die internationale Völkergemeinschaft auf: Möge sie alles nur irgendwie Mögliche unternehmen, um zu verhindern, daß in diesem Land weiterhin Uneinigkeiten geschürt werden; vielmehr soll man mit allen Kräften danach streben, die menschliche Solidarität hier wirklich wirksam werden zu lassen. Die Gesellschaft steht ja hier tatsächlich an der Überlebensgrenze und die Menschen kommen durch Gewalt und Hunger um ihr Leben. Diese Nation bedarf der Unterstützung durch andere Völker und durch die internationale Gemeinschaft, wenn sie in die Lage versetzt werden soll, ihrerseits mittels ihres Reichtums an Humanität und Kultur einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten, der sonst für immer verloren ist (vgl. *Sollicitudo rei socialis*, Nr.39)." (142)

Dies aber bedeutet zugleich eine Absage an Regierungen, die Hilfe seitens der Internationalen Organisationen als Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten diffamieren :

„Die meisten der mörderischen Konflikte, deren ohnmächtige Zeugen wir sind, scheinen innerhalb der Nationen selber begründet zu sein. Es ist für andere Staaten oft schwer, vermittelnd einzugreifen und gleichzeitig die Unabhängigkeit der betroffenen Länder zu wahren. Doch müssen nicht die Nachbarstaaten die Flüchtlinge aufnehmen, die Entfaltung der bewaffneten Gruppen kontrollieren und den Zustrom der Waffen verhindern, oder wenigstens ihren Transit aufhalten?" (143)

Die Minderheit, die am schwierigsten auf Vertrauen und Anerkennung stößt, sind wohl die Zigeuner. Vor dem römischen Studienzentrum „Sinti und Roma" fordert der Papst nicht nur deren Rechte ein, sondern stellt die zigeunerische Kultur in prächtigen Farben dar:

„Ich weiß, wie sehr es euch am Herzen liegt, eure Kultur zu verteidigen und die Traditionen eures Volkes bekannt zu machen ... Ihr tragt Sorge dafür, eure typische soziale und kulturelle Identität zu behaupten, und wollt, was euch in charakteristischer Weise in Lebensführung, Volkstum, Kultur und Wanderleben unter-

scheidet, bewahren. Die Familie bildet für euch den natürlichen Ort eures völkischen Bewußtseins, den festen und unersetzlichen Kern eures Gemeinschaftsverbandes." (144)

..Ihr bildet eine Minderheit, die keine territorialen Grenzen kennt und die den bewaffneten Kampf als Mittel, um sich durchzusetzen, stets abgelehnt hat; eine in ihrer trans-nationalen Dimension vorbildliche Minderheit, die in einer einzigen kulturellen Gemeinschaft Menschen zusammenfaßt, die über die ganze Welt hin verstreut und nach Rasse, Sprache und Religion verschieden sind."

Und wer die Lage der Minderheiten ernst nimmt, kann an den Ureinwohnern ganzer Kontinente nicht vorbeischaun:

„Das Recht der Ureinwohner auf ein Stück Land, auf eine soziale und politische Organisation, die ihre kulturelle Identität aufrechterhält und trotzdem eine Öffnung zur Außenwelt ermöglicht, muß gesichert werden. Ihre mehr oder weniger tiefe Eingliederung in die sie umgebende Gesellschaft muß aus ihrem eigenen Willen hervorgehen. Dies sollten die Grundregeln für die Zukunft einer Geschichte sein, die man zwar nicht ungeschehen machen, die man aber doch korrigieren kann." (100)

Welche Aufgaben auf die Regierenden und auf die Kirche zukommen, wird in einer Botschaft an die kroatischen Bischöfe erwähnt. Jene moralischen Grundsätze gelingenden Zusammenlebens von Mehr- und Minderheit, die in politischen Dokumenten ihren Niederschlag haben, müssen an der Basis der Völker verankert werden:

„Heute kann man nicht mehr die Oberherrschaft eines Volkes über ein anderes dulden, auch nicht die eines Volkes über eine Minderheit anderer Nationalität. Heute werden die Rechte der Völker und die Rechte der Minderheiten anerkannt, geachtet und garantiert. Heute kann man die Grenzen eines Staates nicht mehr durch Waffengewalt ändern. Diese tief menschlichen und christlichen Grundsätze sind auch in feierlichen internationalen Dokumenten verbrieft, die für alle Regierenden eine Verhaltensnorm bilden müssen. Die derzeitige schwierige Situation scheint von euch als Hirten der Kirche Christi mit einer eminent geistlichen Aufgabe die Förderung dieser Grundsätze des sozialen Zusammenlebens in euren Diözesen zu fordern ... Werdet unermüdlich zu Wegbereitern des Verzeihens und der Versöhnung." (145)

Über diese Aufgabe jedenfalls besteht zwischen den Religionsgemeinschaften Konsens — darauf besteht der Papst zur Eröffnung des Friedensgebets in Assisi und wirkt so nochmals dem politischen Mißbrauch der Religionen entgegen:

"Ein jeder von uns ist von der Treue zur eigenen religiösen Tradition getrieben hergekommen, zugleich aber in dem Bewußtsein und in der Achtung vor der Überlieferung anderer, denn wir sind zum gleichen Zweck hergekommen, nämlich um für den Frieden zu beten und zu fasten. Unter uns herrscht Frieden. Ein jeder nimmt den anderen an, wie er ist, achtet ihn als Bruder und Schwester im gemein-

samen Menschsein und in den persönlichen Überzeugungen. Die Unterschiede, die uns trennen, bleiben. Der wesentliche Punkt und der Sinn dieser Begegnung und der Gebete, die später folgen werden, liegen aber darin: Allen sichtbar zu machen, daß das Geheimnis einer am Ende versöhnten Menschheit und eines seiner wahren Berufung würdigen Europas nur in der gegenseitigen Annahme des anderen und in der daraus folgenden gegenseitigen Achtung zu finden ist, die von der Liebe noch vertieft wird. Den Kriegen und Konflikten wollen wir schlicht, aber auch nachdrücklich das Bild unserer Eintracht in Achtung vor der Identität jedes einzelnen entgegenstellen." (89)

„In diesem Punkt sind wir uns auch mit den anderen religiösen Familien einig, die im Menschen, der denkt und der liebt, das Bild Gottes anerkennen." (88)

Im bürgerkriegsgeschüttelten Sri Lanka ruft der Papst zur Kooperation der Religionen auf: „Kaum etwas stellt eine größere Bedrohung für das geistliche Gefüge der srilankischen Gesellschaft dar als der fortdauernde ethnische Konflikt. Es ist nötig, daß die religiösen Kräfte der ganzen Nation sich vereinen, um diese tragische Situation zu beenden." (96)

Und dieser Konsens in den Herzen der Menschen ist von hoher Bedeutung, damit Regeln, die sich im internationalen Recht entwickelt haben, auch ihre Wirksamkeit nicht verfehlen. Und darum steht es noch schlecht:

„Die Umwandlung von Absichten in Gesetze und in die entsprechenden Verhaltensweisen zeigt das Maß der Reife eines jeden Landes und garantiert für seine Fähigkeit, die friedliche Koexistenz innerhalb der Staatsgrenzen zu gewährleisten und zum Frieden in der Welt beizutragen." (137)

Auf die Gewalt in Bosnien oder Somalia bezogen: „Das alles zeigt leider, daß die Grundsätze der internationalen Gemeinschaft, die so mühsam ausgearbeitet und in rechtsgültige Form gebracht wurden, noch weit davon entfernt sind, gemeinsames Erbe der Menschheit' zu sein." (88)

Dennoch besteht kein Grund zur Verzweiflung: Zur verbesserten Rechtslage hinzukommend sind Akteure auf vielen Ebenen tätig, von der hohen Diplomatie bis etwa zu nicht-regierungsamtlichen Organisationen in ihrer praktischen Arbeit vor Ort:

„Zu dieser geduldigen Arbeit, die ein Ergebnis oft verborgenen Wirkens erfahrener Diplomaten ist, kommt der sorgfältige Einsatz der nicht regierungsamtlichen Organisationen hinzu, die durch ihr konkretes Angehen der Wirklichkeiten unablässig daran erinnert haben, daß jede rechtliche Festlegung nur in dem Maße etwas wert ist, wie sie die Lebensverhältnisse einer jeden Frau und eines jeden Mannes erreicht und verbessert."

Dennoch bedarf es erheblicher Anstrengungen, die gegenwärtig miserable Verlassenheit der Minderheiten zu verbessern:

Für Europa fordert Msgr. Tauran den effektiven Ausbau kontrollierter Selbstver-

pflichtungen: "Aus der Konferenz von Wien darf sich nicht nur die Bekräftigung einer universalen Solidarität ergeben, sondern wir brauchen auch Verpflichtungen — mit Mechanismen von Kontrollorganen — im Dienst einer universalen Organisation zur Förderung und zum Schutz der Grundrechte des Menschen:*

So ist es kein Zufall, daß im Juni 1993 bei einem Treffen der europäischen Innenminister, das die Schweizer Bundesregierung angestoßen hatte und mit dem Europarat zusammen organisierte, der Schweizer Bischof Eugenio Corecco (Lugano) die Delegation des HI. Stuhls leitete und eine beachtliche Rede hielt.

Ohne sich in die Details von Minderheitenschutzregelungen einmischen zu wollen, erinnert Corecco an die Grundgedanken der Subsidiarität und des Föderalismus:

„Abgesehen von den Entscheidungen politischer und technischer Natur, die ihm nicht zustehen, möchte der HI. Stuhl zum vertieften Nachdenken über föderalistische oder regionalistische Perspektiven auffordern, die geeignet wären, im Bedarfsfall die Gefahr eines Zusammenpralls zwischen nationalen Gruppen zu bannen, denen anscheinend ihre fundamentalen Bande der Brüderlichkeit — bei aller Berücksichtigung der berechtigten Verschiedenheiten — unbekannt sind." (138)

"Es ist angezeigt, auf die Minderheiten ebenso wie auf andere Teilgruppen innerhalb der Gesellschaft das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden, durch das eine minderheitliche Gruppe in die Lage versetzt werden muß, ihre Existenz dank entsprechender Übereinkommen mit den Gesetzen des Landes zu organisieren, wo sie lebt."

Regionale Einigungen wie die EU, das Thema der Tagung in Lugano, dürfen nicht auf Kosten der Minderheiten gehen. Sie werden nur gelingen, wenn sie den kulturellen Reichtum nicht einebnen:

„Die große Bewegung zugunsten der europäischen Einheit darf nicht zum Nachteil der einzelnen in Europa lebenden Gemeinschaften Wirklichkeit werden. Es ist an der Zeit, von einer nur toleranten zu einer vollauf konvergierenden Auffassung der Verschiedenheiten überzugehen, wobei alle Elemente, die das individuelle und gemeinschaftliche Verhalten in den Dienst der Verwirklichung des Gemeinwohls stellen, aufgewertet werden sollten. Hier handelt es sich freilich um einen langen Weg, der bisher noch kaum eingeschlagen wurde, jedoch als einziger zum Aufbau einer wahrhaft europäischen Gemeinschaft führt ..."

Die Einigung Europas beruhte bisher wohl zu einseitig auf den Interessen großer Institutionen und der Wirtschaft. Ihre historisch-kulturelle Dimension blieb bisher vernachlässigt, was an der Basis zu Abspaltungsversuchen führte:

„In einem Augenblick, wo sich die Bemühungen um den Aufbau einer echten und übernationalen europäischen Gemeinschaft zumindest in Westeuropa intensivieren, sind in wachsendem Maß Abspaltungsbewegungen festzustellen. Eine Erklärung für diese anscheinend paradoxe Situation ergibt sich vielleicht aus der Tatsa-

ehe. daß allzusehr institutionell und wirtschaftlich orientierte Programme bevorzugt und seiner Kultur, deren Wurzeln vom Lebensstrom des Christentums genährt werden, als wahren einigendem Element Europas weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Man kann die Tatsache nicht verschweigen, daß in unserem Jahrhundert die positivistische und die marxistische Philosophie auf alle erdenkliche Art und Weise bemüht waren, diese Wurzeln abzutrennen mit dem Ergebnis einer Verarmung des kulturellen Reichtums Europas ..."

„Das dramatische Problem der Minderheiten fügt sich in diesen Rahmen ein; es kann nur dank des Bemühens um eine tiefgreifende Analyse der historischen Ursachen der erbitterten Forderungen gelöst werden, die heute oft in Gewaltanwendung ausarten.“

Auf keinen Fall kann die gegenläufige Tendenz von staatenübergreifenden Ordnungsbemühungen und kulturellen Partikularismen einseitig aufgelöst werden:

Heute „sehen wir, wie sich mit Nachdruck wieder ethnisch-kulturelle Partikularismen erheben, gleichsam wie ein hervorbrechendes Bedürfnis nach Identität und Überleben, eine Art Gegengewicht gegen homologierende Tendenzen. Es ist eine Gegebenheit, die nicht unterschätzt werden darf, als ob sie nur ein Überbleibsel aus der Vergangenheit sei.“ (103)

Doch auch die Minderheiten selbst stehen vor erheblichen Problemen, den richtigen Mittelweg zwischen Isolierung und Aufgehen in der Mehrheit zu finden:

„Man muß Integration möglich machen und Assimilierung ablehnen; man muß Verschiedenheit anerkennen und Separatismus ablehnen. Die ethnischen Gruppen müssen ein richtiges Gleichgewicht finden (leider gibt es dafür keine präzise Formel) zwischen einer gewissen Abgeschlossenheit und der Offenheit. In der Tat gerät eine ethnisch-nationale Gruppierung, wenn sie sich nur an Offenheit orientiert, unbemerkt in die vollständige Aneignung hinein; wenn es andererseits nur Abgeschlossenheit gibt, führt dies zur Sklerose, zur Verteidigung bis aufs äußerste und zu einer Phase des Konflikts.“ (100)

Das Minderheitenproblem geht schließlich in die Vorstellungen ein, die mit einer „multiethnischen Gesellschaft“ verbunden sind. Daß die unterschiedlichen Ethnien sich auch zu einer Gesellschaft zusammenfinden, wird als Bedingung des Friedens benannt. Das Beispiel von Sarajewo und Mostar macht diese Forderung deutlich :

„Die OSZE muß schließlich ihr besonderes Augenmerk auch auf die Situation in Sarajevo und Mostar richten, denn die beiden Städte stehen in gewisser Weise als Symbole für den Erfolg des Friedensprozesses. Sie müssen auch weiterhin Zeichen des guten Zusammenlebens verschiedener Gemeinschaften bleiben — sowohl auf politischer als auch auf religiöser Ebene. Leider erreichen uns zu viele Nachrichten, die zeigen, daß zunehmend bestimmte Gemeinschaften isoliert und Gegenstand von Diskriminierung werden, vor allem dort, wo sie die jeweilige Minderheit sind. Es ist wichtig, daß die OSZE die drei Volksgemeinschaften (und in erster Linie ihre Verantwortungsträger) daran erinnert, daß sie sich nicht gegenseitig aus-

schließen dürfen, sondern einander akzeptieren müssen, wenn sie ihre Integration in das Europa von heute wollen." (146)

Angesichts der bleibenden Probleme in Bosnien-Herzegowina, Burundi oder Ruanda scheint diese Sicht einer multiethnischen Gesellschaft zwar hochgradig verwegen. Doch zugleich lehrt die Erfahrung, daß Staaten ohne eine Regelung der Minderheitenprobleme keine Aussicht auf innere Stabilität erhalten.

