

Chancen politischer Innovation durch die kirchliche Friedenslehre

1. Die politische Verbindung von Friedenssicherung und Friedensförderung

Liest man die amtskirchlichen Verlautbarungen der vergangenen Jahrzehnte zur Friedensproblematik mit den Augen des Politikwissenschaftlers, des Politikers oder des politisch interessierten Bürgers, dann fällt auf, wie in den Dokumenten der unterschiedlichsten Art und Veranlassung bei aller Breite und Tiefe des christlichen Friedensverständnisses doch immer wieder die Unentbehrlichkeit der Politik und die Notwendigkeit politischer Klugheit wie Phantasie zur Friedenssicherung und Friedensförderung herausgearbeitet wird. Die kirchlichen Dokumente argumentieren einerseits nicht kurzschlüssig moralisierend im Sinn des heute verbreiteten Slogans: Frieden schaffen ohne Waffen. Sie verbreiten aber auch nicht, wie manche Kritiker behaupten, einen entgrenzten, einen qualitativ überdehnten und unpolitischen Friedensbegriff¹. Gewiß muß sich die kirchliche Friedenslehre dem Problem stellen, in welchem Verhältnis göttliches Heil und der mit ihm zugesagte Friede zum vorläufigen irdisch-politischen Frieden steht. In den uns vorliegenden Texten ist der Unterschied durchweg deutlich gesehen, und gerade weil er gesehen ist, kann die Unentbehrlichkeit politischen Handelns zur Friedenssicherung und Friedensförderung klar hervortreten.

Versteht man Politik als vernünftiges, in der jeweiligen Situation kalkultiertes Bemühen um die Vermittlung divergierender Interessen und um die allseits zumutbare Bewältigung konflikthafter Situationen nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit, also als ein Handeln in der Dialektik von „Selbstbehauptung und Anerkennung“², welches Disposition von Machtpotentialen und situatives Taktieren einschließt, dann ist, so wird hier behauptet, solches Handeln zur Friedenssicherung unabdingbar nötig und ist Voraussetzung für Friedensförderung. Entgegen einem weitverbreiteten biblischen Fundamentalismus sei hinzugefügt, daß für den Christen dieses politische Handeln auch eine Weise der Erfüllung des christlichen Liebesgebots sein kann.

Meine These ist, daß dies auch in den kirchlichen Dokumenten so gesehen ist. Allerdings scheint für diese Sicht selbst bei Katholiken weithin Unverständnis zu herrschen, was uns weiter unten beschäftigen wird. Ich muß es mir versagen, die These hier im einzelnen zu belegen; ich habe dies an anderer Stelle in dieser Zeitschrift versucht³. Ich möchte mich hier darauf beschränken, als einen der

jüngsten Belege die Friedensbotschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1982 zu zitieren.

Der Papst bekräftigt dort das traditionelle Argument, „daß die Völker das Recht und sogar die Pflicht haben, durch angemessene Mittel ihre Existenz und ihre Freiheit gegen einen ungerechten Angreifer zu verteidigen“. Gerade deshalb jedoch, um des Rechts, um der Gerechtigkeit und um der Freiheit willen muß Politik nach der Überzeugung des Papstes, in der er mit seinen Vorgängern übereinstimmt, heute neue Wege der Friedenssicherung durch Friedensförderung suchen: „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.“⁴

Verhandlungen, Verständigung, Dialog, Institutionen, das sind klassische Mittel der Politik, die demnach heute neu gefordert sind, um angesichts der Massenvernichtungswaffen die Institution Krieg zu überwinden. Entsprechend hatte schon Paul VI. in einer Ansprache an Diplomaten zugespitzt formuliert: „Denn die Beziehungen der Völker untereinander werden notwendigerweise entweder auf der Vernunft oder auf der Gewalt basieren; es gibt nur den Weg der Verständigung oder der Vernichtung; es gibt nur Diplomatie oder Krieg.“⁵

In den Aussagen der Päpste und des Konzils zur heutigen Weltsituation wird dementsprechend die Politik der Abschreckung zwar zur Kenntnis genommen, aber weder gebilligt noch verworfen. Man sieht offenkundig, daß ein zu verantwortender Ausweg aus dem von Fachleuten und Politikern vielfältig beschriebenen Abschreckungsdilemma nur durch eine langfristig angelegte, kluge und geduldige Politik der Friedensförderung zu finden ist. Daraus ergibt sich aber zwingend, und auch dies ist an vielen Stellen zum Ausdruck gebracht, daß die heutige Politik der Kriegsverhütung sittlich nur zu rechtfertigen und menschlich wie politisch nur erträglich ist als Bedingung der Möglichkeit, eine andere Politik einzuleiten. In diesem Punkt scheint übrigens bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit in den Stellungnahmen kirchlicher Instanzen und Gruppen Übereinstimmung zu herrschen, Übereinstimmung jedenfalls von Pax Christi über das Zentralkomitee der deutschen Katholiken bis zu den Bischöfen der USA. Auch die Nachdenklichen unter den Politikern der verschiedenen Parteirichtungen sehen deutlich, daß der Status quo nur in dem Maß erträglich ist, wie man sich um seine Überwindung bemüht.

Unsere Frage nach dem Verhältnis von politischer Friedenssicherung und Friedensförderung spitzt sich demnach zu auf die Frage, wie man die Frist politisch nutzen könne, von der das Konzil gesprochen hat, die Frist, die der Menschheit

unter der Drohung der Massenvernichtungswaffen gegeben sei⁶. Die modernen Massenvernichtungswaffen sind ja von einer eigenartigen, aufregenden Ambivalenz. Gerade weil bzw. sofern sie keine Waffen im herkömmlichen Sinn mehr sind, d. h. keine Mittel, die unter Kontrolle der Politik und begrenzt auf legitime Kriegsziele hin eingesetzt werden könnten, nötigen sie die Politik zur Suche nach andersgearteter Friedenssicherung. Zugleich ermöglichen sie diese Suche, solange sie als politische Mittel der Abschreckung den Krieg verhindern helfen. Freilich muß gerade im Blick auf die Aussage des Konzils kritisch hinzugefügt werden, daß es der Politik bisher nicht gelungen ist, die uns gegebene Frist im Sinn politischer Friedensförderung zu nutzen. Vielmehr zeigt sich an dem heute weithin die öffentliche Diskussion beherrschenden Rüstungswettlauf, der sich nicht so sehr im Quantitativen als vielmehr in der qualitativen Weiterentwicklung der modernen Waffen abspielt, daß die Menschheit in einer auf die Dauer unerträglichen Grenzsituation lebt. Herkömmliche Friedenssicherung genügt nicht, Friedensförderung sowohl durch Politik als auch in den vielfältigen vorpolitischen sozialen Lebensbereichen ist notwendig.