3.73 Multiethnizität

Die nationalistische Tradition in unserem Denken wirkt immer noch. Andersartigkeit wird als Feindlichkeit wahrgenommen:

„Leider muß die Welt es noch lernen, mit der Verschiedenheit zu leben, wie die jüngsten Ereignisse in den Balkanländern und in Zentralafrika uns schmerzlich in Erinnerung gerufen haben." (103)

Zunächst müssen gerade die Religionen sich darauf besinnen, wie stark sie in der Vergangenheit Ursache von Spaltungen waren, vorhandene Spannungen vertieft und auf Dauer gestellt haben. Hierzu Kardinal Etchegaray vor dem World Economic Forum in Davos:

"Im Lauf der Jahrhunderte haben die Religionen, oder vielmehr Menschen im Namen der Religion, Kriege heraufbeschworen, unterstützt und ‚göttlich‘, heilig oder einfach ‚gerecht‘ genannt. Jede Religion hingegen geht an und für sich mit dem Frieden und nicht mit dem Krieg Hand in Hand, und nichts kann nach ihrem Gott greifen, ohne ihn zu beleidigen, und erst recht nicht ihn ergreifen und festhalten, um ihn gegen einen anderen auszuspielen." (99)

Doch genügt ein Schuldbekenntnis über die eigene Vergangenheit keineswegs. Es geht darum, zu verstehen, warum Religionen diesen Weg gingen und auch heute noch beschreiten — vielleicht noch bestärkt durch typisch neuzeitliche Herausforderungen. Kardinal Etchegaray versucht, dies zu verstehen und zu erklären, ohne es gutzuheißen. Die Analyse der Ursachen wird hingegen zur Voraussetzung für einen friedensfördernden interreligiösen Dialog, der in vielen Fällen auch ethnische Konflikte entschärfen kann:

„Wenn heute manche das verdrossene Antlitz des Extremismus präsentieren, ist das nicht nur eine Folge der fundamentalistischen Auslegung religiöser Schriften, sondern vielmehr eine Art von Selbstverteidigung gegen die Bedrohungen seitens einer Gesellschaft, die die religiöse Dimension ausgehöhlt hat, jene Dimension, die allen anderen menschlichen Dimensionen ihren Sinn verleiht und diese zu einer lebendigen Einheit zusammenschließt. Ich möchte hinzufügen, daß der religiöse Extremismus auch die Angst vor dem Zeitalter eines heute massiver gewordenen Pluralismus zum Ausdruck bringt. Die Begegnung, ja, der Zusammenstoß der Religionen ist zweifellos eine der stärksten Herausforderungen unseres Zeitalters und

übertrifft die des Atheismus. Für den religiösen Menschen handelt es sich darum, zu lernen, die Absolutheit Gottes, auf die er sich mit Recht beruft, als eine Beziehungen schaffende und nicht als eine ausschließende oder einschließende Absolutheit zu betrachten. Der härteste und dringendste Lernprozeß, der von allen Religionen gefordert wird, ist das Sich-Öffnen für die Wahrheit der anderen bei gleichzeitiger Bewahrung der eigenen Wahrheit. In diesem Sinn geht die volle Achtung für den anderen über eine einfache Duldung, %wie sie die Verschiedenheit erfordert, hinaus; sie gründet sich nicht auf das Recht der wahren Religion, sondern auf die Rechte jedes Menschen auf eine Religionsfreiheit, die sogar von der Rechtsordnung der Gesellschaft geschützt wird."

Diese Furcht vor einer gott-losen und pluralen Moderne verlangt nach einer differenzierten Bewertung. Johannes Paul II. teilt wenigstens die Sorge, daß Religion zu einer privaten Nebensache ohne Einfluß auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens werde. Mit einem solchen Staat werden sich religiöse Gemeinschaften nicht identifizieren können:

„Wir würden heutzutage aber gut daran tun, eine weitere Art von Einschränkung der Religionsfreiheit in Betracht zu ziehen, die subtiler ist als offene Verfolgung. Ich denke dabei an den Anspruch, daß in einer demokratischen Gesellschaft die religiösen Anschauungen ihrer Mitglieder und die mit dem Glauben verbundenen moralischen Überzeugungen in den Bereich der privaten Meinung zurückgedrängt werden sollen. Auf den ersten Blick erscheint dies als eine Einstellung notwendiger Unparteilichkeit und ‚Neutralität‘ der Gesellschaft gegenüber jenen Mitgliedern, die anderen oder keinen religiösen Traditionen folgen. Tatsächlich vertreten sehr viele Leute die Meinung, daß dies in einem modernen, pluralistischen Staat die einzig mögliche Einstellung ist. Wenn aber von den Bürgern erwartet wird, daß sie ihre religiösen Überzeugungen bei ihrer Teilnahme am öffentlichen Leben unberücksichtigt lassen, bedeutet das dann nicht, daß die Gesellschaft nicht nur den Beitrag der Religion aus ihrem institutionellen Leben ausschließt, sondern auch eine Art von Kultur fördert, in der der Mensch als etwas Geringeres definiert wird, als er in Wirklichkeit ist? Insbesondere gibt es im Kern jedes großen, öffentlichen Themas moralische Fragen. Sollten jene Bürger, deren Urteil hinsichtlich der Moral von ihrem Glauben geprägt ist, ihre tiefsten Überzeugungen weniger frei ausdrücken dürfen als die anderen? Und wenn dies eintritt, ist dann die Demokratie selbst nicht ihres Sinns beraubt? Sollte ein echter Pluralismus nicht auch die Bedeutung haben, daß grundlegende Überzeugungen in einem ernsthaften und respektvollen öffentlichen Dialog ausgedrückt werden können?“ (147)

Es wird somit erneut zum Problem, ob die Friedenshoffnung, die der neuzeitliche Staat nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts daraus schöpfte, daß er sich selbst eine religionsneutrale Form gab, für die Zukunft trägt. Ohne einer Klerikalisierung der Politik das Wort zu reden, stellt sich die Frage, wie das kulturelle und darin eingeschlossen das religiöse Selbstverständnis in den Ordnungen zum tragen kommt. „Pluralismus“ bedeutet dabei zunächst einmal nicht Kulturvergessenheit oder Reduktion der Kultur auf Technik und Wohlfahrt, vielmehr daß eine Vielfalt von Kulturen an der individuellen wie politischen Selbstdeutung beteiligt ist.

Eine erste Bedingung für das Gelingen einer multikulturellen Gesellschaft besteht dann darin, daß sich die verschiedenen Völker nicht erst auf der Ebene der Wirtschaftspartner treffen, sondern tieferliegende Eigenarten bedenken und austauschen:

„Durch das wechselseitige Verständnis der Kulturen, das Teilen der wissenschaftlichen Erkenntnisse und die Entdeckung von Reichtümern, die nicht in klingende Münze umsetzbar sind, wird man zum eigentlich menschlichen Sinn des Austauschs vordringen ... Wo es zur Begegnung der Völker kommen soll, ehe sich eine technische Zusammenarbeit herausbildet, wird es ganz natürlich sein, daß die Gesellschafts- und Familienstrukturen und die moralischen und geistigen Überzeugungen einer jeden menschlichen Gruppierung geachtet werden. Das ist eine unerläßliche Voraussetzung dafür, daß jeder seine Würde bewahrt und unter Entfaltung seiner eigenen Qualitäten seinen eigenständigen Beitrag zur menschlichen Gemeinschaft leisten kann.“ (148)

Kultureller Pluralismus versucht sodann, die vielfältigen Deutungen von Mensch und Gesellschaft nicht gegeneinander auszuspielen, sondern zu integrieren:

„Die Wahrheit über den Menschen ist das unabänderliche Kriterium, nach dem alle Kulturen beurteilt werden; jede Kultur aber hat etwas über die eine oder andere Dimension dieser komplexen Wirklichkeit zu lehren. Daher kann die von manchen so bedrohlich empfundene ‚Verschiedenheit‘ mit Hilfe eines achtungsvollen Dialogs zur Quelle werden, das Geheimnis des menschlichen Daseins tiefer zu verstehen.“ (103)

Und religiöse Vielfalt steht keineswegs staatlicher Einheit entgegen. Gemeinsamer Patriotismus, wenn er denn nicht in Nationalismus umschlägt, kann die vielen Beiträge aus unterschiedlichen Quellen verbinden:

„Im ehemaligen Jugoslawien leben Völker alter Tradition und Kultur: Es gibt dort sowohl katholische als auch orthodoxe Christen, Moslems und Juden. Die Unterschiede zwischen ihnen dürfen kein Grund für Haß und Vergeltung sein, sondern Anlaß zu gegenseitiger Bereicherung. Die Vergangenheit hat bewiesen, daß gute nachbarschaftliche Beziehungen möglich waren. Diese Beziehungen wurden durch ein lebhaftes patriotisches Empfinden gefördert, das jeden Bürger veranlaßt, sich trotz unterschiedlicher Religionszugehörigkeit als Bestandteil ein und derselben Nation zu fühlen. Patriotismus ist nämlich die rechtschaffene und berechtigte Liebe für die eigene Identität als Mitglied einer bestimmten nationalen Gemeinschaft. Das Gegenteil von Patriotismus ist Nationalismus: Während der Patriotismus — da er das liebt, was sein eigen ist — auch das achtet, was anderen gehört, verachtet der Nationalismus alles, was nicht sein eigen ist. Er versucht, sich das Eigentum anderer anzueignen, wenn es ihm nicht gelingt, es zu zerstören.“ (149)

Das Problem der multi-ethnischen und multi-kulturellen Zusammenarbeit stellt sich auf unterschiedlichen Ebenen — innerstaatlich, europäisch und global.

— Innerstaatlich bietet sich das Beispiel Bosnien-Herzegowina an. Das Problem wird sich durch ethnische Trennung nicht lösen lassen:

..Infolge dieser Überlegungen ist der III. Stuhl der Ansicht, daß der Grundsatz der Rückkehr der Flüchtlinge ein Ziel der Durchführung des Friedensprozesses bleiben muß, denn sie wird auf lange Sicht das Zusammenleben der nationalen Gemeinschaften erleichtern, die in Bosnien-Herzegowina und der weiteren Region zu leben gerufen sind. Zu glauben, daß durch die Trennung der nationalen Gemeinschaften ein dauerhafter Friede eingerichtet werden kann, und einen solchen Prozeß zu unterstützen, könnte sich als eine Bequemlichkeitslösung und Illusion herausstellen." (146)

Dies hat Auswirkungen für das Selbstverständnis der OSZE und für die Bedingungen, unter denen diese Organisation ihre Aufgabe in Bosnien erfüllen kann: „Es handelt sich für (die OSZE) nicht so sehr darum, einfach ein Mandat wahrzunehmen, das ihr durch das in Paris unterzeichnete Abkommen übertragen worden ist, sondern vielmehr darum, den Bedürfnissen ihrer Daseinsberechtigung zu entsprechen, die darin besteht, das Erbe an Werten und Grundsätzen zu fördern, das zu begründen und zu schützen sie sich seit dem Jahr 1975 bemüht. Ihr Beitrag zur konkreten Verwirklichung eines Friedensabkommens kann nur in diese Richtung gehen. Denn sollte es nicht so sein, würde sie ihren Pflichten und ihren Verantwortlichkeiten für den Aufbau eines neuen Europa nicht entsprechen. das gegründet ist auf der Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten, vor der Demokratie und dem Rechtsstaat." (146)

Gerade im Blick auf die Architektur des geeinten Europas stellen sich Fragen kultureller Verschiedenheit der „Nationen“ Europas, deren Lösung über das Gelingen der europäischen Einigung entscheiden wird:

„Während der Weg zur europäischen Einheit beschritten wird, stellt sich jetzt wiederum in mehreren Teilen Europas akut das Problem der Beziehungen zwischen den Nationen. Die Nationen sind lebendige kulturelle Ausformungen, die den Reichtum Europas zum Ausdruck bringen. Die nationalen Differenzierungen sollen also nicht verschwinden, sondern vielmehr beibehalten und gepflegt werden als historisch gewachsenes Fundament der europäischen Solidarität ... Die nationale Identität wird aber nur in der Öffnung auf andere Völker hin und in Solidarität mit ihnen vollendet. Konflikte müssen durch Gespräche und Verhandlungen gelöst werden, nicht aber durch den Gebrauch von Gewalt, in welcher Form auch immer, zur Unterdrückung des anderen.“ (116)

Auch für Europa gilt: „Der Friede kostet diese Achtung vor der kulturellen und geistigen Identität der Völker.“ (150)

Das multikulturelle Problem stellt sich demnach nicht nur innergesellschaftlich und -staatlich, sondern in gleicher Weise im Verhältnis zwischen Staaten, die begründeterweise auf ihre Selbstbestimmung großen Wert legen: „Die politische Unabhängigkeit stellt die entscheidende geschichtliche Bedingung dar und gleichzeitig den weitest entwickelten Ausdruck der ‚self-reliance‘ eines Volkes. Hier beinhaltet der Begriff ‚self-reliance‘ - weit entfernt davon, sie abzulehnen - auch die Aufgeschlossenheit gegenüber den anderen. Es handelt sich also absolut nicht um ein ‚Einigeln‘, um Isolationismus oder Autarkie, sondern um eine Begegnung zwischen gleichgestellten Völkern.“ (100)

Schließlich stehen die UN selbst vor den Herausforderungen der kulturellen Vielfalt:

Zum 50. Gründungstag der UN stellt Kardinalstaatssekretär Sodano den UN zunächst ein großes Lob für die Leistungen in diesen Dekaden aus: „Während dieser fünfzig Jahre war die UNO nicht nur ein ‚Labor‘, wo bestimmte Aspekte des internationalen Rechts ausgefeilt wurden, oder ein Ort ständigen multilateralen Dialogs, sondern auch das Zentrum, wo ‚Resolutionen‘ ausgearbeitet und beschlossen wurden, die zur Vermeidung von Konflikten oder zu deren vernünftiger Beilegung geeignet waren, oder sogar um die Maßnahmen, die von den Menschenrechten und der Solidarität gefordert werden, wirksam in die Tat umzusetzen. Wir müssen all denen unsere Achtung bezeugen, die in ihren Büros an den Ufern des ‚East River‘ oder in den Friedensmissionen sich für den Sieg des Rechts und der internationalen Gerechtigkeit eingesetzt und dabei sogar manchmal ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben.“ (151)

Dann aber wendet sich Sodano der Zukunft zu: Im Anschluß an den Wunsch des Papstes, die UN mögen sich zu einem „geistigen Zentrum“ erheben, bekräftigt er: „Das kann sie aber nur werden, wenn jeder Mitgliedsstaat sich so, wie er ist, angenommen und anerkannt fühlt, wenn jeder bereit ist, zu geben und zu empfangen, wenn alle ein gemeinsames Erbe von Werten teilen.“

„Nach diesen fünfzig Jahren ihres Bestehens ist die UNO aufgerufen, ihren Einsatz zugunsten der internationalen Gemeinschaft zu erneuern, um all das zu vermeiden, was sie zu einer bloßen multinationalen Organisation reduzieren könnte. Man muß für sie neue Wege finden, die es allen ihren Mitgliedern erlauben, die Herausforderungen der Stunde anzunehmen: eine Ethik der Solidarität, eine Leidenschaft für den Frieden, die Förderung der Achtung vor der Verschiedenheit. Das ist es, was die hier vertretenen Völker von uns allen erwarten.“

Gerade auf UN-Ebene muß zwischen berechtigter Partikularität und globalen Erfordernissen vermittelt werden: „Wenn aber die ‚Rechte der Nation‘ die lebenswichtigen Erfordernisse der ‚Partikularität‘ zum Ausdruck bringen, so ist es nicht weniger wichtig, die Forderungen der Universalität durch ein starkes Bewußtsein in bezug auf die Pflichten zu unterstreichen, die die Nationen hinsichtlich der anderen Nationen und der ganzen Menschheit haben. Die erste dieser Pflichten besteht sicherlich darin, in einem Geist des Friedens, des Respekts und der Solidarität mit den anderen Nationen zu leben. Auf diese Weise fördert die Ausübung der Rechte der Nationen im Gleichgewicht mit der Anerkennung und der Einhaltung der Pflichten einen fruchtbaren ‚Austausch von Gaben‘, der die Einheit unter allen Menschen stärkt.“ (103)

Daß derartige Versuche nicht zum Scheitern verurteilt sind, zeigt die deutsch-polnische Aussöhnung, zu der die beiden Bischofskonferenzen einen gewichtigen Anstoß gaben. Zum 25. Jahrestag des Austauschs der sog. Versöhnungsbotschaft beider Episkopate legt Bischof Lehmann in der Kathedrale von Gnesen Wert darauf, daß die kulturelle Vielfalt Europas genutzt wird:

„Die Zukunft Europas ist so offen wie schon lange nicht mehr. Die vielen Nationen dürfen jedoch nicht in die alte Versuchung zurücksinken, vorwiegend oder fast

nur ihre nationalen Eigeninteressen zu entfalten. Die Nation ist — so belehrt uns die blutige Geschichte Europas — ein hoher Wert, den es stets zu respektieren gilt, aber er ist nicht der höchste Wert einer Gemeinschaft. Die Nationen dürfen auch heute nicht verschwinden, im Gegenteil: sie sind auch heute noch lebendige kulturelle und geistige Gebilde, die ein Ausdruck des Reichtums Europas sind. Eine wahrhaft europäische Gemeinschaft kann nur dauerhaft sein, wenn sie mit den Nationen, ihrer langen Geschichte, ihren Sprachen, ihren Regionen und ihren Gemeinden rechnet." (128)

Im übrigen stellt sich der Kirche insgesamt ein vergleichbares Problem, wenn sie die christliche Botschaft, nicht die Form, die diese in Frankreich oder Irland angenommen hat, in die verschiedenen Kulturen inseminieren will.

„Der eine Glaube muß wirklich in den verschiedenen Kulturen gelebt und eingewurzelt werden." Darum versucht die Kirche "zu vermeiden, daß ihre Empfindungs- und Ausdrucksweise des Glaubens zu einer Entfremdung in der christlichen Umwelt und folglich in der lebensnotwendigen Erfahrung von Gemeinschaft führt." (152)

In „Ecclesia in Africa" findet das Inkulturationsproblem für Afrika verständlicherweise besondere Beachtung: "Die Synodenväter haben wiederholt die besondere Bedeutung unterstrichen, die bei der Evangelisierung der Inkulturation zukommt, also jenem Prozeß, durch den ‚sich die Katechese in den unterschiedlichen Kulturen inkarniert‘. Die Inkulturation weist eine doppelte Dimension auf: einerseits ‚die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum‘ und andererseits ‚die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen‘." (153)

Die jesuanische Botschaft erging in der speziellen, partikulären Kultur Palästinas, jedoch mit universaler Mission. Beides war von Anfang an zu vermitteln: „Das ist das erhabene Geheimnis von der Fleischwerdung des Wortes, ein Geheimnis, das in der Geschichte stattgefunden hat: unter genau feststehenden zeitlichen und räumlichen Umständen, in einem Volk, das über seine eigene Kultur verfügt, das Gott auserwählt und durch die ganze Heilsgeschichte begleitet hatte, um durch alles, was er in ihm vollbrachte zu zeigen, was er für die ganze Menschheit zu tun beabsichtigte."