2. Dimensionen des Friedens und der Friedensförderung

Ein Grundproblem sowohl politischer Friedensförderung als auch aller Friedensarbeit im vopolitischen sozialen Raum und in politischer Bildung besteht in der Mehrschichtigkeit, in der Mehrdimensionalität des Friedens. Im Friedensverständnis und in der Auslegung des Begriffs gibt es zwei Extreme. Auf der einen Seite wird Friede im Sinn der klassischen Diplomatie verstanden als Abwesenheit von Krieg zwischen Staaten. Dieses Friedensverständnis ist nach wie vor, wie noch zu verdeutlichen sein wird, notwendig; aber es reicht für unsere Fragestellung nicht aus, weil es keinen Zugang vermittelt zur Frage nach Kriegsursachen und ihrer Bekämpfung. Auf der anderen Seite gibt es heute die Neigung, Frieden zu verstehen als die Wirklichkeit aller wünschbaren humanen und sozialen Werte. Dieses qualitativ überdehnte Friedensverständnis hat etwas Unpolitisches und Illusionäres; es achtet den tatsächlich zwischen Staaten gesicherten Frieden gering, bringt ihn sogar möglicherweise in Gefahr.

Die hier unterschiedenen Friedenskonzepte werden mit Johan Galtung bekanntlich auch als negativer und positiver Friede einander gegenübergestellt; genauer müßte man freilich sagen, als negativ und positiv definierter Friede, denn Galtung sieht in der Abwesenheit von Gewalt zwischen Staaten durchaus nichts Negatives. Dennoch muß ich gestehen, daß mich diese Unterscheidung nicht überzeugt, ja daß ich sie für eher hinderlich halte in dem Versuch, ein realistisches Konzept von Friedensförderung zu gewinnen. Gerade auch Christen sind in Gefahr, was heute vielfältig zu beobachten ist, sich im Hinblick auf das umfassende biblische

Friedensverständnis im Ringen um den irdischen Frieden auf unpolitische und utopische Konzepte einzulassen. Aber der Friede des Reiches Gottes ist nun einmal nicht der irdisch-politische Friede, wiewohl unser Bemühen um diesen auch etwas mit dem Kommen des Reiches Gottes zu tun hat. Der alte biblische Satz, Friede sei das Werk der Gerechtigkeit, enthält sicher eine fundamentale und auch politisch bedeutsame Wahrheit, insofern es ohne Gerechtigkeit unter den Menschen und ohne Respektierung der Personwürde des Menschen auch keinen dauerhaften Frieden geben kann. Aber auch die Wirklichkeit sozialer Gerechtigkeit und menschenrechtlicher politischer Ordnung stellt nicht in sich schon die Lösung des Friedensproblems dar. Politischer Friede als gewaltfreier Modus der Konfliktregulierung zwischen Großgruppen wird durch soziale Gerechtigkeit und durch Achtung und Sicherung der Menschenrechte erleichtert, bleibt jedoch eine eigene, stets aufs neue zu erfüllende Aufgabe der Politik. Eine Hilfe zur begrifflichen Klärung der mehrschichtigen Problematik sehe ich in der Unterscheidung zwischen dem soeben definierten politischen Frieden als ständiger Aufgabe und der Friedensrelevanz sowohl anderer politischer Aufgaben als auch der vorpolitischen sozialen Handlungsbereiche.

Die geschichtlich gewachsene Mentalität von Völkern, ihre Toleranz und Weltoffenheit oder Intoleranz, Fanatismus und Nationalismus sind ganz ohne Zweifel friedensrelevante Phänomene. Damit haben Erziehung in Familie und Schule, öffentliches Meinungsklima, Kultur im allgemeinen und politische Kultur im besonderen Bedeutung für den Frieden. Dasselbe gilt für die Interessenstruktur einer Gesellschaft, für ihre innere politische Ordnung, für ihre Regeln der Konfliktlösung. Die sozialen Verhältnisse in einer Gesellschaft, Not oder Befriedigung wenigstens der Grundbedürfnisse, Ausbeutung oder Bemühen um sozialen Ausgleich, die diese Verhältnisse bedingenden sozialen Strukturen sind ebenfalls friedensrelevante Phänomene; denn sie sind, zumal in einer Zeit wachsender Interdependenz zwischen Staaten und Völkern, mögliche Quellen von Konflikten auch zwischen den Staaten.

Dennoch müssen wir, um das politische Problem zwischenstaatlicher Friedenssicherung und -förderung zu erfassen, zunächst einmal daran festhalten, daß Friede im engeren Sinn, wie Rousseau es ausdrückte, kein Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist, sondern zwischen Staat und Staat⁷. Freilich sind die Staaten in unserer Zeit zunehmend durchlässig geworden, d. h. ihre inneren gesellschaftlichen Kräfte bestimmen ihre Außenpolitik mit und wirken selbst auch unmittelbar in das internationale Kräftefeld hinein. Den politischen zwischenstaatlichen Frieden zu sichern, bleibt daher zwar Aufgabe der jeweils verantwortlichen Regierungen, aber zugleich kann dieser Friede gefördert oder gefährdet werden durch soziale Strukturen und Verhaltensweisen.

Diese Mehrschichtigkeit und Mehrdimensionalität des Friedens macht es einerseits schwierig, die Einzelprobleme genau zu erkennen, sie einzugrenzen und

anzugehen; macht es schwierig, in der Friedenserziehung entsprechende konkrete Verhaltensweisen zu benennen und zu entwickeln. Andererseits ergibt sich jedoch aus dem gleichen Tatbestand positiv auch die Möglichkeit vielfältiger indirekter Tätigkeit für den Frieden, vielfältiger Friedensförderung. Man muß nur sehen, daß solche Friedensförderung im vorpolitischen sozialen Handlungsraum immer indirekten Charakter hat. Politischer Friede als die gewaltfreie Regelung von Konflikten zwischen Großgruppen ist nicht unmittelbar Gegenstand unseres sozialen und moralischen Tuns, sondern ist ein Modus des politischen und repräsentativ vermittelten Umgangs dieser Großgruppen miteinander. Aber dieser Modus gewaltfreier Konfliktregelung ist zu ermöglichen und zu erleichtern durch die Schaffung ihm entsprechender sozialer Bedingungen.

Man kann den Frieden direkt sichern durch die herkömmlichen Mittel der internationalen Politik und Diplomatie; man muß ihn in Zukunft nach Überzeugung der kirchlichen Friedenslehre politisch auch noch anders und besser zu sichern versuchen durch die Entwicklung einer internationalen föderativen Weltordnung. Aber fördern kann man diesen Frieden und die dazu notwendigen politischen Institutionen durch soziales Tun immer nur indirekt. Dies scheint mir der Hauptgrund für den schon mehrfach festgestellten Tatbestand zu sein, daß etwa in unseren kirchlichen Gruppen und Gremien, in den Verbänden und Räten das Engagement für Mission, für Dritte Welt und Entwicklung stärker und vor allem konkreter entfaltet ist als für den Frieden. Einer Missionsstation kann man direkt und gezielt helfen; ein Entwicklungsprojekt kann man unmittelbar unterstützen. Ob und wie damit soziale Gerechtigkeit gefördert wird, ist übrigens bereits eine andere Frage. Aber es gibt keine vergleichbaren Aktionen, die unmittelbar den Frieden als ihr Objekt fördern könnten.