Diese Botschaft, in ihrer Ursprungsform partikulär, muß also in vollem Kulturrepekt als universalisierbar erweisen und je vor Ort zu einer neuen Einheit mit der dort vorhandenen Kultur finden: „Wie ‚das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat‘ (Joh 1,14), so muß sich die Frohe Botschaft, das den Völkern verkündete Wort Jesu Christi, in das Lebensmilieu seiner Hörer hineinlassen. Die Inkulturation ist genau diese Einverleibung der Botschaft des Evangeliums in die Kulturen. Die Menschwerdung des Gottessohnes war in der Tat, eben weil sie vollständig und konkret war, auch Inkarnation in einer spezifischen Kultur."

Dabei können kirchliche Inkulturation und politische Bewußtwerdung von Minderheitenrechten durchaus parallel verlaufen und sich gegenseitig anstoßen:

„Bei der Evangelisierungsarbeit muß ein Bereich Gegenstand besonderer pastoraler Sorge sein, nämlich die Gemeinschaften der Eingeborenen. Ich weiß, daß die eingeborene Bevölkerung, die sich auf etwa dreieinhalb Millionen beläuft, und sich über das ganze Gebiet innerhalb der Anden sowie das im Osten verteilt, ungefähr 30 Prozent der gesamten Einwohnerzahl von Ecuador ausmacht. In meinem Geist ist noch die unvergeßliche Begegnung von Latacunga mit den Gemeinschaften und Gruppen der Eingeborenen lebendig, die sich zum erstenmal in so großer Zahl versammelt haben, weil die Kirche sie zusammengerufen hatte. Gern nehme ich zur Kenntnis, daß diese Initiative entscheidend dazu beigetragen hat, daß diese Gemeinschaften der Eingeborenen sich ihrer Identität stärker bewußt geworden sind, der Werte ihrer Kultur und der Rolle, die sie im Gesamt der Bevölkerung von Ecuador zu spielen haben ... Das Evangelium muß noch mehr in die einheimischen Kulturen eindringen und seinen Ausdruck im Gemeinschaftsleben, in Glaube und Liturgie erhalten.“ (154)

So bleibt die Forderung nach einer multikulturellen Gesellschaft in Wirklichkeit stets verbunden mit der Frage, wie diese kulturelle Vielfalt zu einer neuen, auch zu einer politischen Einheit zusammenwachsen kann:

Nach dem langen Bruderkrieg in Mosambik stellt sich dem Papst die Frage nach der politischen Einheit dieses Staates: „Will man ein Volk kulturell und rechtlich zu einer echten Nation zusammenschließen, sind Ideen und Vorbilder nötig, an denen man sich orientieren kann. Die Erfahrung auf dem afrikanischen Kontinent lehrt, daß es sich hier um ein Problem handelt, das nicht geringgeschätzt werden darf ... Vorbedingung für eine solche Auseinandersetzung ist ein sozio-politisches Gewissen, das sich auf die spezifischen Werte und die für ein bestimmtes Volk oder eine Gruppe von Völkern charakteristische Identität erstreckt. Dieses Gewissen wird das Verhalten bestimmen und den gemeinsamen Einsatz für den Aufbau einer mit Eigenpersönlichkeit begabten Nation ins rechte Licht rücken.“ (142)

Insofern steht den Staaten auch das Recht auf ihre eigene Form der Demokratie zu, wenn diese denn innerhalb der Grenzen verbleibt, die ein humanes Menschenbild zieht: „Es gibt sicherlich nicht nur ein einziges Modell politischer und wirtschaftlicher Organisation der menschlichen Freiheit ... Aber es ist eine Sache, für einen legitimen Pluralismus von ‚Formen der Freiheit‘ einzutreten, und es ist eine andere Sache, der Natur des Menschen oder der menschlichen Erfahrung jedwede Allgemeinheit oder den freien Willen des Menschen an sich abzusprechen.“ (103)

Dieselbe Ordnungsfrage setzt sich dann im Verhältnis zwischen den Staaten fort. Jedenfalls kann das Ideal einer weltweiten Monokultur der Staatsformen nicht zum Vorbild für künftige politische Ordnungsvorstellungen dienen. Ordnungsmodelle werden sich danach befragen lassen, wie sie den Respekt vor der Partikularität mit den Erfordernissen der Universalität verbinden. Das einseitige Pochen auf Partikularität führt in die Nische, wenn nicht in die Gewalt nach außen. Ordnungen, die nur der Universalität Aufmerksamkeit zuwenden, enden bei einem weltweiten Le-

v iathan.

3.74 Selbstbestimmung

Schon in der Neujahrsansprache 1989 an das Diplomatische Korps rückt der Papst das Selbstbestimmungsrecht an aktuellen Beispielen in den Vordergrund:

Die Fremdbestimmung des Libanons betrifft die Substanz des Völkerrechts: „Wir können uns nicht damit abfinden, dieses Land seiner Einheit, seiner territorialen Integrität, seiner Souveränität und Unabhängigkeit beraubt zu sehen. Es geht hier um unbestreitbare Grundrechte jeder Nation.“ (140)

Dem entspricht die Forderung nach dem Rückzug fremder Truppen aus dem Libanon: „Es ist an der Zeit, daß alle nicht-libanesischen bewaffneten Kräfte sich zum Verlassen des nationalen Territoriums bereit machen und die Libanesen in die Lage versetzen, die Formen ihres Zusammenlebens frei zu wählen ...“ (115)

Wie immer wieder seit 1947 besteht der Vatikan darauf, daß die Palästinenser einen eigenen Staat erhalten: „In diesem aufgewühlten Gebiet des Nahen Ostens sind kürzlich neue Elemente am Horizont des Schicksals des palästinensischen Volkes aufgetaucht. Sie scheinen die von der Organisation der Vereinten Nationen seit langem vertretene Lösung zu begünstigen, nämlich sowohl dem Volk Palästinas als auch Israel ihr Recht auf ein Vaterland zuzugestehen.“ (140)

In Ausweitung des Diskriminationsprinzips geben noch so hehre nationale Interessen keinen Grund dafür ab, anderen Völkern die Selbstbestimmung vorzuenthalten:

„Der Heilige Stuhl ist zwar für die technische Lösung dieser schweren Fragen nicht zuständig, er sieht es aber dennoch als seine Pflicht an, vor dieser Zuhörerschaft zu betonen, daß kein Grundsatz, keine Überlieferung und kein Anspruch - wie berechtigt dies auch sein mag - es erlauben kann, ganze Völker zu unterdrücken oder unmenschlich zu behandeln - erst recht nicht, wenn es sich um unschuldige und wehrlose Zivilisten handelt. Es geht hier um die Ehre der Menschheit!“ (140)

Dasselbe wird vor der Weltgesundheitsorganisation 1992 bestätigt: „Notwendig ist vor allem, daß die Staaten, die zwischenstaatlichen Regierungsorganisationen, die humanitären Institutionen und die privaten Verbände zur Überzeugung gelangen, daß kein politisches Kriterium und kein Gesetz der Wirtschaft Angriffe auf den Menschen, auf sein Leben, seine Würde und seine Freiheit gestatten können. Alle Völker müssen lernen, das Leben der anderen Völker zu teilen und die Güter dieser Erde, die der Schöpfer der gesamten Menschheit anvertraut hat, für alle verfügbar zu machen.“ (121)

Geht es beim Selbstbestimmungsrecht völkerrechtlich um ein Grundrecht und ethisch um die „Ehre der Menschheit“, so kommt ein friedens- und politikbedeutendes Folgenkalkül hinzu:

„Es gibt keinen Frieden, wenn nicht die Rechte aller Völker - und insbesondere der verwundbarsten - respektiert werden! Das gesamte Gebäude des internationalen

len Rechtes ruht auf dem Grundsatz der gleichen Achtung für die Staaten, des Rechtes auf Selbstbestimmung eines jeden Volkes und der freiwilligen Zusammenarbeit der Völker für das höhere Gemeinwohl der Menschheit." (155)

Daß dies auch von Politikern als Notwendigkeit ausgemacht wird, belegt der Papst mit einem längeren Zitat von Francois Mitterand. dem Präsidenten des Landes, im dem einst der „Merkantilismus“ zur Blüte kam: „Interessant ist, was Francois Mitterand als Präsident einer der großen europäischen Nationen dazu sagt: ‚Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß kein auch noch so altes und glorreiches europäisches Land das eigene Wachstum, die eigene Valuta, die eigenen Arbeitsmöglichkeiten isoliert beherrschen noch mit den nationalen Fähigkeiten allein zur wissenschaftlichen und technischen Modernität gelangen kann; daß die sicherste Art und Weise, unsere nationalen Errungenschaften, unser Sein und Handeln zu bewahren und zu entwickeln in der Zusammenlegung unserer Mittel, unseres Wissens, unserer Forschungen, unserer Industrien, unserer Transportmittel, unseres Umweltschutzes besteht - so wie wir es schon für unsere Landwirtschaft getan haben.‘“ (126)

Hier liegen die Gründe für die Forderung nach einem eigenen Staat für die Palästinenser:

Nach dem gewaltsamen Tod von über 20 Menschen auf dem Tempelberg in Jerusalem: „Es ist unmöglich, gleichgültig zu bleiben und nicht die Gewaltakte zu verdammten, die so viele Tote und Verletzte verursacht haben; gleiches gilt für eine Situation der Ungerechtigkeit, die zu lange andauert und die zwei Völker, das palästinensische und das israelische, einander gegenübergestellt sieht; beide sind gerufen, in gerechtem und dauerhaftem Frieden zu leben, jedes im eigenen Vaterland und in dem Land, das ihnen und den Gläubigen in aller Welt so lieb ist.“ (156)

Beim Selbstbestimmungsrecht der Völker geht es um eine der Grundfragen des Staatsverständnisses und seiner Entwicklung seit Beginn der Neuzeit: Staatliche Souveränität und die Rechte der Menschen und Völker müssen in ein ausgewogeneres Verhältnis gebracht werden:

In der Friedensbotschaft 1981 werden die Staaten zum „Verzicht auf die Billigung jeglicher Doktrin nationaler oder kultureller Vorherrschaft“ (10.14, Nr.9) aufgefordert. Die Botschaft 1993 nimmt diesen Gedanken auf und zitiert weiter: „Es sind immer wieder Kriege ausgebrochen, und ganze Völker und Kulturen sind der Zerstörung anheimgefallen, weil die Souveränität eines Volkes oder einer Nation nicht geachtet worden ist. Alle Kontinente sind Zeugen und Opfer mörderischer Bruderkriege und Kämpfe gewesen, die durch den Versuch einer Nation, die Autonomie einer anderen zu beschränken, hervorgerufen wurden.“ (10.26, Nr.8)

Im Beitrag des HI. Stuhls zur Weltkonferenz für die Menschenrechte in Wien wirbt Msgr. Tauran darum, die klassische Souveränitätsthese zu überdenken: „Gestatten Sie mir, Herr Präsident, die Hoffnung auszusprechen, die derzeitige Entwicklung in der Praxis des internationalen Rechts, die oft Organisationen wie jener der Vereinten Nationen die Ausarbeitung und Überwachung von Rechten überträgt, welche bis dahin den Staaten vorbehalten waren, möge weitergehen und damit eine überholte Form der Ausübung der nationalen Souveränität beseitigen.“ (88)

Speziell die humanitäre Hilfe darf nicht von der Zustimmung des Empfängerstaates abhängig bleiben: „Es gibt eine Verpflichtung zur Solidarität, die dazu führt, das Recht der Völker auf ein würdiges Leben in Frieden zu verteidigen. Das humanitäre Wirken muß frei von politischen Bedingungen erfolgen; es ist gegebenenfalls daran zu erinnern, daß die Notwendigkeit einer Hilfe sogar vor der Zuständigkeit der Staaten den Vorrang hat, wenn das menschliche Leben und seine Würde auf dem Spiel stehen.“ (157)

Doch auch andere transnationale Anliegen sprechen für eine Begrenzung der Souveränität, so die Verbrechensbekämpfung:

Auf der von den Vereinten Nationen einberufenen Weltministerkonferenz über das grenzüberschreitende organisierte Verbrechen, sagte als Vertreter des 1-11. Stuhls Bischof Julián Herranz Casaco, Sekretär des Päpstlichen Rats für die Interpretation von Gesetzestexten, am 22. November 1994: „Gleichzeitig ist notwendig, die wachsende Ausnutzung der traditionellen Grundsätze nationaler Souveränität und territorialer Jurisdiktion durch das die nationalen Grenzen überschreitende Verbrechen zu verhüten. Diese Grundsätze sind gerecht, aber nicht absolut und ausschließlich. Die Wahrung dieser Grundsätze sollte weise mit der vorrangigen Notwendigkeit koordiniert werden, die internationale Gemeinschaft in die Lage zu versetzen, wirksam die Tätigkeiten dieser die nationalen Grenzen überschreitenden Organisationen zu unterdrücken. Es muß ihnen unbedingt die Möglichkeit genommen werden, aus der Schwachheit von Ländern, in denen das Strafsystem weniger entwickelt oder permissiver ist, Vorteil zu ziehen.“ (158)

Während die Souveränitätsidee die Nationen voneinander trennte, geht es heute schon aus pragmatischen Gründen um deren Beziehungen in einem weltweiten internationalen Systemzusammenhang. Dies vor den Diplomaten gerade in Afrika zu sagen, war der rechte Ort:

„Die Völker Afrikas gelangen mehr und mehr zu der Überzeugung, daß sie selbst die Baumeister ihres Geschicks sein müssen. Die entwickelten Nationen wiederum haben die Versuchung überwunden, Afrika nur für ihren eigenen Vorteil auszunutzen und müssen jetzt sicherlich der Tatsache gewahr werden, daß die Entwicklung dieses Kontinents zu einem fähigen und kraftvollen Partner in wirtschaftlichen und kulturellen Belangen im Interesse aller liegt. All das setzt als sittliche Kategorie die Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit der Völker und Länder voraus. Die entsprechende Antwort ist die Solidarität, eine Solidarität, die sich nicht auf wohlmeinende Freundlichkeit und auf Mitleid beschränkt — beide haben ihren berechtigten Platz in den menschlichen Beziehungen —, sondern zum festen und dauerhaften Entschluß wird, für das Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie zu arbeiten (vgl. *Sollicitudo rei socialis*, Nr.38). Die Grundlage einer solchen solidarischen Haltung ist die Überzeugung, daß alle für alle verantwortlich sind, d.h., daß jedermann aufgrund eines universellen sittlichen Gebotes verpflichtet ist, die anderen als Träger der gleichen Menschenrechte zu betrachten, über die man selbst verfügt, so daß sie auch Anspruch auf gleiche Behandlung haben. Was für die Einzelmenschen gilt, das gilt auch für die Nationen: die stärkeren und reicheren Nationen müssen sich für die anderen Nationen moralisch verantwortlich fühlen, damit der Aufbau eines internationalen Systems möglich werde, das auf der

Gleichheit aller Völker und auf der notwendigen Achtung ihrer berechtigten Unterschiede beruht (vgl. ebd., Nr.3)." (74)

Der absoluten Souveränitätstheorie stehen Idee und Wirklichkeit des Völkerrechts gegenüber, dessen Eigenart und Bedeutung Beachtung verdienen:

Einen Tag nach den Telegrammen an George Bush und Saddam Hussein richtet sich der Papst an die Diplomaten: „Die Staaten entdecken heute erneut, zumal dank der verschiedenen Strukturen der internationalen Zusammenarbeit, die sie verbinden, daß das internationale Recht nicht eine Art Verlängerung ihrer uneingeschränkten Souveränität, aber auch kein Schutz für ihre eigenen Interessen oder gar für ihre hegemonialen Bestrebungen ist. Es ist in Wahrheit ein Verhaltenskodex für die Menschheitsfamilie als Ganzes. Das Völkerrecht hat als Vorfahre des internationalen Rechtes im Verlauf der Jahrhunderte Form angenommen, indem die universal gültigen Prinzipien, die dem inneren Recht der Staaten vorausgehen, ihm gegenüber Vorrang haben und die Zustimmung der maßgebenden Vertreter des internationalen Lebens gefunden haben, ausgearbeitet und kodifiziert wurden. Der Heilige Stuhl sieht in diesen Prinzipien gern einen Ausdruck der vom Schöpfer gewollten Ordnung. Erwähnen wir nur die gleiche Würde aller Völker, ihr Recht auf kulturelle Existenz, den rechtlichen Schutz ihrer nationalen und religiösen Identität, die Ablehnung des Krieges als normales Mittel zur Beilegung von Konflikten und die Verpflichtung, zum Gemeinwohl der Menschheit beizutragen. So sind die Staaten zur Überzeugung gekommen, es sei für ihre gegenseitige Sicherheit und als Garantie für ein Vertrauensklima notwendig, daß die Gemeinschaft der Nationen sich universal geltende Regeln für ihr Zusammenleben gibt, die unter allen Umständen zu gelten haben. Diese Regeln bilden nicht nur einen unerläßlichen Bezugspunkt für ein harmonisches internationales Zusammenwirken, sondern ebenso ein kostbares Erbe, das zu erhalten und zu entfalten ist. Ohne dies würde es zum Gesetz des Dschungels kommen, und die Folgen kann man sich leicht ausdenken." (115)

Wenn es um das Selbstbestimmungsrecht geht, bedarf es einer klaren Stellung zu den Entscheidungen der Kroaten und der Slowenen, einen eigenen Staat zu gründen. Hier wird der Papst sehr deutlich:

Dem Vorsitzenden der kroatischen Bischofskonferenz schreibt er: „Der Apostolische Stuhl fährt seinerseits fort, nach den ihm eigenen Weisen und mit seinen Mitteln alle Bemühungen zu unterstützen, die die Erreichung eines wirksamen Waffenstillstandes im Hinblick auf weitere Initiativen zur Lösung der jugoslawischen Krise anstreben. Besonders unterstützt er die Friedenskonferenz in Den Haag und setzt sich für das Entstehen eines internationalen Konsenses ein zugunsten der Anerkennung der Unabhängigkeit Sloweniens, Kroatiens und anderer dies beantragenden Republiken, in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Schlußakte von Helsinki ..." (145)

Diese Richtung verfolgen dann auch die jugoslawischen Bischöfe auf ihrer Vollversammlung im Herbst 1991: „Während wir hier versammelten Bischöfe an die Zahl der Todesopfer und die schweren Zerstörungen durch den Krieg denken, verurteilen wir entschieden die Kriegsverbrechen und unterstützen den demokrati-

schen Weg zur Lösung der politischen Probleme. Wir fordern die Respektierung: des Rechtes auf Selbstbestimmung der Völker, der Rechte der nationalen Minderheiten und der Unverletzbarkeit der Grenzen aufgrund der internationalen Erklärungen der Vereinten Nationen, der Dokumente von Helsinki und Paris. Wir billigen und stimmen der Entscheidung unserer Völker zu, die durch die Volksabstimmung, den Volksentscheid und andere rechtmäßige Mittel die Staatlichkeit bekräftigt und die Unabhängigkeit ihrer Republiken erklärt haben. Die volle Achtung des ausdrücklichen Willens der Völker ist die sicherste Garantie für den Frieden in diesen Ländern." (159)

Den entscheidenden Bezugspunkt römischer Stellungnahmen bildet dabei der europäische Konsens über das Selbstbestimmungsrecht der Völker von der Helsinki-Schlußakte bis zur Charta von Paris. Auf der KSZE-Krisensitzung über Jugoslawien am 3.9.91 in Prag sagt der Leiter der Delegation des HI. Stuhls, Msgr. Alain Lebeau: „In gleicher Weise stellt die Verschlimmerung der Situation, die wir seit Monaten in Jugoslawien feststellen, den Aufbau des neuen Europas in Frage. Finden die Prinzipien der Nichtanwendung der Gewalt und der friedlichen Regelung von Streitfragen in Jugoslawien Beachtung? Oder sollen sie nur nach außen hin Gültigkeit haben? Steht der Gebrauch der Streitkräfte durch den Staat auf seinem eignen Boden und gegen seine Bevölkerung nicht im Widerspruch zur Schlußakte von Helsinki und zur Charta von Paris? Ist die Politik der vollendeten Tatsachen hinsichtlich einer Veränderung der inneren, nicht bloß administrativen, sondern historischen Grenzen, die international anerkannt und durch die geltende Verfassung gesichert sind, nicht auch eine Verletzung des 1975 festgelegten Verhaltenskodex? Werden die Gleichheit unter den Völkern und deren Recht auf Selbstbestimmung respektiert? ... Tragischerweise spricht die jugoslawische Krise den zehn Prinzipien der Schlußakte hohn ...“ Und denjenigen, „die heute noch glauben sollten, ihren Bestrebungen mit den Waffen gerecht werden zu können“ hält Lebeau entgegen, „daß sie mit der Zukunft Europas im Widerspruch stehen und daß ihre Verantwortung groß ist vor Gott und vor der Geschichte“. (160)

Gewiß verlangt das Selbstbestimmungsrecht nicht in jedem Fall Eigenstaatlichkeit. Diesem Recht kann in vielfältiger Form entsprochen werden:

„Außerdem hat jede Nation das Recht der Selbstbestimmung. Es ist ein Recht, das man sowohl durch die eigene politische Unabhängigkeit als auch durch einen Staatenbund oder einen Bund mit anderen Nationen wahrnehmen kann. Hätte man die eine oder andere Form unter den Nationen des ehemaligen Jugoslawien retten können? Es ist schwierig, das auszuschließen.“ (161)

An dem slowenischen Staatspräsidenten ergeht denn auch die Warnung, den Patriotismus nicht in ausgrenzenden Nationalismus ausarten zu lassen: „Slowenien, wie es aus seiner derzeitigen Verfassung hervorgeht, weiß außerdem, daß die nationale Autonomie ein wichtiger, aber kein absoluter Wert ist. Allzuoft in der alten und neuen Geschichte und bis in unsere Tage hinein ist das patriotische Gefühl zu geschlossenen und aggressiven Nationalismen entartet und hat Tränen und Blut mit sich gebracht.“ (162)

Dennoch ist auch ein Bundesstaat nicht notwendigerweise eine Einrichtung auf ewig:

„Im allgemeinen sieht das Bundessystem auch die Möglichkeit einer Trennung vom Bund als Recht einer jeden Nation vor und damit die Möglichkeit einer anderen Form der eigenen politischen Identität.“ (163)

„In der Vergangenheit hat es nicht an geschichtlichen Erfahrungen verschiedener europäischer Länder gefehlt, die als Bundesstaaten oder Konföderationen zusammengeschlossen waren. So war es z.B bei der Republik Jugoslawien: Nach dem Zweiten Weltkrieg bildete sie einen Staatenbund, die Föderation der Südslawen. Es gehört zur Natur der Föderationen, daß die einzelnen Länder sich aus freier Entscheidung zu einem einzigen Staat vereinen. Jedes dieser Länder kann aber unter bestimmten Umständen und zu gewissen Bedingungen den Staatenbund verlassen und sich als unabhängiger Staat konstituieren. So war es 1989 auf dem Gebiet der ehemaligen Jugoslawischen Föderation. Jede der aus diesem Prozeß hervorgegangenen Republiken hat das Recht auf Souveränität, und diese darf ihr von der internationalen Ordnung nicht verweigert werden. Wenn man sich diese elementaren Grundsätze der ethisch-juridischen internationalen Ordnung vergegenwärtigt, muß man klar und deutlich sagen, daß der auf dem Balkan ausgebrochene Krieg, der immer noch so viele Opfer in Bosnien-Herzegowina fordert, jeder Rechtfertigung entbehrt.“ (164)

Und der Fall Jugoslawien war insofern noch ein besonderer, als die jugoslawische Verfassung die Möglichkeit einer Trennung der Republiken vom Gesamtstaat ausdrücklich vorsah. Darauf verwies der „Pressesaal“ des HI. Stuhls:

„Im Fall Jugoslawiens sah die Verfassung von 1974 die rechtliche Möglichkeit für eine jede Republik vor, sich vom Bund zu trennen. Im vergangenen Monat Juni haben Kroatien und Slowenien dieses Recht wahrgenommen und sich im Anschluß an ein nationales Referendum für die Unabhängigkeit entschieden. Zunächst war die Beibehaltung einer bundesstaatlichen Einheit in der Form einer Konföderation souveräner Staaten vorgesehen. Der Heilige Stuhl war wie andere der Auffassung, daß diese Lösung in der besonderen Situation Jugoslawiens ratsam und nützlich wäre. In friedlichen Verhandlungen wäre dieser Weg möglich gewesen, das kriegsgerichtliche Vorgehen des Bundesheeres gegen Slowenien und zumal gegen Kroatien hat diese Möglichkeit aber zunichte gemacht. Die Urheber des kriegerischen Vorgehens haben sich daher die besondere Verantwortung dafür aufgeladen, den notwendigen Prozeß einer friedlichen Lösung der jugoslawischen Krise verhindert zu haben. Man kann einen Bundesstaat oder eine Konföderation nicht mit Gewalt aufzwingen.“ (163)

Da nun die Belgrader Zentrale offensichtlich dem Selbstbestimmungsrecht seiner Völker, wie es im Grundsatz VIII der Schlußakte von Helsinki festgelegt wurde, nicht hinreichend gerecht wurde, empfahl der HI. Stuhl im Januar 1992 der KSZE, dem Wunsch der Republiken nach Eigenstaatlichkeit zu entsprechen. Dem intendierten Ziel einer „Befriedigung des Gebietes“, so die spätere Erfahrung, wurde dadurch leider nicht gedient:

„Da sich die Lage tragisch verschärft hat ... empfahl der Heilige Stuhl im vergangenen November den Teilnehmerstaaten an der KSZE die Möglichkeit, nunmehr

unter bestimmten Bedingungen eine konzertierte Anerkennung der Unabhängigkeit von Kroatien und Slowenien und anderer Republiken Jugoslawiens ins Auge zu fassen, die eine Wahrnehmung dieses Rechtes wünschen sollten. Mit den vorgeschlagenen Bedingungen, die vor allem die Wahrung der Rechte der Minderheiten betrafen, wollte der Heilige Stuhl zugleich den Beginn einer Befriedung des Gebietes fördern."

Der HI. Stuhl selbst vollzog dann die Anerkennung Kroatiens und Sloweniens am 13.1.1992:

„Heute, am 13. Januar 1992, hat der Heilige Stuhl den Regierungen der Republiken Kroatien und Slowenien eine Note zugesandt und ihnen mitgeteilt, daß er ihre Oberhoheit und Unabhängigkeit anerkennt ... Der Heilige Stuhl gab der Hoffnung Ausdruck, daß Kroatien und Slowenien durch ihren Eintritt in die Gemeinschaft der Nationen als souveräne und unabhängige Staaten zur Befriedung des Balkans und zum Aufbau einer brüderlichen und solidarischen Welt beitragen werden.“ (165)

Wenige Tage danach wendet sich der Papst vor Diplomaten der Frage zu, ob im aufkommenden Europa nicht neue Formen der politischen Zusammenarbeit zwischen Völkern und Nationen erforderlich sind:

"Die Umwälzungen, die in Jugoslawien oder auch in dem Raum stattfinden, der bis vor wenigen Wochen die Sowjetunion war, scheinen neue Formen der politischen Zusammenarbeit nötig zu machen ... Das Betonen der nationalen Besonderheiten bringt Probleme mit sich, auch in Zukunft, und man muß sie weise lösen, damit sich alle ihres Schicksals sicher sein und nach ihrer Art voranschreiten können und damit sie sich in ihrer Eigenheit geachtet sehen und ihren Platz in der Schicksalsgemeinschaft finden, die das Europa von morgen wird sein müssen." (35)

Aufgabe der KSZE ist es nicht, militärisch einzugreifen. Vielmehr soll sie die Regierungen stets zur Einhaltung von Verträgen und Versprechungen anhalten und ihnen notfalls zu den erforderlichen Hilfen verhelfen:

Es war wiederum Msgr. Alain Lebeauin, der auf der 21. KSZE-Sitzung in Prag im Namen des 111. Stuhls auf die Bedeutung der „vorbeugenden Diplomatie“ verwies: „Doch ist es vielleicht nicht ganz unnützlich, daran zu erinnern, daß nicht die Gesandtschaften den Frieden entstehen lassen, sondern vielmehr der Wille der Partner. Darin ist jede Regierung verantwortlich: für die Durchführung der getroffenen Entscheidungen, heute vor der Versammlung unserer Gemeinschaft und morgen vor der Geschichte. Die wirkliche Verantwortung der KSZE als solcher liegt nicht in einer bloßen Intention zur Aufrechterhaltung des Friedens — andere internationale Institutionen sind dafür besser vorbereitet und besitzen auch die entsprechenden finanziellen und militärischen Mittel: ihre politische und moralische Verantwortung besteht vor allem im Wachen darüber, daß die Regierungen an die Einhaltung ihrer Verpflichtungen erinnert werden und Hilfe zu ihrer Erfüllung erhalten.“ (166)

Dies gilt mutatis mutandis auch für die Vereinten Nationen. Sie sollen die Einheit

der Menschheit darstellen und bewirken und sich dabei auf deren geistigen Grund beziehen und von daher der Einheit dienen:

„Fünfzig Jahre nach der Gründung (der Vereinten Nationen) sieht man noch mehr ihre Notwendigkeit, aber man sieht auch aufgrund der gemachten Erfahrung besser, daß die Wirkungsmöglichkeit dieses größten Instrumentes für Synthese und Koordinierung internationalen Lebens von der Kultur und der internationalen Ethik abhängt, die es unterstützt und ausdrückt. Es ist notwendig, daß die Organisation der Vereinten Nationen sich immer mehr aus dem kalten Stadium einer Institution administrativer Art zu dem eines geistigen Zentrums erhebt, in dem sich alle Nationen der Welt zu Hause fühlen und ihr gemeinsames Bewußtsein entfalten, sozusagen eine ‚Familie der Nationen‘ zu sein. Der Begriff ‚Familie‘ läßt sogleich an etwas denken, was über die bloß funktionellen Beziehungen und das bloße Übereinstimmen von Interessen hinausgeht. Die Familie ist ihrer Natur nach eine auf gegenseitigem Vertrauen, gegenseitiger Unterstützung und gegenseitiger Achtung begründete Gemeinschaft. In einer wirklichen Familie gibt es nicht die Vorherrschaft der Starken; im Gegenteil, die schwächeren Glieder werden — gerade wegen ihrer Schwäche — mit doppeltem Wohlwollen umgeben und bedient. Diese auf die Ebene der ‚Familie der Nationen‘ übertragenen Gefühle müssen noch vor dem bloßen Recht in die Beziehungen zwischen den Völkern verwoben sein. Die UNO hat die historische, vielleicht epochale Aufgabe, diesen Qualitätssprung des internationalen Lebens zu fördern: nicht nur dadurch, daß sie als Zentrum wirksamer Vermittlung zur Lösung von Konflikten tätig ist, sondern auch dadurch, daß sie jene Werte, jene Haltungen und jene konkreten Initiativen der Solidarität voranbringt, die sich fähig zeigen, die Beziehungen zwischen den Nationen von der ‚organisativen‘ auf die sozusagen ‚organische‘ Ebene emporzuheben, vom bloßen ‚Dasein mit‘ zum ‚Dasein für‘ die anderen in einem fruchtbaren Gabenaustausch, der vor allem für die schwächeren Nationen vorteilhaft, letztlich aber Vorbote des Wohlstands für alle ist. Nur unter dieser Bedingung wird es eine Überwindung nicht nur der ‚gekämpften Kriege‘, sondern auch der ‚kalten Kriege‘ geben; nicht nur die Gleichberechtigung unter allen Völkern, sondern auch ihre aktive Teilnahme am Aufbau einer besseren Zukunft; nicht nur die Achtung vor den einzelnen kulturellen Gruppen, sondern ihre volle Wertschätzung als gemeinsamer Reichtum des Kulturerbes der Völker. Weist nicht die Charta der Vereinten Nationen auf dieses Ideal hin, wenn sie als Grundsatz der Organisation ‚den Grundsatz der souveränen Gleichheit aller ihrer Mitglieder‘ (Art. 2,1) bezeichnet oder wenn sie der Organisation das Ziel setzt, freundschaftliche, auf der Achtung vor dem Grundsatz der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker beruhende Beziehungen zwischen den Nationen zu entwickeln‘ (Art. 2,1)? Das ist die Hauptstraße, die bis zu Ende gegangen werden muß, wenn auch gelegentlich mit notwendigen Abänderungen vom Arbeitsmodell der Vereinten Nationen mit Rücksicht auf das, was in diesem halben Jahrhundert geschehen ist, in dem so viele neue Völker zur Erfahrung der Freiheit gelangt sind in dem legitimen Verlangen, mehr zu ‚sein‘ und mehr zu ‚zählen‘. All das darf nicht als nicht realisierbare Utopie erscheinen. Dies ist die Stunde einer neuen Hoffnung, die uns auffordert, die lähmende Hypothek des Zynismus von der Zukunft der Politik und des Lebens der Menschen zu entfernen.“ (103)

Diesen Gedanken der UN als eines „geistigen Zentrums“ nimmt Kardinalstaatssekretär Sodano ebenfalls vor den UN auf und prüft ihn auf seine Bedingungen hin:

„Das kann sie aber nur werden, wenn jeder Mitgliedsstaat sich so, wie er ist, angenommen und anerkannt fühlt, wenn jeder bereit ist, zu geben und zu empfangen, wenn alle ein gemeinsames Erbe von Werten teilen.“ (151)

Der letzte argumentative Hintergrund ähnelt in etwa dem, der schon bei der Minderheitenfrage angeführt wurde:

Grundlegend hat jedes Volk — hier „Nation“ genannt — ein Existenzrecht: „Vorbedingung für die anderen Rechte einer Nation ist sicherlich ihr Recht auf Existenz: Niemand also — weder ein Staat noch eine andere Nation, noch eine internationale Organisation — ist je zu der Ansicht berechtigt, daß eine einzelne Nation nicht wert sei, zu existieren. Dieses fundamentale Recht auf Existenz erfordert nicht notwendigerweise eine staatliche Souveränität, da ja verschiedene Formen des rechtlichen Zusammenschlusses zwischen verschiedenen Nationen möglich sind, wie es zum Beispiel bei Bundesstaaten, bei Konföderationen oder bei Staaten geschieht, die durch weitgehende regionale Autonomie gekennzeichnet sind.“ (103)

Und mit diesem Existenzrecht ist das Recht auf eigene Kultur unmittelbar verbunden: „Das Recht auf Existenz schließt natürlich für jede Nation auch das Recht auf die eigene Sprache und Kultur ein, durch die ein Volk sich ausdrückt und die das fördern, was ich die ihm eigene geistige ‚Souveränität‘ nennen möchte.“

Der Weg zu diesem Ziel ist gewiß steinig. Gewohnte Ideen von nationaler Souveränität oder nationalen Interessen erweisen sich als Hemmnisse:

„Sicher, es handelt sich um eine neue und revolutionäre Idee. Die Mentalität und die doktrinären Überlegungen sind von der Realität überholt. Diese Realität gewährt momentan den gewohnten Begriffen der nationalen Souveränität und des ausschließlichen Besitztums einen guten Vorsprung vor den Begriffen der supranationalen Souveränität und des gemeinsamen Vermögens der Menschheit.“ (100)

Doch die Erfordernisse der Zeit verlangen nach neuen Ideen, deren Kühnheit nicht gegen sie spricht. Realist ist nicht, wer eingefahrene Gleise weiterbefährt, sondern wer Vorstellungen entwickelt, die den ansichtigen Problemen gerecht werden:

Die Erfahrungen in Jugoslawien stellen eine tiefe Herausforderung selbst an die Idee des Rechts dar: „Was in diesen letzten vier Jahren im ehemaligen Jugoslawien geschehen ist, stellt eine Niederlage der europäischen Zivilisation und vor allem eine Verneinung der Rechtsprinzipien dar, die das Fundament des Zusammenlebens auf nationaler und internationaler Ebene bilden müssen. Alles begann im Sommer 1991, als man das Recht der Völker durch Kanonendonner ersetzen wollte, als man vorgab, durch Waffengewalt zu lösen, was durch die Macht des Rechts gelöst werden sollte.“ (111)

Und diese Erfahrung läßt sich generalisieren: „Wenn tiefe Wünsche eines Volkes nicht befriedigt werden, können die Folgen verheerend sein, was zu einseitigen Lösungen führt, die eine Bedrohung der Freiheit von Personen und Gesellschaften sind und die man womöglich mit Gewalt durchzusetzen versucht. Wenn sich den

Bürgern dagegen Zukunftsaussichten öffnen, die auf echter Solidarität unter allen Gründen, werden diese um so mehr geneigt sein, auf dem Weg wahren Fortschritts für den Menschen in Gerechtigkeit und Eintracht voranzugehen." (82)

3.8 Epilog

Der Sozialethiker oder kirchliche Verbände werden sich konkreter einlassen müssen auf einschlägige Gestaltungsprobleme. Sie können in der Regel die „technischen Fragen“ nicht ausklammern, seit sich gerade in diesen die Probleme konkret stellen. Gerade dort geht es darum, wie Prinzipien lege artis angewendet, wie Konflikte zwischen ihnen gelöst werden.

Sozialethiker und Verbände werden die konkrete Lage und die Wege zu deren Verbesserung unterschiedlich einschätzen — „bei gleicher Gewissenhaftigkeit“ (11.1, Nr.43). Kontroverses Denken hat hier seinen Platz, bildet sogar die Bedingung für Fortschritt und tiefere Einsicht.

Die hier dargelegte „Friedenslehre der katholischen Kirche“, konzentriert auf römische Dokumente, eint — natürlich nicht in den Kategorien dogmatischer Letztverbindlichkeit. Sie steckt nicht nur einen prinzipiellen Rahmen ab, innerhalb dessen konkrete Entscheidungen fallen, sondern füllt diesen auch inhaltlich. Sie ordnet den Problemen jene Fülle von Gesichtspunkten zu, die bei einer gelingenden Lösung Berücksichtigung verdienen.

Wer immer eine politische Entscheidung fällt, fällt sie um eines Gutes willen. Jede Handlung geschieht um eines erstrebenswerten Zieles wegen, sonst würde sie unterbleiben. Und selbst wenn dieses Ziel verallgemeinerbar, überwältigender Zustimmung sicher ist, bleibt zu klären, ob es die Handlung hinreichend legitimiert. Höhere Gewinne, gewiß ein erstrebenswertes Ziel, können den Preis sozialer Ungerechtigkeit fordern; die Beibehaltung von Waffenproduktion empfiehlt sich, um Arbeitsplätze zu erhalten; Sicherheit läßt sich auf Kosten anderer steigern; der eigene Wohlstand kann durch die Verarmung anderer Völker erkaufte werden ... In all diesen Fällen erhält der inhaltlich gefüllte Rahmen, unter dem die Entscheidungen stehen, höchste Bedeutung und wirkt einer — so könnte man sagen — monoteleologischen Urteilsbildung entgegen, die selbst für zutiefst einseitige Lösungen noch öffentlichkeitswirksame Argumente anzubieten vermag.

„Technische Lösungen“ treffen sodann stets auf Bedingungen, an denen sich das Machbare vom Unrealistischen scheidet. Und der Respekt vor solchen „Sachzwängen“ ist nicht nur eine Sache der Klugheit, sondern des Realismus, dem es am Herzen liegt, daß Wohlwollen tatsächlich in Wohltun übergeht. So wird Gewohntes und Tradiertes zur Hemmschwelle für bessere Lösungen. Die Chancen

der Asylgewährung enden für eine *Regierung de facto* dort, wo die eigene Bevölkerung nicht mehr mitspielt und sich weiterer Mitwirkung entzieht. Politik muß damit rechnen, darf sich aber damit nicht abfinden. So kommt nicht nur eine langfristige Planung in den Blick, sondern auch Aufmerksamkeit für Hintergründiges, für Grundeinstellungen, die vielleicht gestern noch wenig Störung provozierten, in einer veränderten Lage jedoch das Allernotwendigste verhindern und Möglichkeiten verschließen. Hier eröffnet sich ein Wirkungsfeld von Kirchen und anderen sinnstiftenden Institutionen, dessen Bedeutung auf der Hand liegt, das aber für Politik nur wirksam gestaltet werden kann, wenn diese zu entsprechender Kooperation bereit ist. Das Motto des Politischen Realismus — „Die Welt wahrnehmen wie sie ist, nicht wie sie sein soll!“ — findet dann eine treffendere Abwandlung: Die Welt wahrnehmen wie sie ist, um zu erkennen, was ihr fehlt und wie sie werden kann.

Der Test jedoch, den die Kirche wie alle Konfessionen und Religionen zu bestehen haben, besteht darin, daß die neue Kultur des Friedens sich nicht auf die Papiere beschränkt, die in den Zentralen verfaßt werden. Als der verstorbene Kardinal Frings vom Konzil in seine Heimat Köln zurückkam, hoffte man, daß der Reformelan, den er auf dem Konzil entwickelt hatte, nun auch in seiner Erzdiözese vernehmbar würde. Unbefriedigte Reformeiferer sagten dem Kardinal bald nach: *Fortiter in Roma, caute in Colonia* — das machtvolle Auftreten in Rom stehe in Kontrast zur zögernden Vorsicht in Köln. Ähnliches droht der kirchlichen Friedenslehre, wenn sie auf dem Weg zur pfarrlichen Basis versickert, vielfach nicht einmal zur Kenntnis genommen wird: *Fortiter in Roma, caute in parochia*.

Literatur

- 1 Paul VI., Botschaft an die Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen, verlesen von Erzbischof Casaroli in New York, 6. Juni 1978, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1978, S.219-228
- 2 Johannes Paul II., Probleme realistisch und ehrlich in Angriff nehmen. Botschaft an die 2. außerordentliche Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen, verlesen von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli vor der UN-Vollversammlung in New York am 14. Juni 1982, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1982, S.1155-1166
- 3 Johannes Paul II., Frieden wächst aus der Gerechtigkeit. Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 12. November 1983, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1983, S.1189-1197
- 4 Paul VI., Versöhnung zwischen den Völkern. Ansprache an das Diplomatische Korps am 12. Januar, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1976, S.160-167
- 5 Paul VI., Ansprache beim Neujahrsempfang für das beim Hl. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps, 14. Januar, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.). Wort und Weisung 1978, S.101-108
- 6 Johannes Paul II., Ein Klima wachsenden Vertrauens. Ansprache des Papstes beim Neujahrsempfang des Diplomatischen Korps, in: L'Osservatore Romano°, dt. Ausgabe, Beilage IV zur Nr. 4 vom 22.1.88
- 7 Johannes Paul II., Friede ist der neue Name für Entwicklung. Botschaft zur XI. Sondersitzung der UNO am 25. August, 22. August 1980, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1980, S.240-247
- 8 Bischöfe zum Frieden, 2., erw. Aufl., Bonn 1983 (Stimmen der Weltkirche 19). darin:
 - 8.1 Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden: Die Herausforderung des Friedens - Gottes Verheißung und unsere Antwort, S.5-130
 - 8.2 Ein Brief der Niederländischen Bischofskonferenz über Atomrüstung: Friede und Gerechtigkeit, S.131-176
 - 8.3 Gemeinsamer Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983, S.177-184
 - 8.4 Friedensappell der österreichischen Bischöfe, S.185-192
 - 8.5 Friedenshirtenbrief der ungarischen Bischöfe: Wir rufen feierlich: Halt für die todbringenden Waffen, S.193-196
 - 8.6 Gemeinsame Erklärung der Bischöfe Irlands zu Krieg und Frieden im Atomzeitalter „Der drohende Sturm“, S.199-210
 - 8.7 Erklärung der Bischöfe Belgiens „Abrüsten für den Frieden“, S.211-224
 - 8.8 Katholische Bischofskonferenz Japans, Hirtenbrief zum Frieden: „Der Wunsch nach Frieden: Auftrag des Evangeliums für die Katholische Kirche Japans“, S.225-235
 - 8.9 Dokument der Französischen Bischofskonferenz „Den Frieden gewinnen“, S.236-256
 - 8.10 Erklärung der Bischofskonferenz von England und Wales zum Frieden, S.257-258
 - 8.11 Kardinal George Basil Hume: Kirche und Abrüstung, S. 259-262

- 9 Rene Coste, Kommentar zu GS 11,5 in: LThK, Bd.14, S.544-562
- 10 Jährliche Friedensbotschaften der Päpste ab 1.1.1968:
Paul VI.:
- 10.1 Der Preis des Friedens 1968³⁷
- 10.2 Menschenrechte, der Weg zum Frieden 1969
- 10.3 Erziehung zum Frieden durch Versöhnung 1970
- 10.4 Jeder Mensch ist mein Bruder 1971
- 10.5 Willst Du den Frieden, so arbeite für die Gerechtigkeit 1972
- 10.6 Der Friede ist möglich 1973
- 10.7 Der Friede hängt auch von Dir ab! 1974
- 10.8 Versöhnung, der Weg zum Frieden 1975
- 10.9 Die echten Waffen des Friedens 1976
- 10.10 Wenn Du den Frieden willst, verteidige das Leben 1977³⁸
- 10.11 Nein zur Gewalt - Ja zum Frieden 1978
Johannes Paul II.:
- 10.12 Um zum Frieden zu gelangen, zum Frieden erziehen 1979
- 10.13 Dem Frieden in der Welt eine neue Chance! 1980
- 10.14 Schütze die Freiheit, dann dienst Du dem Frieden! 1981
- 10.15 Der Frieden, Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut 1982³⁹
- 10.16 Der Dialog für den Frieden: eine Forderung an unsere Zeit 1983
- 10.17 Der Frieden entspringt einem neuen I Terzen 1984
- 10.18 Frieden und Jugend, zusammen unterwegs 1985
- 10.19 Der Friede, Wert ohne Grenzen, Nord-Süd, Ost-West: Ein einziger Friede 1986.
Verordnungsblatt des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr
Nr. 1, 22. Jg.
- 10.20 Entwicklung und Solidarität: Zwei Schlüssel zum Frieden 1987. Libreria Editrice
Vaticana, Vatikanstadt
- 10.21 Religionsfreiheit, Bedingung für friedliches Zusammenleben 1988. Kirchliches
Amtsblatt für das Bistum Essen, Stück I, 31. Jg.
- 10.22 „Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten.“ Botschaft von Johannes Paul II.
zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1989, in: OR, Nr. 52/53 vom 22.12.88
- 10.23 Friede mit Gott, dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Schöpfung, Botschaft von
Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1990⁴⁰
- 10.24 Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen, Botschaft von
Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1991
- 10.25 Die Gläubigen vereint im Aufbau des Friedens, Botschaft von Papst Johannes
Paul II. zur Feier des 25. Weltfriedenstages am 1. Januar 1992
- 10.26 „Willst du den Frieden, komm den Armen entgegen.“ Botschaft von Johannes
Paul II. zur Feier des 26. Weltfriedenstages am 1. Januar 1993
- 10.27 Aus der Familie erwächst der Friede für die Menschheitsfamilie, Botschaft von
Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1994

37 Die Botschaften 1968-1976 werden zitiert nach: Donato Squicciarini (Hrsg.), Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI., Berlin 1979

38 Die Botschaften 1977-1981 werden zitiert nach: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung - in dem entsprechenden Jahrgang

39 Die Botschaften 1982-1985 werden zitiert nach: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Der Apostolische Stuhl, Köln

40 Die folgenden Botschaften werden zitiert nach OR.

- 10.28 Die Frau: Erzieherin zum Frieden. Botschaft von Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1995
- 10.29 Bereiten wir den Kindern eine friedliche Zukunft! Botschaft seiner Heiligkeit Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1996
- 11 II. Vatikanisches Konzil:
- 11.1 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: *Gaudium et spes*, in: LThK, Bd.14, S.280-591.
- 11.2 Die dogmatische Konstitution über die Kirche: *Lumen Gentium*, in: LThK. Bd.12. S.137-359
- 11.3 Erklärung über die Religionsfreiheit: *Dignitatis humane*, in: LThK, Bd.13. S.712-748
- 11.4 Charles Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LTIK. Bd.14, S.242-279
- 12 Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden. Bonn 1983 (Die Deutschen Bischöfe 34)
- 13 Grundwerte und Gottes Gebot. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz Gütersloh 1979
- 14 Johannes Paul II.. Botschaft an die höchsten Repräsentanten der Unterzeichnerstaaten der Schlußakte von Helsinki, 1. September 1980, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1980. S.248-257
- 16 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung. 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70)
- 17 Gerechtigkeit in der Welt (De Justitia in Mundo). Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofsnode. in: Herderkorrespondenz 1971, S.36-42
- 18 Enzkliken:
- 18.1 Leo XIII.. Enzyklika *Libertas Praestantissimum* in: Utz/Galen (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Aachen 1976. Bd.1, S.181-223
- 18.2 Die Friedensenzklika Papst Johannes' XXIII.: *Pacem in terris*. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz OP. 2. Aufl.. Freiburg 1965
- 18.3 Paul VI.. Der Apostolische Brief „*Octogesima adveniens*“ an Kardinal Roy. in: Herderkorrespondenz 1971. S.282-292
- 18.4 Johannes Paul II.. Enzyklika *Redemptor Hominis*, 4. März 1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6)
- 18.5 Johannes Paul II.. Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, 30. Dezember 1987 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82)
- 18.6 *Evangelium vitae*. Enzyklika von Papst Johannes Paul II. in: OR, Beilage X111 zur Nr. 13 vom 31.3.95
- 18.8 *Centesimus annus*. Enzyklika Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zum hundertsten Jahrestag von „*Rerum novarum*“. in: OR. Beilage XVIII zu Nr. 19 vom 10.5.91
- 18.9 *Ut unum sint*. Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene. in: OR, Beilage XXI zu Nr. 22 vom 2.6.95
- 19 Johannes Paul II.. Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kolloquiums über die Europäische Menschenrechtskonvention, 10. November 1980, in: Libreria Editrice Vaticana (Hrsg.), Wort und Weisung 1980. S.277-282
- 20 Über die Förderung des Friedens durch Vertrauen und Wahrheit. Botschaft der Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas. 8. März 1987 (Stimmen der Weltkirche 27)