Dies gilt auch dann noch, wenn man Frieden im umfassenderen Sinn versteht, also ihn nicht nur auf das Verhältnis zwischen Großgruppen und Staaten, sondern auf alle Arten sozialen Umgangs bezieht. Friede erweist sich auch im Verhältnis von Mensch zu Mensch sowie in und zwischen Kleingruppen als Bedingung humanen sozialen Lebens, nicht als machbarer Gegenstand der Lebensführung. Wie die Medizin Gesundheit nicht eigentlich definieren und letztlich auch nicht herstellen kann, sondern Krankheiten als deren Störung bekämpft, so kann man für den Frieden immer nur indirekt tätig sein durch Vermeidung von Destruktion, von Gewalttätigkeit. Friede ist nicht Gegenstand unseres Handelns, sondern seine Bedingung, eine notwendige Struktur unseres sozialen Miteinander. Jede unter Menschen gelungene Interaktion ist Ausdruck von Frieden, jede Beseitigung von Destruktionsmöglichkeiten ist Sicherung von Frieden, aber dieser ist kein endgültig herbeizuführender Zustand⁸. Es liegt deshalb beispielsweise auch ein Irrtum in der häufig zu hörenden Klage, Kinder wüßten zwar, wie man Krieg spielt, gerieten jedoch in Verlegenheit, wenn man sie auffordere, Frieden zu spielen; dies hätten sie in unserer Gesellschaft leider nicht gelernt. Solche Klage ist gut gemeint, aber

dennoch töricht. Wo Kinder miteinander spielen, ist Friede, ganz gleich, was sie spielen. Damit soll nichts gesagt sein gegen den Versuch, ihnen das Kriegsspielen zu verleiden.

Wir können nach diesen Überlegungen das Verhältnis von sogenanntem negativem und positivem Frieden, wenn man denn schon mit diesen Begriffen arbeiten will, als ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit bestimmen. Keinesfalls ist es so, daß man auf einem minderen Frieden negativer Art, auf der Abwesenheit von Gewalt aufbauend, den positiven Frieden sozialer Gerechtigkeit und humaner Ordnung mehr und mehr, vielleicht sogar als endgültigen Zustand erreichen könnte. Sicher ist einerseits die Abwesenheit von Gewalt Bedingung der Mehrung sozialer Gerechtigkeit und humaner Werte, aber ebenso gilt umgekehrt, daß ein höheres Maß an sozialer Gerechtigkeit und Humanität in und zwischen den Staaten das Vermeiden von Gewalttätigkeit bei der Regelung der unvermeidlich bleibenden Konflikte erleichtert. Für alle Grundziele der Politik jedoch, für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden gilt, daß sie nicht endgültig erreichbar sind, sondern ständige politische Aufgabe bleiben und daher auch ständiger sozialer Förderung bedürfen.

Ein Sonderproblem kirchlicher Friedensarbeit und kirchlicher Bemühungen um Friedensförderung enthält die Frage, welche Rolle die Kirche in der öffentlichen Friedensdiskussion denn eigentlich spielen soll: Sollen ihre Stellungnahmen eher ausgleichenden und vermittelnden Charakter haben, oder soll die Kirche selbst auch in den Streitfragen eindeutige, konkrete und damit bestreitbare Positionen beziehen? Im Versuch, eine annehmbare Antwort auf diese Frage zu finden, muß man wohl zwei Aspekte miteinander verknüpfen. Je prinzipieller die Fragen sind und je „amtlicher“ die sich äußernde Stelle ist, um so mehr sollte die Tendenz im Vordergrund stehen, zu vermitteln und auszugleichen, die in der Friedensdiskussion möglichen unterschiedlichen Wertungen und Positionen zu berücksichtigen und den grundlegenden Zielkonflikten, die in der Problematik enthalten sind, gerecht zu werden. Umgekehrt gilt dann, daß, je konkreter und politischer die Fragen sind und je größer der Abstand der sich äußernden Gruppe zum kirchlichen Amt, um so größere Parteilichkeit erträglich ist. Allerdings dürfen amtliche Aussagen einerseits nicht so prinzipiell und erhaben formuliert sein, daß sie praktisch folgenlos bleiben, weil sie auf die konkrete Situation nicht mehr anwendbar sind. Und es muß andererseits jede Gruppe, die sich am Gespräch beteiligt, dialogfähig bleiben, daß heißt, sie sollte politische Positionen nicht wie Glaubensbekenntnisse formulieren und den Zielkonflikten der Problematik nicht zugunsten vereinfachender Lösungen ausweichen.

Wichtiger jedoch als die Formulierung einzelner Positionen einzelner Organe oder Gruppen in der Kirche wäre, jedenfalls wenn nach Innovationen gefragt ist, der Versuch, im Spannungsfeld zwischen Bürgern, Politik und Friedensforschung/ Sozialwissenschaften die Impulse und Orientierungshilfen christlicher Friedensethik und kirchlicher Friedenslehre wirksam zu machen. Dabei dürfen die

politische und die ethische Dimension gerade deshalb nicht vernachlässigt werden, weil man von Wissenschaften allein nicht allzuviel an klärender Hilfe erwarten sollte. Wissenschaften können politische Probleme nicht lösen, sondern nur klären helfen.

3. Probleme und Defizite der Vermittlung

Für die folgenden Ausführungen erhebe ich keinen Anspruch auf methodische Stringenz im Sinn empirischer Sozialforschung. Meine Aussagen beruhen auf der Auswertung subjektiver Eindrücke und Erfahrungen, insbesondere im Bereich der kirchlichen Erwachsenenbildung und der Arbeit in den kirchlichen Rätegremien auf verschiedenen Ebenen. Ich muß offenlassen, wieweit das von mir dabei Beobachtete repräsentativ ist für den deutschen Katholizismus, habe aber den begründeten Eindruck, auch aus Gesprächen mit Personen, die in anderen Regionen ihre Erfahrungen gemacht haben, daß mein Befund nicht untypisch ist.

Vorweg noch ein Hinweis auf die sachliche Seite der Problematik, mit der wir es zu tun haben. Es fragt sich, ob und wieweit Sicherheits- und Außenpolitik *demokratisierbar* sind. Heinz Theo Risse spricht in diesem Zusammenhang von der „Demokratisierung“ des Friedens: „Ihn zu sichern und zu fördern ist nicht mehr nur Sache der Staaten und deren Regierungen. Er hängt in wachsendem Maß von den Einstellungen und Verhaltensweisen der Bürger ab und wird damit auch stärker in deren Verantwortung gestellt. Friedens- und Sicherheitspolitik müssen sich infolgedessen viel mehr als früher vor der Öffentlichkeit legitimieren, wie umgekehrt die Bürger in den demokratisch verfaßten Gesellschaften auch in diesem Feld auf die Politik einwirken können. Hier haben sich neue und schwierige Aufgaben der Vermittlung und Übersetzung ergeben.“¹⁰

Es ist aber sehr zu fragen, ob es möglich ist, wenigstens einer qualifizierten Minderheit, wenn schon nicht einer Mehrheit, etwa den schwierigen Gedanken zu vermitteln, daß militärische Abschreckung nur die heute, wie unsere Politiker meinen, notwendige Vorbedingung ist für eine längerfristig angelegte Politik des Kompromisses, der Verständigung, des allmählichen Wandels im internationalen System; einer Politik, die eine gefährliche Gratwanderung darstellt zwischen Selbstbehauptung und Verständigung und die je nach sich wandelnden Situationen Verhaltensweisen der Konfrontation oder der Kooperation in den Vordergrund stellen muß.

Wortführer der „*Friedensbewegung*“ haben sich die „Demokratisierung“ der Außen- und Sicherheitspolitik ausdrücklich zum Ziel gesetzt. Man darf jedoch füglich bezweifeln, ob damit für eine realistische Politik im eben umschriebenen Sinn etwas zu gewinnen ist. Ich bin weit davon entfernt, der „Friedensbewegung“ jedes Verdienst abzusprechen. Sie hat die öffentliche Diskussion über die Rü-

stungs- und Friedensproblematik belebt, sie hat die verantwortlichen Politiker gezwungen, neu nachzudenken und ihre Politik öffentlich gründlicher zu rechtfertigen. Ihre bisherige Hauptwirkung geht jedoch in eine andere Richtung; sie emotionalisiert ihre Anhänger, sie verbreitet Angst, sie behandelt schwierigste Fragen der internationalen Politik, die, wenngleich sie selbstverständlich auch ethischen Maßstäben unterliegen, nüchterner Rationalität bedürfen, in einer kurzschlüssig moralisierenden Weise. Sie verbreitet damit, besonders in der jüngeren Generation, ein abgrundtiefes Mißtrauen gegen die demokratisch legitimierte Regierungen der westlichen Demokratien und schwächt damit möglicherweise gerade die Positionen, die zur politischen Friedensförderung notwendig sind.

Ich sehe bei den Wortführern der „Friedensbewegung“ bei allem Respekt vor ihrem moralischen Engagement kaum einen Ansatz, die von ihnen selbst verbreitete Angst umzuwandeln in politische Sorge, nämlich den Versuch, Einsicht zu gewinnen und zu vermitteln in den politischen Charakter des Konflikts, in das tatsächlich vorhandene Risiko, mit dem wir heute leben, aber auch in mögliche politische Perspektiven. Angst schaut den als bedrohlich empfundenen Sachverhalt gar nicht oder nur von einer Seite her an, Sorge dagegen hätte zu fragen, wie man mit politisch verantwortbaren Schritten aus der heutigen Grenzsituation herauskommen kann. Zudem müßten sich die Verantwortlichen der „Friedensbewegung“ auch fragen, ob sie nicht die östlichen Machthaber geradezu dazu ermuntern, angesichts der Paradoxie des Abschreckungs- und des Verteidigungsdilemmas mit dem Instrument Angst Politik in ihrem Interesse zu machen. Daß dies keine Politik der Friedensförderung wäre, liegt auf der Hand, wenn Menschenrechte und Gerechtigkeit bessere Friedensbedingungen sind als Unterdrückung und Not. Angesichts des heute in weiten Teilen unserer jungen Generation grassierenden Atom pazifismus, der von der „Friedensbewegung“ kräftig gefördert wird, muß man doch einmal fragen, was eigentlich für den Weltfrieden gewonnen wäre, wenn die nächste Jugendgeneration nicht mehr an westlichen, dafür aber an sowjetischen Waffen ausgebildet würde.

Nun zu den Befunden hinsichtlich der kirchlichen Friedenslehre und der Einstellung von Katholiken. Die kirchliche Friedenslehre, wie sie seit Johannes XXIII. und dem Konzil breit und eindrucksvoll entwickelt wurde, ist bei der großen Mehrheit der kirchentreuen Katholiken leider unbekannt. Dies gilt sogar für die Mehrheit des Pfarrklerus und für viele politisch durchaus engagierte Katholiken. Soweit wichtige Aussagen dieser Friedenslehre nach Form oder auch Inhalt bekannt sind, werden sie häufig unpolitisch benutzt, d. h. entweder zur Legitimierung des Status quo oder zur moralisierenden Anklage gegen diesen. Es ist zu wenig begriffen, daß die kirchliche Friedenslehre der Politik bedarf und daß sie von christlich zu verantwortender Politik entschiedener als bisher in Versuche politischen Handelns eingebracht werden müßte. In der öffentlichen friedenspoli-

tischen Diskussion spielt daher die kirchliche Friedenslehre katholischer Herkunft keine große Rolle. Sie ist auf das Zitat einzelner Sätze aus der Bibel, aus päpstlichen Äußerungen, aus Konzilstexten reduziert. Die kirchliche Bildungsarbeit, insbesondere die kirchliche Erwachsenenbildung, wird in der Breite unpolitisch betrieben, obwohl in den letzten Jahren, unter anderem angestoßen durch die „Friedensbewegung“, politische Themen wohl wieder etwas mehr Zuspruch erhalten.

Da in den vergangenen Jahrzehnten eine intensivere und auf Politik bezogene Verarbeitung weder der christlichen Gesellschaftslehre im allgemeinen noch der kirchlichen Friedenslehre im besonderen stattgefunden hat, ist auch das Verhältnis von christlicher Nächstenliebe und Politik geistig nicht bewältigt. Es ist nicht begriffen, daß christliche Nächstenliebe und auch Feindesliebe, auf das Verhältnis zwischen Großgruppen angewandt, der Politik bedürfen. Die Nichtengagierten sehen die Verbindung nicht, viele Engagierte, besonders aus der jüngeren Generation, meinen heute, Politik durch Moral und Glauben ersetzen zu können. Schließlich fällt auf, daß bei der letztgenannten Gruppe neben dem politischen auch der geschichtliche Sinn fehlt, der Sinn dafür, daß angesichts der qualitativ völlig neuen Situation, in der die Menschheit sich erst seit einigen Jahren befindet, politische Lösungen noch gar nicht gefunden sein können; und daß es eines langen Atems, eines erheblichen Durchhaltevermögens bedarf, sie überhaupt zu finden. Die ungeschichtliche Ungeduld junger Menschen ist zwar angesichts der Gefahr, in der wir leben, verständlich, sie kann jedoch zugleich politisch höchst gefährlich werden.