- 21 Joseph Ratzinger, Kommentar zu GS 1,1 in: LThK, Bd.14, S.313-354
- 22 Arthur-Fridolin Utz, Was heißt „Entwicklung“ der päpstlichen Sozialdoktrin? in: PT, S.11-78
- 23 Utz-Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 3 Bde., Freiburg 1954-1961
- 24 Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1985
- 25 Zukunft der Schöpfung — Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, Bonn 1980 (Die Deutschen Bischöfe 28)
- 26 Die Herausforderungen des Friedens. Vortrag von Kardinal Agostino Casaroli im Italienischen Studienzentrum fair Internationale Versöhnung zum Beginn des Sozialjahres der Gruppe des italienischen Unternehmerverbandes, in: OR, Beilage X zu Nr. 10 vom 8.3.91
- 27 Freiheit ist eine Gefahr für totalitäre Regime. Ansprache von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli anlässlich seiner Auszeichnung durch die ‚Appeal of Conscience Foundation‘ zum 25. Jahrestag des Bestehens in New York, in: OR, Beilage V zu Nr. 5 vom 1.2.91
- 28 Die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Vorlesung des Kardinalstaatssekretärs Agostino Casaroli bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde der juristischen Fakultät der Universität Parma, in: OR, Nr. 15/16 vom 13.4.90
- 29 Warum der „reale Sozialismus“ gescheitert ist. Vorlesung des Kardinalstaatssekretärs Agostino Casaroli bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde aller Fakultäten der Päpstlichen Theologischen Akademie Krakau, in: OR, Nr. 30/31 vom 27.7.90
- 30 Frieden erfordert den vollen Einsatz der internationalen Gemeinschaft. Johannes Paul II. bei der Begegnung mit seinen Mitarbeitern zu Beginn des Golfkriegs, in: OR, Nr. 4 vom 25.1.91
- 31 Alles gewinnt man durch den Frieden. Johannes Paul II. ruft zum Gebet für die Völker Jugoslawiens auf, in: OR, Nr. 51/52 vom 20.12.91
- 32 In Angola und Ruanda statt Waffen die Vernunft gebrauchen. Der Papst vor dem Angelus am Sonntag, 21. Februar, in: OR, Nr. 8 vom 26.2.93
- 33 Auf alle Formen von Gewalt und Haß verzichten. Ansprache Johannes Paul II. beim Treffen mit der Jugend in Maseru, Lesotho, in: OR, Nr. 42, Beilage XXXVI, vom 14. Oktober 1988
- 34 Botschaft von Papst Johannes Paul II. anlässlich des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa, in: OR, Beilage XIX zu Nr. 20 vom 19.5.95
- 35 „Das Vaterland braucht Schweiß, kein Blut.“ Ansprache Johannes Paul II. an das Diplomatische Korps bei der Audienz zum Austausch der Neujahrswünsche, in: OR, Beilage III zu Nr. 4 vom 24.1.92
- 36 Kardinal Daly verurteilt IRA-Attentat, in: OR, Nr. 6 vom 7.2.92
- 37 Bekämpfung von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Intoleranz. Der Doyen des Diplomatischen Korps in Österreich, der Apostolische Nuntius Erzbischof Donato Squicciarini am 19. Januar, in: OR, Beilage IV zu Nr. 4 vom 28.1.94
- 38 Die Länder befrieden und das Kapital umverteilen. Ansprache von Johannes Paul II. an das Diplomatische Korps in Santo Domingo am 11. Oktober, in: OR, Beilage XXXV zu Nr. 43 vom 23.10.92

- 39 Gemeinsamer Einsatz für gemeinsame Werte. Botschaft des Präsidenten des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Francis Kardinal Arinze, an die Hindus aus Anlaß des Diwali-Festes am 23. Oktober, in: OR, Beilage XLV zu Nr. 47 vom 24.11.95
- 40 Botschaft des Präsidenten des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Francis Kardinal Arinze, an die Buddhisten anläßlich des Feiertages Vesakh, in: OR, Nr. 18 vom 3.5.96
- 41 Dialogbereitschaft ist Grundverhalten für Friedensförderung. Ansprache von Johannes Paul II. zum 50. Jahrestag der Gründung der Pax-Christi-Bewegung am 29. Mai, in: OR, Beilage XXVI zu Nr. 27 vom 7.7.95
- 42 Korruption und Gewalt bekämpfen. Ansprache Johannes Paul II. an die Jugend von Neapel, in: OR, Beilage I zu Nr. 1 vom 4.1.91
- 43 Ursachen der Gewalt aufdecken bedeutet persönliches Risiko. Grußwort von Erzbischof John P. Foley an die Konferenz des Internationalen Kontaktnetzes Junger Journalisten in Graz am 11. November, in: OR, Nr. 39 vom 29.9.95
- 44 Ein Klima wachsenden Vertrauens. Ansprache des Papstes beim Neujahrsempfang des diplomatischen Corps am 10. Januar, in: OR, Beilage IV zu Nr. 4 vom 22.1.88
- 45 Seid Kirche in eurer Welt. Predigt Johannes Pauls II. bei der Messe in der Militäirstadt Cecchignola (Rom), in: OR, Beilage XV zu Nr. 18 vom 5.5.89
- 46 Militärdienst für Gesellschaft nützlich. Ansprache des Papstes an junge Soldaten, in: OR, Beilage XV zu Nr. 18 vom 5.5.89
- 47 Wahrer Friede ist ein Geschenk. Papst Johannes Paul II. empfing österreichische Offiziersanwärter in Audienz, in: OR, Nr. 38 vom 21.9.90
- 48 Militärdienst ist keine verlorene Zeit. Ansprache Johannes Paul II. an die Soldaten der italienischen Marine, in: OR, Beilage I zu Nr. 1 vom 4.1.91
- 49 Militärdienst festigt den Charakter. Gruß des Papstes an die Soldaten der Garnison Rom, in: OR, Beilage XVII zu Nr. 18 vom 4.5.90
- 50 Warschauer Aufstand — Beginn der Unabhängigkeit Osteuropas. Botschaft von Johannes Paul II. zum fünfzigsten Jahrestag des Warschauer Aufstandes, in: OR, Nr. 32/33 vom 12.8.94
- 51 50. Jahrestag des Kriegsausbruchs. Botschaft Johannes Paul II. an die Polnische Bischofskonferenz, in: OR, Nr. 35 vom 1.9.89
- 52 „Wo sind wir vom Evangelium abgewichen?“ Eine Gewissensforschung für die Welt an der Schwelle zum Jahr 2000, in: OR, Nr. 45 vom 12.11.93
- 53 Recht auf Verteidigung, in: OR, Nr. 30/31 vom 28.7.1995
- 54 Den zu entwaffnen, der töten will, ist rechters. Kardinalstaatssekretär Sodano sprach mit dem Papst über Bosnien-Herzegowina, in: OR, Nr. 33/34 vom 14.8.92
- 55 Gleichgültigkeit gegenüber körperlicher und moralischer Gewalt ist eine schuldhaftige Unterlassung. Ansprache von Johannes Paul II. beim Neujahrsempfang für das beim Hl. Stuhl akkreditierte Diplomatische Corps am 16. Januar, in: OR, Beilage IV zu Nr. 4 vom 29.1.93
- 56 Streitkräfte im Dienst der Verteidigung von Freiheit und Sicherheit. Ansprache von Johannes Paul II. an die Militärbischöfe am 11. März, in: OR, Beilage XIV zu Nr. 15 vom 15.4.94
- 57 Die Stimme des Papstes hören. Erzbischof Renato R. Martino bei Pressekonferenz in New York, in: OR, Nr. 5 vom 31.1.92
- 58 Im Namen des Herrn: Haltet ein! Aufruf zur Beendigung des Krieges in Bosnien-Herzegowina von Kardinal Franjo Kuharic, Erzbischof von Zagreb und Vorsit-

- zender der Kroatischen Bischofskonferenz, vom 15. Mai, in: OR, Beilage XX zu Nr. 21 vom 28.5.93
- 59 Dialog und Liebe — Gegenmittel der Gewalt. Teilnahme des Heiligen Stuhles an der Genfer Konferenz über Flüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien am 29. Juli 1992, in: OR, Beilage XXXI zur Nr. 35 vom 28.8.92
- 60 „Auf Haß kann man keine Gesellschaft aufbauen.“ Vertreter des HI. Stuhls an Sondersitzung der Menschenrechtskommission in Genf, in: OR, Nr. 36 vom 4.9.92
- 61 Aufruf an die Internationale Gemeinschaft: Übereinstimmung zwischen Worten und Taten. Intervention der Delegation des Heiligen Stuhls auf der Sondersitzung der KSZE über Bosnien-Herzegowina, in: OR, Nr. 40 vom 2.10.92
- 62 Notfalls ein gewaltsames Einschreiten nicht ausschließen. Botschaft der kroatischen Bischöfe anlässlich ihres „Ad-limina“-Besuchs in Rom am 11. November. in: OR, Beilage XL zu Nr. 48 vom 27.11.92
- 63 Die Bevölkerung retten, um den Frieden aufzubauen. Stellungnahme des Vertreters des HI. Stuhls, Msgr. Alain Lebeaupin, bei der 17. KSZE-Tagung über Bosnien-Herzegowina in Prag vom 5. bis 6. November, in: OR, Beilage XLI zu Nr. 49 vom 4.12.92
- 64 Den Mut zum Frieden haben. Botschaft von Papst Johannes Paul II. an den UN-Generalsekretär Boutros-Ghali, in: OR, Nr. 11 vom 19.3.93
- 65 Joseph Kardinal Ratzinger, „Du sollst nicht töten.“ Einführung in das 3. Kapitel von „Evangelium vitae“, in: OR, Beilage XV zu Nr. 15/16 vom 14.4.95
- 66 Kampf gegen Hunger in der Welt erfordert nicht Mitleid, sondern Gerechtigkeit. Ansprache von Johannes Paul II. zum fünfzigsten Jahrestag der Gründung der FAO am 23. Oktober, in: OR, Beilage XLIII zu Nr. 45 vom 10.11.95
- 67 Kirche will beim Aufbau der Völkergemeinschaft mitarbeiten. Schreiben Johannes Pauls II. an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, Dr. Javier Perez de Cuellar, anlässlich des 25. Jahrestages der Errichtung der Ständigen Vertretung des HI. Stuhls bei den Vereinten Nationen, in: OR, Beilage XXVII zu Nr. 30/31 vom 28.7.89
- 68 Wie weiter mit KSZE? Aide-Memoire des Staatssekretariats, in: OR, Beilage XXXII zu Nr. 36 vom 4.9.92
- 69 Die Verursacher mörderischer Kriege an den Pranger stellen. Stellungnahme von Kardinalstaatssekretär Sodano beim KSZE-Gipfeltreffen der Staats- und Regierungschefs in Helsinki am 9. Juli, in: OR, Nr. 31/32 vom 31.7.92
- 70 KSZE-Entscheidung ohne HI. Stuhl. Erklärung zum Militäreinsatz im ehemaligen Jugoslawien / Bischöfe kritisieren EG, in: OR, Nr. 31/32 vom 31.7.92
- 71 Förderer des Friedens und der Gerechtigkeit. Ansprache des Papstes bei der Begegnung mit dem diplomatischen Corps in Harare/Simbabwe, in: OR, Beilage XXXVIII zu Nr. 44 vom 28.10.88
- 72 Einheit der menschlichen Familie festigen und vervollständigen. Ansprache Papst Johannes Paul II. an das Diplomatische Corps am 13. Januar, in: OR, Beilage V zu Nr. 5 vom 2.2.90
- 73 Chemische Waffen vernichten. Rede von Erzbischof Sodano bei der internationalen Konferenz in Paris zur Ächtung chemischer Waffen, in: OR, Beilage IX zu Nr. 10 vom 10.3.89
- 74 „Leidenschaft für den Frieden.“ Ansprache Johannes Paul II. bei der Begegnung mit dem Diplomatischen Corps in Dar es Salami/Tansania. in: OR, Beilage XXXV zu Nr. 38 vom 21.9.90
- 75 Ein Friedensbeitrag für das ganze südliche Afrika. Ansprache von Johannes Paul

- II. an die Delegationen der Regierung von Mosambik und der „Renamo“-Bewegung am 5. Oktober, in: OR, Nr. 42 vom 16.10.92
- 76 Friedensdialog verstärken. Aufruf Johannes Paul II. bei der Generalaudienz zum Gebet für den Frieden in Jugoslawien. in: OR, Nr. 20 vom 17.5.91
- 77 Irak bittet HI. Stuhl um Intervention, in: OR, Nr. 3 vom 22.1.93
- 78 Frieden schaffen — mit Herz und Vernunft. Ansprache von Johannes Paul II. beim Neujahrsempfang für das beim HI. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps am 9. Januar, in: OR, Beilage III zu Nr. 3 vom 20.1.95
- 79 Zusammenarbeit im Dienst der Menschheit. Ansprache von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano an Präsident Jacques Chirac am 20. Januar. in: OR, Nr. 6 vom 9.2.96
- 80 Gemeinsam nach Verständnis und Frieden streben. Ansprache Johannes Paul II. beim Treffen mit Religionsführern in Jakarta, in: OR, Beilage XXXIX zu Nr. 44 vom 3.11.89
- 81 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, in: OR, Beilage XXX zu Nr. 31/32 vom 2.8.91
- 82 Dialog erfordert Offenheit für andere und eigene Glaubensbasis. Ansprache von Johannes Paul II. am 14. April (Begegnung mit Vertretern aus Politik, Kultur und Religion im Präsidentenpalais in Karthago), in: OR, Nr. 18 vom 3.5.96
- 83 Dialog schließt Zusammenleben in Frieden ein. Ansprache Johannes Paul II. bei der Begegnung mit den religiösen Führungspersonlichkeiten in Dar es Salaam/Tansania, in: OR, Beilage XXXV zu Nr. 38 vom 21.9.90
- 84 Gegenwärtige Schwierigkeiten gemeinsam überwinden. Ansprache von Johannes Paul II. an die Delegation des Ökumenischen Patriarchats anlässlich des Festtags der Heiligen Petrus und Paulus am 29. Juli, in: OR, Beilage XXVI zu Nr. 28 vom 10.7.92
- 85 Die Verpflichtung von Assisi vertiefen. Ansprache Johannes Pauls II. an die Teilnehmer des 2. Internationalen Gebetstreffens für den Frieden, in: OR, Beilage XLVI zu Nr. 52/53 vom 22.12.88
- 86 Franc Rode, Eine Frucht des II. Vatikanischen Konzils. 25 Jahre Päpstlicher Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden, in: OR, Nr. 17 vom 27.4.90
- 87 Muslime und Christen arbeiten gemeinsam für den Frieden. Grußwort von Johannes Paul II. an die Muslime in Assisi am Gebetstag für den Frieden in Europa, 10. Januar, in: OR, Beilage III zu Nr. 3 vom 22.1.93
- 88 Menschenrechte — universales gemeinsames Gut. Erklärung des Delegationsführers des HI. Stuhls, Msgr. Jean-Louis Tauran, Sekretär für die Beziehungen des HI. Stuhls zu den Staaten, bei der Weltkonferenz für die Menschenrechte in Wien am 21. Juni, in: OR, Beilage XXV zu Nr. 26 vom 2.7.93
- 89 Den Glauben als Waffe gegen Krieg und Zerstörung einsetzen. Ansprache von Johannes Paul II. in Assisi zur Eröffnung des Gebetstages für des Frieden in Europa am 9. Januar, in: OR, Beilage III zu Nr. 3 vom 22.1.93
- 90 Ex corde ecclesiae. Apostolische Konstitution Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katholischen Universitäten, in: OR, Beilage XLII zu Nr. 45 vom 9.11.90
- 91 Die Menschheit steht heute an einem Scheideweg der Zivilisation. Ansprache von Johannes Paul II. beim ökumenischen Gebetstreffen in Tallinn/Reval (Estland) am 10. September, in: OR, Beilage XXXVIII zu Nr. 41 vom 15.10.93
- 92 Religion muß den Frieden fördern. Ansprache von Johannes Paul II. an die 6.

- Versammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden am 3. November, in: OR, Nr. 46 vom 18.11.94
- 93 Eine Kirche in der Diaspora — größtenteils im Irak. Ansprache von Johannes Paul II. an die Mitglieder der Synode der Chaldäischen Kirche anlässlich des ‚Ad-limina‘-Besuchs am 14. November, in: OR, Beilage II zu Nr. 2 vom 13.1.95
- 94 Konkrete Schritte für den Frieden. Versammlung der Bischöfe der am Golfkrieg beteiligten Länder, in: OR, Nr. 9 vom 1.3.91
- 95 Golfkrieg hinterläßt Abgrund, in: OR, Nr. 10 vom 8.3.91
- 96 Gemeinsam Menschenrechte und Menschenwürde verteidigen! Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Verantwortlichen der Religionen in Colombo (Sri Lanka) am 21. Januar, in: OR, Nr. 5 vom 3.2.95
- 97 "Tiefes Bedauern" über Nichtteilnahme. Vatikan weist Vorwürfe des Moskauer Patriarchats zurück, in: OR, Nr. 43 vom 25.10.91
- 98 Kardinal Angelo Sodano, Staatssekretär, auf der Bischofssynode-Europa, in: OR, Beilage IV zu Nr. 5 vom 31.1.92
- 99 Wie kann man den Erfolg der Wiederversöhnungsprozesse gewährleisten und sie vor den Reaktionen von Extremisten in Schutz nehmen? Einleitungsworte von Roger Kardinal Etchegaray auf dem Jahrestreffen des World Economic Forum in Davos am 29. Januar, in: OR, Beilage X1 zu Nr. 11 vom 17.3.95
- 100 Botschafter der Vergangenheit — Gestalter der Zukunft. Ansprache von Erzbischof Ernesto Gallina, Beauftragter für die Internationalen Regierungsorganisationen, vor der 17. Konferenz des Weltverbandes der Juristen in Kanada, in: OR, Beilage XLIV zu Nr. 46 vom 17.11.95
- 101 Zugunsten des geschwisterlichen Dienstes an den anderen Kirche. Schreiben von Johannes Paul II. an Myroslav Ivan Kardinal Lubachivsky, Großerbischof von Lviv der Ukrainer, in: OR, Beilage XX zu Nr. 21 vom 26.5.95
- 102 Religionsfreiheit ist ein unveräußerliches Recht. Ansprache von Johannes Paul II. an die Vertreter des Wodukults in Cotonou (Benin) am 4. Februar, in: OR, Nr. 7 vom 19.2.93
- 103 Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft. Johagnes Paul II. vor den Vereinten Nationen zum 50jährigen Bestehen der Weltorganisation in New York am 5. Oktober, in: OR, Nr. 41 vom 13.10.95
- 104 Das Naturrecht gibt keine Einzelnormen. Ansprache Johannes Paul II. an die Teilnehmer des internationalen Kolloquiums über ‚Naturrecht und Menschenrechte vor Beginn des 21. Jahrhunderts‘, veranstaltet von der ‚Union katholischer italienischer Juristen‘, in: OR, Beilage V zu Nr. 5 vom 1.2.91
- 105 Religionsfreiheit in jedem politischen System. Ansprache von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli an die Kommission der Vereinten Nationen für die Menschenrechte, Genf, in: OR, Beilage XIII zu Nr. 15 vom 14.4.89
- 106 Europa steht an der Schwelle eines neuen Wachstums. Ansprache des Papstes an das Europäische Parlament in Straßburg, in: OR, Beilage XL zu Nr. 46 vom 11.11.88
- 107 Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit. Von Kardinal Joseph Ratzinger, in: OR, Nr. 3 vom 20.1.1989
- 108 Einsetzen für eine neue Gesellschaft. Ansprache des Papstes im Anschluß an die Glückwünsche der Kardinäle, in: OR, Nr. 12 vom 10.1.92
- 109 Humanitäre Hilfe entspricht einem moralischen Imperativ, in: OR, Beilage XXXVI zu Nr. 39 vom 1.10.93
- 110 „Die Wende geht nicht nur Europa an.“ Ansprache von Kardinalstaatssekretär

- Agostino Casaroli beim Neujahrsempfang des Diplomatischen Corps am 13. Januar, in: OR, Beilage V zu Nr. 5 vom 2.2.90
- 111 Europa: In Frieden vereint und an Menschenrechten orientiert. Ansprache von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano vor der Parlamentarischen Versammlung des Europarates in Straßburg am 26. September, in: OR, Beilage XLII zu Nr. 44 vom 3.11.95
- 112 Mut zur Brüderlichkeit. Ansprache von Johannes Paul II. andas beim HI. Stuhl akkreditierte Diplomatische Corps am 15. Januar, in: OR, Beilage IV zu Nr. 4 vom 28.1.94
- 113 Männer. Frauen, Kinder sind zu Millionen bedroht. Ansprache Johannes Paul II. am Sitz der Westafrikanischen Wirtschaftskommission (CEAO) in Ouagadougou/Burkina-Faso. in: OR, Beilage XI zu Nr. 11 vom 16.3.90
- 114 Vom Handelsaustausch zur menschlichen Solidarität. Intervention des HI. Stuhls bei der Konferenz für wirtschaftliche Zusammenarbeit in Europa, in: OR, Beilage XVI zu Nr. 17 vom 27.4.90
- 115 Der Friede ist noch möglich. Ansprache Johannes Paul II. andas Diplomatische Corps beim Neujahrsempfang, in: OR, Beilage III zu Nr. 3 vom 18.1.91
- 116 ..Seien wir Zeugen Christi, der uns befreit hat." Erklärung der Sondersynode in inoffizieller Übersetzung, in: OR, Nr. 51/52 vom 20.12.91
- 117 Europäische Integration — eine geschichtliche Entwicklung. Vortrag des Kardinals Agostino Casaroli während der Sozialwoche der italienischen Katholiken. in: OR, Nr. 1/2 vom 10.1.92
- 118 Schnittpunkt christlicher und islamischer Kultur. Ansprache von Johannes Paul [II. an](#) die Bevölkerung von Mazara del Vallo am 8. Mai. in: OR, Beilage XX zu Nr. 21 vom 28.5.93
- 119 Die Verdunkelung des Gewissens führt zur „sozialen Sünde". Ansprache von Johannes Paul II. andie Bevölkerung in Trapani am 8. Mai, in: OR, Beilage XX zu Nr. 21 vom 28.5.93
- 120 Die Entwicklung der armen Länder ist ein harter Kampf. ja ein Wucherkrieg geworden. Intervention von Kardinal Roger Etchegaray, Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden beim Weltgipfeltreffen für soziale Entwicklung am 30. Juni, in: OR, Nr. 31 vom 6.8.93
- 121 Das Grundrecht jedes Menschen auf Nahrung betonen. Ansprache von Johannes Paul II. andie internationale Ernährungskonferenz, veranstaltet von der Organisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft sowie der Weltgesundheitsorganisation am 5. Dezember, in: OR, Beilage I zu Nr. 1 vom 8.1.93
- 122 Keine neue Weltordnung ohne Achtung von Gerechtigkeit, Frieden und Menschenwürde. Ansprache von Johannes Paul II. andie Mitglieder des Diplomatischen Korps in Vilnius am 5. September, in: OR, Beilage XXXIV zu Nr. 37 vom 17.9.93
- 123 Die soziale Marktwirtschaft im Dienst des Menschen. Das Evangelium der Freiheit und der Solidarität. Intervention von Kardinal Roger Etchegaray, Präsident des Päpstlichen Rates Cor Unum, beim 19. Weltkongreß der UNIAPAC in Monterrey, Mexiko, am 28. Oktober, in: OR, Beilage XLII zu Nr. 46 vom 19.11.93
- 124 Friede ist keine Utopie — Krieg ist nicht zu rechtfertigen. Ansprache von Johannes Paul II. andie Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden am 29. September, in: OR, Beilage XXXVIII zu Nr. 41 vom 14.10.94
- 125 Den Rüstungswettlauf beendigen. Botschaft des Papstes an die Generalversamm-

- lung der Vereinten Nationen zur Dritten Außerordentlichen Sitzung über Fragen der Abrüstung, in: OR, Nr. 36, Beilage XXXI, vom 2. September 88
- 126 Europa hat die Pflicht, Greueltaten anzuprangern. Ansprache Johannes Paul II. an das internationale Treffen der Führer der Christdemokraten in Rom, in: OR, Nr. 1/2 vom 10.1.92
- 127 „Wenn Du den Frieden willst, bereite den Frieden.“ Ansprache von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli bei der Abrüstungskonferenz in Genf, in: OR, Beilage XIII zu Nr. 15 vom 14.4.89
- 128 „In diesem Europa haben wir eine große Chance.“ Predigt von Bischof Lehmann in der Kathedrale von Gnesen, in: OR, Nr. 49 vom 7.12.90
- 121 Zur Festigung des Friedens beitragen. Ansprache Johannes Paul II. an die Teilnehmer der III. Internationalen und Interkonfessionellen Konferenz der Militärseelsorger von Europa und Nordamerika am 6. Februar, in: OR, Beilage VI zu Nr. 6 vom 7.2.92
- 122 „Bei Gewaltanwendung ist nicht alles erlaubt.“ Erklärung von Erzbischof Jean-Louis Tauran, der im Auftrag des HI. Stuhls die Konvention über Verbot und Vernichtung chemischer Waffen in Paris unterzeichnete, in: OR, Nr. 4 vom 29.1.93
- 123 Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft. Ansprache von Johannes Paul II. beim ‚Ad-limina‘-Besuch der japanischen Bischöfe am 25. Februar, in: OR, Beilage X zu Nr. 10 vom 10.3.95
- 124 Zusammenarbeit unter den Völkern bei Achtung der Identität des anderen. Ansprache von Johannes Paul II. beim Neujahrsempfang für das beim HI. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps am 13. Januar, in: OR, Nr. 4 (Dokumentation) vom 26.1.96
- 125 HI. Stuhl fordert komplette nukleare Abrüstung, in: OR, Nr. 18 vom 5.5.95
- 126 Eine Geißel der Menschheit beseitigen. Intervention des HI. Stuhles bei der Konferenz der Unterzeichnerstaaten der Konvention über einige konventionelle Waffengattungen, in: OR, Nr. 40 vom 6.10.95
- 127 Streitkräfte abschaffen, in: OR, Nr. 33/34 vom 16.4.91
- 128 Emigranten nicht als Objekt betrachten. Ansprache des Papstes an die Mitglieder der Jahresversammlung der Päpstlichen Kommission für die Seelsorge an Menschen unterwegs, in: OR, Beilage I zu Nr. 1 vom 1.1.88
- 129 Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte als Bausteine des Friedens. Ansprache von Johannes Paul II. an das Staatsoberhaupt von Khartum (Sudan) am 10. Februar, in: OR, Beilage IX zu Nr. 9 vom 5.3.93
- 130 Der Schutz der nationalen Minderheiten, eine notwendige Voraussetzung für Frieden und Stabilität in Europa, in: OR, Nr. 31 vom 6.8.93
- 131 Bekämpfung von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Intoleranz. Der Doyen des Diplomatischen Korps in Österreich, der Apostolische Nuntius Erzbischof Donato Squicciarini am 19. Januar, in: OR, Beilage IV zu Nr. 4 vom 28.1.94
- 132 Leiden der Völker beenden. Neujahrsansprache des Papstes an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps am 9. Januar 1989, in: OR, Beilage X zu Nr. 11 vom 17.3.89
- 133 „Die Kirche und der Rassismus — Für eine brüderlichere Gesellschaft“. Eine Stellungnahme der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ zum Rassismus, in: OR, Beilage VIII zu Nr. 9 vom 3.3.89
- 134 Evangelisierung leidet durch Gewalttätigkeit. Ansprache des Papstes bei der Be-

- gegnung mit den Bischöfen in Maputo, in: OR, Beilage XXXVIII zu Nr. 44 vom 28.10.88
- 135 Flüchtlinge aufnehmen und Waffenlieferungen verhindern. Ansprache von Johannes Paul II. an das Diplomatische Korps in Dakar/Senegal am 21. Februar, in: OR, Beilage IX zu Nr. 10 vom 6.3.92
- 136 „Sinti und Roma“ — eine anzuerkennende Minderheit. Ansprache Johannes Paul II. an das römische Studienzentrum „Sinti und Roma“, in: OR, Beilage XXXVIII zu Nr. 41 vom 11.10.91
- 137 Grenzen können durch Waffengewalt nicht mehr geändert werden. Schreiben Johannes Paul II. an Kardinal Franjo Kuharic und den Kroatischen Episkopat, in: OR, Nr. 44 vom 1.11.91
- 138 Die multiethnische Gesellschaft als Bedingung für einen dauerhaften Frieden in Bosnien und Herzegowina. Intervention des HI. Stuhls bei der Ratstagung des OSZE in Prag (21./22. März), in: OR, Nr. 18 vom 3.5.96
- 139 Religiöse Überzeugungen im öffentlichen Dialog. Botschaft von Johannes Paul II. an die Kongreßteilnehmer (des Kongresses „Säkularismus und Religionsfreiheit“) vom 7. Dezember, in: OR, Nr. 5 vom 2.2.96
- 140 Nachdenken über den Sinn internationaler Beziehungen. Ansprache Johannes Paul II. bei der Begegnung mit dem Diplomatischen Korps in Bujumbura/Burundi, in: OR, Beilage XXXVII zu Nr. 40 vom 5.10.90
- 141 Mut zum Frieden. Schreiben von Johannes Paul II. an den Erzbischof von Sarajevo, Vinko Puljic, anlässlich des interreligiösen Gebetstreffens vom 29. September, in: OR, Beilage XXXVIII zu Nr. 41 vom 15.10.93
- 142 Den Werten Europas treubleiben. Ansprache des Papstes an die Parlamentarische Versammlung des Europarates in Straßburg, in: OR, Beilage XII zu Nr. 47 vom 18.11.88
- 143 Gemeinsame Suche nach Verwirklichung der Gleichberechtigung unter den Völkern. Ansprache von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano zum 50. Jahrestag der Gründung der Vereinten Nationen in New York am 24. Oktober, in: OR, Beilage XLV zu Nr. 47 vom 24.11.95
- 144 Den Einwanderern Hilfe im Glaubensleben geben. Ansprache Johannes Pauls II. an die Mitglieder der Vollversammlung der Päpstlichen Kommission für die Seelsorge am Menschen unterwegs, in: OR, Beilage XLIV zu Nr. 50 vom 9.12.88
- 145 „Ecclesia in Africa.“ Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II, in: OR, Beilage XXXVII zu Nr. 39 vom 29.9.95
- 146 Gotteswort getreu übermitteln. Ansprache Johannes Paul II., beim ‚ad-limina‘-Besuch der Bischöfe von Ecuador, in: OR, Beilage II zu Nr. 2 vom 12.1.1990
- 147,„Kein anderer Krieg hat so sehr den Namen ‚Weltkrieg‘ verdient.“ Apostolisches Schreiben Johannes Paul II. zum 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkrieges, in: OR, Beilage XXX zur Nr. 35 vom 1.9.89
- 148 Jerusalem muß Quelle der wahren Versöhnung werden. Gebetsappell Papst Johannes Paul II. für das Heilige Land, in: OR, Nr. 42 vom 19.10.90
- 149 Aufruf zur Liebe — Forderung der Gerechtigkeit — Pflicht zur Hilfe. Ansprache von Johannes Paul II. an die Vollversammlung des Päpstlichen Rates „Cor Unum“ am 8. April, in: OR, Beilage XVI zu Nr. 17 vom 29.4.94
- 150 Eine Kultur der Moral und Legalität entwickeln. Stellungnahme des Sekretärs des Päpstlichen Rats für die Interpretation von Gesetzestexten, Bischof Julián Herranz Casaco auf der Weltministerkonferenz über das die nationalen Grenzen überschreitende organisierte Verbrechen am 22. November, in: OR, Nr. 5 vom 3.2.95

- 151 Die Rechte der Völker achten. Erklärung der jugoslawischen Bischöfe nach der Herbstvollversammlung in Zagreb am 15./16. Oktober, in: OR, Nr. 45 vom 8.11.91
- 152 Im Widerspruch zur Zukunft Europas. Besorgnis des HI. Stuhls über die Entwicklung in Jugoslawien, in: OR, Nr. 38 vom 20.9.91
- 153 Reißt die Mauern des Hasses nieder, durchbricht die Spirale des Bösen! Predigt von Johannes Paul II. bei der Eucharistiefeier in Assisi am Gebetstag für den Frieden in Europa, 10. Januar, in: OR, Nr. 2 vom 15.1.93
- 154 Menschliche Würde geht über nationale Interessen. Ansprache von Johannes Paul II. an den Staatspräsidenten der Republik Slowenien, Milan Kucan, am 19. Februar, in: OR, Nr. 8 vom 26.2.93
- 155 Der Heilige Stuhl und die Krise in Jugoslawien. Mitteilung des Pressesaales des Heiligen Stuhls, in: OR, Nr. 1/2 vom 10.1.92
- 156 Zum Abschluß einer Pilgerfahrt des Friedens. Abschiedswort von Johannes Paul II. auf dem Flugplatz (Zagreb) am 11. September, in: OR, Beilage XXXVI zu Nr. 39 vom 30.9.94
- 157 Kroatien und Slowenien als unabhängige Staaten anerkannt. Verlautbarung des Pressesaals des Heiligen Stuhls, in: OR, Nr. 3 vom 17.1.92
- 158 Der Wille aller zum Frieden ist entscheidend. Beitrag des HI. Stuhls zur 21. KSZE-Tagung in Prag, in: OR, Nr. 18 vom 7.5.93
- 159 Humanitärer Einsatz gefordert. Der Papst sprach im Sitz der FAO, in: OR, Nr. 50 vom 11.12.92
- 160 Mit Krieg ist alles verloren! Botschaft an die Vereinten Nationen vom 14. Oktober, in: Der Apostolische Stuhl 1985, Köln o.J., S.1572-1578