Mit einem gewissen Zögern, die Subjektivität und Vorläufigkeit dieser Klassifikation betonend, mache ich hier den Versuch, die Einstellungen und Haltungen der Katholiken zur Friedensfrage, wie ich sie bei vielen Gesprächen und Diskussionsveranstaltungen beobachtet habe, durch eine Typologie zu kennzeichnen. Ich sehe erstens die große Mehrheit der Sprachlosen, die der Orientierung und der helfenden Führung entbehren, diese teils auch ausdrücklich suchen. Ich sehe zweitens eine nicht geringe Gruppe von politisch, meist auch ideologisch traditionell Fixierten, die in einem wenig reflektierten Antikommunismus bestätigt sein wollen. Ich sehe drittens die kleinere, aber wachsende Zahl der unpolitischen Moralisten und Utopisten, die der „Friedensbewegung“ zuneigen. Ich sehe schließlich, besonders unter der älteren Generation, Menschen, die sich angesichts der Absurditäten unserer Welt auf die Position zurückgezogen haben: Es hilft nur noch Beten. Ohne dies im geringsten Sinn abwertend zu meinen, nenne ich sie die irrational Religiösen, irrational deshalb, weil, wie mir scheint, in dieser Haltung das Handeln Gottes und das Mitwirken der Menschen in einem magischen Religionsverständnis auseinandergerissen werden. Mir fällt auf, daß von diesen Katholiken häufig das Fatima-Motiv genannt, die angebliche dritte Botschaft von Fatima beschworen wird. Was ich leider sehr selten finde, wenn man von den Katholiken in kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Führungspositionen

absieht, ist ein im christlichen Glauben und in christlicher Ethik begründetes politisches Nachdenken und Verstehen. Eben darauf käme es jedoch in unserer Situation an, nicht um diese zu verharmlosen zur Beruhigung der Menschen, sondern um in nüchterner Erkenntnis der Lage die Zukunftsperspektiven, wie sie die kirchliche Friedenslehre enthält, in politisch verantwortbare Schritte zu übersetzen.

Man muß wohl auch unseren Politikern bis in die obersten Führungsetagen hinein ein gerüttelt Maß an Mitverantwortung für die heutige Bewußtseinslage unserer Bevölkerung in der Friedensproblematik zuschreiben. Bis zum neuen Aufbruch der „Friedensbewegung“ haben sie sich durchweg als Pragmatiker der Status-quo-Orientierung gezeigt. Es ist ihnen bis dahin nicht gelungen, die heutige Politik der Kriegsverhütung, die sie mit guten Gründen glauben führen zu müssen, in einer qualifizierten öffentlichen Diskussion mit der Perspektive der Friedensförderung und einer künftigen Friedensordnung zu verknüpfen. Dazu würde gehören, das ethische Dilemma heutiger Verteidigungs- und Sicherheitspolitik, auch das in ihr enthaltene Risiko ehrlich zu bekennen und zu begründen, weshalb man glaubt, nicht anders handeln zu können. Ich habe Grund zu der Annahme, daß es auch in politischen Führungspositionen, bis in den Bundestag hinein, Politiker gibt, die aus Mangel an politisch-moralischer Sensibilität das Problem gar nicht in dieser Weise empfinden. Das Argument, wir seien doch bisher mit der Abschreckung in Europa ganz gut gefahren, dient nicht selten zur Verschleierung unserer wirklichen Lage und als Dispens vom Nachdenken über neue politische Wege. Eine Hauptfrage an kirchliche Friedensarbeit lautet deshalb für mich, ob es gelingt, die verantwortlichen Politiker, und zwar nicht nur die wenigen Spitzenleute, sondern die große Zahl der Abgeordneten aller Ebenen und der politisch in den Parteien Aktiven, mit der kirchlichen Friedenslehre in ein intensives Gespräch und damit zum Nachdenken über die Verknüpfung von heutiger Friedenssicherung und künftiger Friedensförderung zu bringen.

4. Aufgabenfelder

Ich möchte im folgenden in dem bisher beschriebenen Dreiecksfeld, das von den Bezugspunkten Politik, Bürger, kirchliche Friedenslehre gebildet wird, drei Aufgabenfelder skizzieren, die sich mir als besonders wichtig aus unseren bisherigen Überlegungen ergeben.

4.1 *Das Konzept eines politischen Gradualismus*

In dem Versuch, kirchliche Friedenslehre, insbesondere im Gespräch mit Politikern, für Politik fruchtbar zu machen, scheint mir die Entwicklung einer langfristig angelegten politischen Strategie notwendig, die ich als politischen

Gradualismus bezeichnen möchte. Gemeint ist damit eine mögliche Stufenfolge politischer Schritte auf eine Weltfriedensordnung hin, die ansetzt bei der heutigen Politik der Kriegsverhütung durch Abschreckung und der politisch-diplomatischen Konfliktregelung, die über Rüstungskontrolle und Abrüstungsschritte zu Verträgen, zu wachsendem Vertrauen, schließlich zu anerkannten Normen und Institutionen einer Weltföderation der Staaten und Staatengruppen führt. Aus der kirchlichen Friedenslehre sind dafür selbstverständlich nur die religiös-ethischen Impulse und die prinzipiellen normativen Orientierungen zu gewinnen. Es ist aus ihr nicht ableitbar, was in der jeweiligen Situation zu tun, welche Schritte möglich, wie eine nächst höhere Stufe der Friedenssicherung oder gar der Friedensförderung erreicht werden kann. Um dies jeweils zu entscheiden, ist sowohl der Sachverstand von Friedensforschung und Politikwissenschaft als auch der Erfahrungsschatz der handelnden Politiker notwendig. Wiederum ergibt sich daraus die Notwendigkeit eines ständigen Gesprächs.

Als Abrüstungskonzept ist der Gradualismus bekannt. Man versteht darunter eine Stufenfolge von vertrauensbildenden Vorleistungen und dadurch hervorgerufenen Gegenleistungen, wodurch gegenseitiges Vertrauen und vertragliche Sicherung von Abrüstungsschritten sich zunehmend stützen. Der Haupteinwand gegen dieses Konzept des Gradualismus lautet, daß in ihm das zwischen den Blöcken vorhandene Mißtrauen einseitig aus der Hochrüstung erklärt und diese zu wenig als Resultante des politisch-ideologischen Konflikts gesehen wird¹¹.

Eben deshalb scheint es mir nötig, Gradualismus als politisches Konzept zu entwickeln, d. h. nicht nur als politische Ergänzung des Abrüstungskonzepts, sondern als Perspektive für das politische Handeln, das auch für Rüstung und Abrüstung verantwortlich und zuständig ist; als Perspektive kurz-, mittel- und langfristiger Art zur Überwindung des Ost-West-Grundkonflikts und zur internationalen Friedenssicherung, als mit Klugheit und Geduld angesetzter Versuch, für die heutigen Konfliktgegner aktiv und produktiv eine gemeinsame Zukunft zu eröffnen, ohne die heutige Gegnerschaft zu verharmlosen oder gar sich in den Absichten des heutigen Gegners zu täuschen. Das Gespräch zwischen kirchlicher Friedenslehre, Sachverstand und politischer Erfahrung über einen solchen politischen Gradualismus scheint mir nicht nur für die Politik selbst nötig und hilfreich, sondern auch zu deren Legitimation in der Bevölkerung. Ist es doch ein unübersehbares Phänomen nicht nur in der „Friedensbewegung“, sondern weit darüber hinaus, daß viele Menschen überhaupt keinen Ausweg aus unserer heutigen Situation sehen und daß eine wachsende Zahl von Menschen der Politik nicht zutraut, einen Ausweg zu eröffnen.

Die intensive öffentliche Erörterung eines politischen Gradualismus könnte dagegen ein Mehrfaches bewirken: Sie könnte in den westlich-demokratischen Völkern die Bereitschaft stärken, die derzeitige Grenzsituation durchzustehen, weil das Abschreckungsdilemma nicht das letzte Wort bleibt. Sie könnte unsere

Politiker in ständiger nachdenklicher Sorge halten, die gegenwärtige Politik der Kriegsverhütung so zu führen, daß sie Chancen eröffnet zu neuen Versuchen und neuen Schritten. Sie könnte den östlichen Machthabern deutlicher die doppelte westliche Bereitschaft zu Selbstbehauptung einerseits, zu Verträglichkeit und Kooperation andererseits vermitteln. Sie könnte schließlich Kirche und kirchliche Gruppen veranlassen, ihre ethischen Forderungen und Perspektiven ständig kritisch mit der politischen Realität zu konfrontieren, statt entweder nur erhabene Prinzipien zu deklamieren oder sich in unpolitische Sackgassen zu verrennen.

Jedenfalls muß die politische Perspektive des Ost-West-Konflikts beachtet, ja eigentlich erst wiedergewonnen werden. Denn die öffentliche Diskussion der letzten Jahre ist verengt auf die Fragen von Militär, Rüstung und Abschreckung. Selbst manche Politiker neigen in hektischer öffentlicher Diskussion dazu, es allein der nuklearen Abschreckung zuzuschreiben, daß wir seit dem Zweiten Weltkrieg in Europa in Frieden leben. Dies ist so gar nicht haltbar, denn vor dem Hintergrund des für beide Seiten gegebenen Nuklearrisikos wurde und wird zwischen Ost und West ständig Politik gemacht, wird politisch-diplomatisches Krisenmanagement getrieben. Es gibt im Ost-West-Konflikt durchaus Elemente kooperativer Sicherheit, die freilich nicht so stark entwickelt sind, daß man heute bereits von einer „Sicherheitspartnerschaft“ sprechen könnte. Man muß gegenüber diesem neuerlich in die Debatte eingeführten Begriff darüber hinaus prinzipielle Bedenken äußern; er scheint mir nicht geeignet, das Risiko bewußt zu halten, das in der politischen Gratwanderung zwischen Verteidigungsbereitschaft und Suche nach Kooperation noch auf lange Sicht enthalten sein wird.

Die politisch entscheidende Frage scheint mir, wie man die Elemente kooperativer Sicherheit zwischen Ost und West durch Verstärkung der Rüstungskontrolle und möglichst auch durch Abrüstungsschritte einerseits, durch zunehmende Kooperation auf weiteren Gebieten andererseits verstärken kann. Das Gespräch darüber muß zwischen Politik, Wissenschaft und Ethik intensiv geführt werden. Es ist diesbezüglich kein Fortschritt zu erhoffen, wenn sich die Politik auf Abschreckung allein verläßt. Zwar ist das Nuklearrisiko heute zur Kriegsverhinderung nötig. Aber da Abschreckung glaubhaft sein muß, fördert sie, auf sich allein gestellt, das gegenseitige Mißtrauen, kann insbesondere in Krisensituationen zur Fehldeutung der Absichten des jeweils anderen führen und ist nicht geeignet, den technologischen Wettlauf um die „Vervollkommnung“ der Waffensysteme zu steuern oder gar zu beenden. Diese Überlegungen bestätigen die Aussage heutiger kirchlicher Friedenslehre, daß das Konzept der Abschreckung nur für eine Übergangszeit als erträglich gelten kann.

Daraus ergibt sich dann aber auch die Notwendigkeit für Kirche und Christen, die globale Perspektive ihrer Friedenslehre, nämlich eine künftige Weltfriedensordnung, gleichsam kleinzuarbeiten durch die ständige situationsbezogene Frage nach möglichen Näherungslösungen. Die Kirche kann es sich, auch in der Gestalt

ihrer Amtsträger, nicht so einfach machen, nur atomare Abschreckung und Rüstungswettlauf grundsätzlich zu kritisieren. Sie muß sich vielmehr unter Beachtung des heute gegebenen Zielkonflikts auch mit der Frage nach politisch möglichen und verantwortbaren Auswegen befassen. Insofern ist der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe zu begrüßen, weil er sich entschiedener als bisherige Verlautbarungen auch konkreten politischen Fragen zuwendet, wenngleich man kritisch fragen muß, jedenfalls nach dem bisher vorliegenden Entwurf, ob sich die Bischöfe eindringlich genug mit dem Paradox auseinandergesetzt haben, daß Kriegsverhütung heute das Nuklearrisiko erfordert.

Wenn hier immer wieder das intensive Gespräch zwischen Politikern, Wissenschaftlern und Vertretern der kirchlichen Friedenslehre gefordert wird, dann kann man freilich fragen, was die kirchliche Seite diesbezüglich personell wie sachlich denn leisten kann. Der *Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden* hat sich auf diesem Feld sicher Verdienste erworben. Seine Intentionen und seine Tätigkeit müßten freilich, wenigstens kirchenöffentlich, besser bekanntgemacht werden. So hat dieser Arbeitskreis schon vor Jahren beachtliche Anstrengungen unternommen, um das Problem Südafrika politikwissenschaftlich und ethisch zu durchdringen¹². Er hat ferner dazu beigetragen, das deutsch-polnische Verhältnis nach immensen Schwierigkeiten auf den Weg der Verständigung zu bringen. Dies sind verdienstvolle Beiträge, aber sie reichen nicht aus. Wo ist etwa, so kann man im Blick auf die heutige Weltlage fragen, ein katholischer Beitrag zur Bewältigung des Konfliktbündels im Nahen Osten, dem Pulverfaß der heutigen Welt? Und schließlich ist die zentrale Frage unbeantwortet, wie denn Konfliktverhalten und Konfliktregelungsversuche im Verhältnis zum sowjetkommunistischen Lager unter den Aspekten von Friedensförderung heute aussehen müssen. Die Frage, wie friedlicher Wandel in Gang gesetzt und gefördert werden könne ohne die Gefahr unserer Selbstpreisgabe und der Mißdeutung als Nachgiebigkeit durch die andere Seite, wäre von uns insbesondere auf das deutsch-deutsche Verhältnis zu beziehen; denn ein unmittelbarer Einfluß etwa der deutschen Katholiken auf die Weltmächte und deren Politik ist kaum vorstellbar.