Register*

- Abrüstung 2.71, 3.71**
 - Komplexität 69, 90
 - Ermutigung 90
 - Dringlichkeit 85, 90, 157, 168, 171, 193
 - als Ressourcenfrage 85, 130f, 152f
 - allseitig und kontrolliert 106, 140f, 149f, 173, 175
 - Strategien 91, 148, 158, 168
 - Bedingungen 105, 222
 - UN-Abrüstungskonferenzen 115, 122, 172
 - und Friedensbewegungen 172f, 194, 213
- Abschreckung
 - zugrundeliegende Abwägungen 56f, 86f, 95f, 118, 124, 2.81
 - unzureichende Lösung 61, 79, 110
 - nukleare Abschreckung 2.84
- Benedikt XV. 140, 190
- Agostino Casaroli 180-188, 192, 209, 212, 242
- Eugenio Corecco 254ff
- Dialog
 - Kirche - Welt 11, 15f, 18, 1.21, 1.23, 16, 27ff, 34, 78
 - innerkirchlich 59f
 - als Instrument des Friedens 64f, 84, 106ff, 118, 119, 122, 130f, 133, 136, 141, 177ff, 181ff, 187, 190, 202, 208, 214f, 260
 - Gefährdungen 72, 76, 97, 104f, 121, 128, 138
 - innerstaatlich 75, 129, 236ff, 248
 - der Religionen und Kulturen 77, 193, 213, 3.4, 229, 239, 256ff
 - als Beitrag des HI. Stuhls 119, 211, 213
- Diskriminationsprinzip 85, 159, 163ff, 192, 196
- Europäische Einigung 113, 184ff, 200, 205, 223, 232ff, 236, 238, 240f, 247, 253ff, 258ff, 264, 267f, 271
- Gewaltfreiheit 103, 2.85, 181ff, 184, 3.2, 220, 225
- Boutros Ghali 181, 206
- Güterabwägung 85, 147, 161, 166, 170, 174, 1.31, 2.41, 2.81
- Saddam Hussein 189, 202, 225, 234, 266
- Internationale Organisationen
 - UN 46, 48ff, 62, 67, 77, 78, 83, 115, 122, 139ff, 143f, 168f, 172, 181, 194, 196, 199ff, 205ff, 215, 233, 241f, 245, 260f, 264ff, 267, 270f
 - FAO 207, 245
 - UNCTAD 131
 - UNESCO 207
 - KSZE/Helsinki-Prozess 78, 113, 122, 144, 182ff, 184, 204ff, 208ff, 248, 267, 269
 - Europarat 208
- Johannes XXIII. 47f, 100, 136, 140, 170, 181
- Johannes Paul II. 37, 77, 106, 113, 115f, 134, 139, 142, 149, 166, 168f, 172, 187, 190, 193, 198, 201, 216, 233, 239, 247, 257
- Alain Lebeau-pin 204ff, 267, 269
- Karl Lehmann 241, 260
- Leo XIII. 46f, 236
- Paul VI. 62, 77, 79, 107, 110, 116, 130ff, 144, 174, 180, 183, 190, 209, 218
- Plus XII. 46ff, 124, 137, 141, 143, 160, 180, 185, 190, 246
- Proportionalitätsprinzip 161ff, 165ff, 196

Das Register verzichtet auf Schlagwörter, die mit einem eigenen Kapitel bedacht und nur dort behandelt werden.

•• Kursive Zahlen verweisen auf Kapitel.

- Joseph Ratzinger 21, 31ff, 34, 37, 44, 206
- Religionsfreiheit 47, 76f, 125, 129, 135, 212, 225, 249, 256f
- Angelo Sodano 187, 200, 202, 210, 226, 232, 260, 270
- Jean-Louis Tauran 215, 244, 247, 253, 264

Abkürzungen verwendeter Dokumente

CA	Centesimus annus
DH	Erklärung über die Religionsfreiheit: Dignitatis humanae
GS	Pastoralkonstitution: Gaudium et spes
GsF	Gerechtigkeit schafft Frieden
LG	Dogmatische Konstitution: Lumen Gentium
OR	Osservatore Romano
PT	Pacem in terris
RH	Redemptor Hominis
SRS	Sollicitudo Rei Socialis

Reihe „Theologie und Frieden“

Band 1

Thomas Noppe.

Friedenspolitik mit militärischen Mitteln

Eine ethische Analyse strategischer Ansätze
1986. 320 Seiten

Band 2

Ernst J. Nagel

Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage

1986. 160 Seiten

Band 3

Franz Furger/Ernst J. Nagel (Hrsg.)

Die Strategische Verteidigungsinitiative im

Spannungsfeld von Politik und Ethik
1986. 156 Seiten

Band 4

Gerhard Beestermöller

Thomas von Aquin und der gerechte Krieg

Friedensethik im theologischen Kontext
der Summa Theologiae
1990. 260 Seiten

Band 5

Heinz-Gerhard Justenhoven

Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden

1991. 213 Seiten

Band 6

Gerhard Beestermöller/
Norbert Glatzel (Hrsg.)

Theologie im Ringen um Frieden

Einblicke in die Werkstatt
theologischer Friedensethik
1995. 218 Seiten

Band 7

Francisco de Vitoria

Vorlesungen I

Völkerrecht, Politik, Kirche

Mit einer Einführung in Leben und Werke

Vitorias von Ulrich Horst

Texte lateinisch/deutsch

Herausgegeben von Ulrich Horst.

Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim

Stüben

1995. 661 Seiten

Band 8

Francisco de Vitoria

Vorlesungen II

Völkerrecht, Politik, Kirche

Texte lateinisch/deutsch

Herausgegeben von Ulrich Horst,

Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim

Stüben

1997. 844 Seiten

Band 9

Markus Weinland

Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld

**von Gewaltlosigkeit und
Weltverantwortung**

1996. 180 Seiten

Band 10

Gerhard Beestermöller

Die Völkerbundsidee

Leistungsfähigkeit und Grenzen

der Kriegsächtung durch

Staatenolidarität

1995. 169 Seiten

Band I I
**Kirchlicher Auftrag und
politische Friedensgestaltung**
Festschrift für Ernst Niermann
**Herausgegeben von Alfred E. Hierold
und Ernst J. Nagel**
1995. 278 Seiten

Band 12
Matthias Gillner
**Bartolome de Las Casas
und die Eroberung des
indianischen Kontinents**
1997. 298 Seiten

Band 13
Ernst Josef Nagel
**Die Friedenslehre der
katholischen Kirche**
Eine Konkordanz
kirchenamtlicher Dokumente
1997. 296 Seiten

Band 14
Johann Maier
**Kriegsrecht und Friedensordnung
in jüdischer Tradition**
1997. Ca. 360 Seiten

Band 15
Marcel Pekarek
Absolutismus als Kriegsursache
**Die französische Aufklärung
zu Krieg und Frieden**
1997. 216 Seiten

Reihe **„Beiträge zur Friedensethik“**

Band 1
Friedo Ricken
**Platon und Aristoteles über Krieg und
Frieden**
1988. 29 Seiten

Band 2
Maximilian Forschner
Stoa und Cicero über Krieg und Frieden
1988. 23 Seiten

Band 3
Ernst L. Grasnto, k
**Äußerungen zu Krieg und Frieden in
der Zeit der frühen Kirche**
1989. 19 Seiten

Band 4
Wilhelm Geerlings
**Die Stellung der vorkonstantinischen
Kirche zum Militärdienst**
1989. 19 Seiten

Band 5
Vergriffen

Band 6
Thomas Hoppe/Hans1. **Schmidt**
Konventionelle Stabilisierung
Militärstrategische und
rüstungskontrollpolitische Fragen eines
Kriegsverhütungskonzepts mit weniger
Kernwaffen aus ethischer
und politikwissenschaftlicher Sicht
1990. 145 Seiten

Band 7
Josef Rief
**„Bellum“ im Denken und in den
Gedanken Augustins**
1990. 110 Seiten

Band 8
Thomas Hoppe
**Ethik als sicherheitspolitische
Entscheidungshilfe?**
Anmerkungen zu den Kriterien
„Ilinlänglichkeit“ und
„Abrüstungsverträglichkeit“ des Wortes der
Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit
schafft Frieden“ (1983)
1990. 31 Seiten

Band 9
Johann Maier
**Krieg und Frieden sowie das Verhältnis
zum Staat in der Literatur des frühen
Judentums**
1990. 118 Seiten

Band 10
Marlis Gielen
1 Petr 2,13¹ -17 zur staatlichen Macht
1990. 19 Seiten

Band 11
Raymund Kottje
Die Tötung im Kriege
Ein moralisches und rechtliches Problem im
frühen Mittelalter
1991. 21 Seiten

Band 12
Wilfried Hartmann
Der Friede im früheren Mittelalter
Zwei Studien
1992. 61 Seiten

Band 13
Rudolf Weigand
**Krieg und Frieden in den
Rechtssammlungen des Ivo von
Chartres**
1992. 22 Seiten

Band 14
Norbert Lohfink
Krieg und Staat im alten Israel
1992. 38 Seiten

Band 15
Klaus Eheling
**Der Handel mit Rüstungsgütern als
Anfrage an eine Ethik in der Politik**
Eine Problemerkizze
1992. 52 Seiten

Band 16
Johann Maier
**Friedensordnung und Kriegsrecht im
mittelalterlichen Judentum**
Dargestellt auf der Basis der Schriften des
Maimonides
1993. 176 Seiten

Band 17
Wolfgang Palaver
**Kollektive Sicherheit in Europa und
österreichische Neutralität**
Eine ethische Reflexion aus der Sicht
der Katholischen Soziallehre
1993. 44 Seiten

Band 18
Alfons Weiser
**Die gesellschaftliche Verantwortung der
Christen nach den Pastoralbriefen**
1994. 55 Seiten

Band 19
Ernst J. Nagel
**Neue sicherheitspolitische
Herausforderungen aus ethischer Sicht:
Eid, Wehrpflicht, Suffizienz und
Friedensordnung**
1994. 85 Seiten

Band 20
Klaus Schatz
**Ultramontanismus, Bellum iustum und
Kriegsdienstverweigerung**
1994. 37 Seiten

Band 21
Ernst J. Nagel
Flüchtlinge und „Kirchenasyl“
1995. 40 Seiten

Band 22
Gerhard Ronenvenhörer
**Zeichen der Satansherrschaft:
Die Katharer zu Verfolgung, Mord
und Strafgewalt**
1996. 40 Seiten

Band 23
Klaus Arnold
**Mittelalterliche Volksbewegungen
Für den Frieden**
1996. 25 Seiten

Band 24
Gerhard Beesterrnöllner (Hrsg.)
**Ökumenische Sozialethik
als gemeinsame Suche nach
christlichen Antworten**
1996. 74 Seiten

Band 25
Bernhard Töpfer
**Eigentum und Unfrieden
Zur Deutung eines Seneca-Zitats
durch Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts**
1996. 25 Seiten

Band 26
Frank-Lothar Hossfeld
**„Du sollst nicht töten!“
Das fünfte Dekaloggehot
im Kontext alttestamentlicher Ethik**
1997. Ca. 80 Seiten

Band 27
Wolfgang Palaver
**Die mythischen Quellen
des Politischen**
Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie
1997. Ca. 50 Seiten

Reihe „Bibliographie Theologie und Frieden“

Band 1.1
Monographien 1
Herausgegeben vom Institut für Theologie
und Frieden
2. Auflage 1985. 561 Seiten

Band I.2
Thesaurus. Register
Herausgegeben vom Institut für Theologie
und Frieden
2. Auflage 1985. 245 Seiten

Band 2.1
Zeitschriften 1
Herausgegeben vom Institut für Theologie
und Frieden
1993. 572 Seiten

Band 2.2
Thesaurus. Register
Herausgegeben vom Institut für Theologie
und Frieden
1993. 196 Seiten

2. Ausgabe auf CD-ROM
**Monographien (Stand 1995)
Zeitschriften (Stand 1994)**
Herausgegeben vom Institut für Theologie
und Frieden 1996.
Mit Bedienungshandbuch

Sabine Demel

Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation

Weltliches und kirchliches
Strafrecht auf dem Prüfstand
1995. 384 Seiten. Kart. DM 79,-
ISBN 3-17-013909-6

Die in Theologie, Philosophie und moderner Naturwissenschaft unterschiedlichen Bewertungen des vorgeburtlichen Lebens eines Menschen und der Abtreibungstat werden aufgezeigt. Es wird gefragt, welche Kriterien für ein strafrechtliches Vorgehen festgelegt und welche Strafmaßnahmen von kirchlichen wie auch weltlichen Gesetzgebern ergriffen worden sind. Im Anschluß daran folgen Ausführungen über die modernen Strafrechtsreformen des § 218 aus dem deutschen Strafgesetzbuch, die Neufassung vom 29. Juni 1995 inbegriffen; ferner werden die prinzipiellen Möglichkeiten und Grenzen für die Regelung des Schwangerschaftsabbruchs im weltlichen Recht diskutiert. Schließlich werden die strafrechtlichen Bestimmungen über die Abtreibung in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917, 1983 und 1990 vorgestellt und in ihrem Zusammenspiel mit dem weltlichen Recht kritisch analysiert.

Sabine Demel

Kirchliche Trauung - unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?

1993. 352 Seiten. Kart. DM 89,-
ISBN 3-17-012304-1

Was tun, wenn der eine katholisch, der andere evangelisch ist, der eine •katholisch•, der andere •evangelisch• heiraten will, der eine kirchlich, der andere nur standesamtlich? Ist in solchen Fällen die evangelische Trauung ebenso »gut« wie die katholische? Reicht hier auch eine nur standesamtliche Trauung?

Diese und viele andere Fragen zum Thema kirchliche Trauung sollen in dieser Arbeit beantwortet werden. Die geschichtlichen und theologischen Wurzeln der kirchlichen Trauung werden aufgedeckt, die Regelung der Eheschließungsform in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und 1983 beschrieben, die theologischen Grundlagen und Grenzen für die Verbindlichkeit der kanonischen Eheschließungsform aufgezeigt und ein Reformmodell der geltenden Rechtslage vorgestellt.

**Bitte fordern Sie unser
Gesamtverzeichnis Theologie an.**

Kirchenrecht

Peter Krämer

Kirchenrecht I

Wort - Sakrament - Charisma
1992. 172 Seiten. Kart. DM 29,-
ISBN 3-17-010306-7
Kohlhammer Studienbücher
Theologie, Band 24,1

In den zwei Teilbänden wird das kirchliche Gesetzbuch vorgestellt kritisch geprüft; hieraus ergeben sich Ansätze für eine Fortentwicklung. Vorausgesetzt ist dabei, daß Kirchenrecht nur in einem theologischen Kontext angemessen betrieben werden kann. Im Kirchenrecht I. werden die Lebensvollzüge der Kirche unter rechtlichen Gesichtspunkten dargestellt: Die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente und die Ausübung der Charismen.

Kirchenrecht II

Ortskirche - Gesamtkirche
1993. 156 Seiten. Kart. DM 29,-
ISBN 3-17-010307-5
Kohlhammer Studienbücher
Theologie, Band 24,2

Während das kirchliche Gesetzbuch zuerst die Gesamtkirche

und dann die Teilkirche behandelt, nimmt das Studienbuch die umgekehrte Reihenfolge vor; denn Kirche ist konkret erfahrbar in der Ortskirche (Diözese, Pfarrgemeinde).

Wie ist zum Beispiel das Zusammenspiel von Pfarrer und Pfarrgemeinderat? Was bedeuten die Begriffe: Priesterrat, Pastoralrat, Diözesan- bzw. Katholikenrat? Ferner wird auf die Frage Antwort gegeben: Wer ernennt den Bischof? Was ist unter Bischofskonferenz, Bischofssynode, Bischofskollegium zu verstehen? Wie verhalten sich bischöfliche und päpstliche Vollmacht zueinander?

Und schließlich: Besteht die Verfassung der Kirche nur aus den zwei Polen Ortskirche und Gesamtkirche oder gehören die Ortskirchenfamilien nicht gleichsam als drittes Glied dazu?

Axel Freiherr von Campenhausen
Gernot Wießner

Kirchenrecht -

Religionswissenschaft

1994. 180 Seiten. Kart. DM 32,-
ISBN 3-17-012691-1
Urban-Taschenbücher, Bd. 430,1

MEDIEN+WISSEN

Kohlhammer

Theologie und Frieden 13

Ernst Josef Nagel

Die Friedenslehre der katholischen Kirche

Die kirchliche Soziallehre vermittelt Geltungsansprüche, die unser soziales Handeln betreffen und im christlichen Glauben gründen. Von der christlichen Soziallehre werden zu Recht überzeugende Antworten auf die heutigen sozialen Fragen sowie Glaubwürdigkeit und zugleich Dialogfähigkeit erwartet.

In diesem Band werden wichtige Grundzüge der christlichen Soziallehre erarbeitet. Darauf aufbauend wird in differenzierter Darstellung konkordanzartig die kirchliche Friedenslehre entfaltet.

Professor DDr. **Ernst Nagel**, Gründer und langjähriger Leiter des Instituts für Theologie und Frieden (Barsbüttel), lehrte an der Universität der Bundeswehr in Hamburg Sozialethik.

ISBN 3-17-013931-2