Was die Möglichkeit eines friedlichen Wandels des kommunistischen Lagers betrifft, so herrschen, wenn ich recht sehe, wiederum zwei extreme, unfruchtbare Einstellungen vor: Entweder sagt man, mit dem Kommunismus sei kein Friede möglich, das heißt, der Konflikt wird verewigt; oder man sagt, vom Kommunismus und seinen Absichten zu reden, sei ein „Feindbild“, das heißt, der Konflikt wird geleugnet. Man findet in Gesprächen unter Katholiken und in Diskussionen zwischen kirchlichen Gruppen noch wenig Spuren von sozialwissenschaftlichen Konzepten produktiver Konfliktregelung, etwa durch die Formalisierung von Konflikten, durch Verlängerung der Zeitperspektive, durch den Versuch, Konflikte in der Schwebe zu halten, durch Vermittlung, durch Kooperation auf anderen Gebieten, welche Mittel allesamt Vorstufen und Voraussetzungen für Wandlungs-

prozesse sind. Auch muß man in der innerkirchlichen Diskussion immer wieder daran erinnern, daß schon Johannes XXIII. auf den Unterschied hinwies zwischen einmal fixierten Lehrmeinungen und politischen Bewegungen, die von solchen Lehrmeinungen her in Gang gesetzt wurden. Die Bewegungen, so meinte er, unterlägen, wo sie sich mit den sich wandelnden Verhältnissen befassen, notwendigerweise Veränderungen. In eben diesem Zusammenhang appellierte er an die politische Klugheit der Verantwortlichen, zu entscheiden, auf welche Weise und in welchem Ausmaß man nützliche Zusammenarbeit suchen könne¹³.

4.2 *Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und Weltfriede*

Auf diesem zweiten Aufgabenfeld haben Kirche und Katholiken, auch in Deutschland, mehr Konkretes, mehr Leistungen und Erfolge, zweifellos auch Mißerfolge, jedenfalls mehr wertvolle Erfahrungen vorzuweisen als auf dem zuvor diskutierten Gebiet. Dies braucht hier nicht dargestellt zu werden. Ich beschränke mich auf drei problematische Aspekte.

Erstens sollte der Zusammenhang all der vielen Aktivitäten, die es in der Kirche auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen Werken gibt, mit der Friedensproblematik deutlicher herausgearbeitet werden. Ohne einer kurzschlüssigen Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Frieden Vorschub zu leisten, müßte dem gläubigen Kirchenvolk nachdrücklicher als bisher vor Augen geführt werden, daß die Linderung von Not, die Mehrung sozialer Gerechtigkeit, die Änderung ungerechter sozialer Verhältnisse und Strukturen zugleich auch Förderung des Friedens bedeutet.

Zweitens bedarf es dringend der exemplarischen Bearbeitung des Problems, das soeben mit dem Stichwort Strukturveränderung schon angesprochen wurde. Den Kennern kirchlicher Entwicklungsarbeit, nicht jedoch den Durchschnittskatholiken, ist das Verhältnis von Entwicklungshilfe, Entwicklungspolitik, Strukturveränderung und Systemkonflikten durchaus bekannt. Kirchliche Entwicklungsarbeit kann in vielen Ländern der Dritten Welt, auch wenn sie als „Graswurzelarbeit“ und als Hilfe zur Selbsthilfe verstanden und betrieben wird, ungerechte soziale Strukturen und unterdrückende politische Verhältnisse nicht unberührt lassen; sie gerät mehr oder weniger stark in Konflikte mit herrschenden Interessen. Dies ist ein Problem nicht nur für die mit der kirchlichen Entwicklungsarbeit unmittelbar Befassten, sondern es wird unvermeidlicherweise auch ein Problem des Kirchenvolks werden. Was wird aus kirchlicher Entwicklungsarbeit draußen, was wird aus den Hilfswerken bei uns, wenn sie in die Frontlinien politischer Konflikte geraten? Eben diese unausweichliche Frage nötigt uns, künftig stärker als bisher kirchliche Entwicklungsarbeit als Friedensförderung vorzustellen und zu betreiben.

Drittens schließlich muß der Zusammenhang zwischen den Problemen der Dritten Welt, der Ressourcenknappheit auf unserer Erde und unseren eigenen innergesellschaftlichen Interessen, Ansprüchen und sozialen Strukturen im Blick

auf die Aufgaben der Friedensförderung differenziert herausgearbeitet werden. Was mit dem „Dialogprogramm“ der beiden Kirchen begonnen wurde, ist noch viel zuwenig in die Öffentlichkeit und in das Bewußtsein der Katholiken eingegangen. Die Diskussion, gerade auch in engagierten kirchlichen Gruppen, lebt allzuoft aus einer fragwürdigen Verbindung von moralischem Engagement und Unkenntnis in den Sachzusammenhängen, ist von Schlagworten und Klischeevorstellungen beherrscht. Selbst bedeutende Theologen verbreiten die gutgemeinte, aber ökonomisch schlechthin unhaltbare These, unser Wohlstand beruhe auf der Armut der Menschen in der Dritten Welt. Mit dem schlechten Gewissen, das sie damit machen wollen, ist vermutlich viel weniger erreicht als mit nüchterner Aufklärung über wirtschaftliche und historisch-politische Zusammenhänge, die jedem vernünftig Denkenden zu der Einsicht verhelfen können, daß die Menschheit heute eine Schicksalsgemeinschaft geworden ist und daß wir deshalb nicht nur aus ethischen Gründen, sondern auch im wohlverstandenen Eigeninteresse unsere Märkte wie unsere Geldbeutel öffnen müssen für die Menschen in der Dritten Welt.

4.3 Innergesellschaftliche und ordnungspolitische Friedensförderung

Friedenserziehung ist ein Beitrag zur Friedensförderung, auch wenn ich nochmals nachdrücklich darauf hinweisen möchte, daß Friedenserziehung Politik nicht ersetzen kann. Es gibt innergesellschaftliche Voraussetzungen des internationalen Friedens, die heute, bei zunehmender gegenseitiger Abhängigkeit der Völker, wahrscheinlich von größerer Bedeutung für den Frieden sind als in Zeiten, in denen Außenpolitik fast nur ein Geschäft für Berufsdiplomaten war. Heute haben auch innergesellschaftliche Kräfte und Gruppen internationale Verbindungen und Wirksamkeit, und die Politik einer Regierung steht im Wechselverhältnis mit der Mentalität der durch sie repräsentierten Bevölkerung. Auch wenn man den Zusammenhang zwischen Friedenserziehung und großer Politik nicht erfahrbar im unmittelbaren Sinn machen kann, so darf und sollte doch Erziehung in allen Bereichen der Gesellschaft davon ausgehen, daß es ein Beitrag zur Friedensförderung ist, wenn Menschen lernen, wie man die eigenen Emotionen, wie man Aggressivität beherrscht; wenn sie lernen, wie man in Konflikten vernünftig, auch im politischen Sinn vernünftig miteinander umgeht; wenn sie lernen, andere und Fremde zu verstehen, Vorurteile als solche zu erkennen, Feindbilder abzubauen. Hier bietet sich Eltern und Erziehern ein weites Feld ständiger Aufgaben.

Sodann muß heute mit Nachdruck daran erinnert werden, daß das Zusammenleben einer Gesellschaft nach den Prinzipien und Regeln *freiheitlicher Demokratie* friedensfördernd ist. Es soll mit dieser These nicht der ideologische Konflikt zwischen Ost und West nach dem Schwarzweißschema gezeichnet werden. Es soll hier nicht eine angeblich ideale Freiheitsordnung der schieren Unterdrückung gegenübergestellt werden. Unsere Aussage ist viel nüchterner in einem historisch-politisch tragfähigen Sinn gemeint. Der freiheitliche Verfassungsstaat ist ja gerade

die ordnungspolitische Konsequenz der Erkenntnis, daß es eine ideale Ordnung unter Menschen nicht gibt; daß menschliche Gesellschaft nicht nach einer ein für allemal als gültig erkannten theoretischen Wahrheit geordnet werden kann. Der freiheitliche Verfassungsstaat ist Versuch und Modell des Zusammenlebens einer konfliktreichen pluralistischen Gesellschaft in Frieden, in Freiheit und in dem jeweils möglichen Maß an sozialer Gerechtigkeit; er ist Ermöglichung dieses Zusammenlebens gerade wegen unserer Mängel. Er verkörpert die alte Hoffnung Kants, daß die „republikanische Regierungsart“ den Weltfrieden fördere.

Auch die christliche Gesellschaftslehre katholischer Prägung ist in unserer Zeit dabei zu entdecken, daß es in den Praxisfragen menschlichen Zusammenlebens, sozialer und politischer Ordnung nicht um die Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen geht, sondern um die Gestaltung von Normen, Institutionen und Strukturen nach solchen Prinzipien, die dem Personsein des Menschen in seiner Würde und zugleich in seiner innerweltlichen Unvollendbarkeit entsprechen. Praktische Wahrheit ist auch nach katholischem Verständnis unvollkommene Wahrheit, kommunikative Wahrheit, also eine Wahrheit, die auf Toleranz und auf Dialog angewiesen ist¹⁴.

Der Behauptung absoluter Wahrheit in sozialen und politischen Fragen und den daraus abgeleiteten Totalitätsvorstellungen einer endgültig richtigen Ordnung von Welt und Gesellschaft müssen wir daher auf der Grundlage des freiheitlichen Verfassungsstaates die Offenheit eines praktischen Wahrheitsverständnisses entgegenstellen; die Menschenrechte, die die Person vor dem totalen Zugriff eines jeden Systems schützen sollen; die Vielfalt der gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte; den Versuch, durch ein Gefüge sich gegenseitig kontrollierender politischer Institutionen und Organe Verteilung der Macht und Revidierbarkeit politischer Entscheidungen zu gewährleisten. Unterstützung und Förderung des freiheitlichen Verfassungsstaats in diesem Verständnis fördert also den Frieden, seine Beeinträchtigung gefährdet den Frieden, seine Preisgabe gibt auch den Frieden preis, wenn es stimmt, was kirchliche Friedenslehre immer wiederholt, daß nämlich Friede ohne Freiheit und Gerechtigkeit nicht zu sichern ist.

Man stützt und fördert aber den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht durch Verabsolutierung partikularer Interessen und Intentionen; nicht durch innenpolitische Polarisierung und durch Freund-Feind-Verhältnisse; nicht durch materialistisch-konsumistischen Streit um das Sozialprodukt und durch hemmungslose Ausbeutung der Erdengüter; nicht durch national-egoistische Abschottung vor den Weltproblemen. Man stützt und fördert den freiheitlichen Verfassungsstaat vielmehr durch Toleranz und durch vernünftige politische Beteiligung; durch Kompromißsuche aus wohlverstandenen Eigeninteresse in Orientierung am Gemeinwohl; durch Pflege einer gemeinsamen politischen Kultur; durch Weltoffenheit und durch Bereitschaft zu internationaler Kooperation und zu weltweitem sozialem Ausgleich.

Solche Stichworte geben Anlaß zu dem Hinweis, daß die katholische Kirche in Westeuropa dringend eine länderübergreifende Friedensarbeit entwickeln muß. Notwendig ist darüber hinaus sogar, wie sich jetzt im Zusammenhang mit der Diskussion über den Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe zeigt, die Zusammenarbeit der Kirchen Europas mit denen der USA und Kanadas. Es ist erfreulich zu sehen, welch vielfältige Verbindungen zwischen deutschen und europäischen lokalen Kirchen und Diözesen und denen in der Dritten Welt sich entwickelt haben; es ist aber nicht einzusehen, daß die Verbindungen zu Nordamerika weniger intensiv sein sollten.

Schließlich muß von den ordnungspolitischen Möglichkeiten der Friedensförderung noch einmal eigens das Eintreten für Idee und Praxis der *Menschenrechte* über die Grenzen des eigenen Landes hinaus hervorgehoben werden. Die Idee der Menschenrechte hat in unserer Zeit eine solche Dynamik entfaltet, daß sich kein System mehr erlauben kann, sie völlig zu mißachten. So unterschiedlich die Auslegungen sein mögen, so zahlreich und beklagenswert die Verstöße gegen Menschenrechte in vielen Staaten der Welt, so können wir dennoch beobachten, wie das Verhältnis von Person und politischer Ordnung, von Individuum und Staat heute auch international und völkerrechtlich mehr und mehr Bedeutung gewinnt¹⁵. Gerade wenn und weil Regierungen um des Friedens willen diplomatische Zurückhaltung üben müssen, was die Verletzung von Menschenrechten betrifft, müssen die gesellschaftlichen Kräfte und damit die Kirchen um so deutlicher ihre Stimme erheben und anklagen, freilich auch nach Wegen suchen, wie man politische Systeme, die Menschenrechte mißachten, allmählich für ihre Respektierung öffnen kann.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution gesagt: „Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges und wird sie ihnen drohen bis zur Wiederkunft Christi; insofern sie aber, in Liebe verbunden, die Sünde überwinden, wird auch die Gewalttätigkeit überwunden, bis das Schriftwort erfüllt ist: ‚Sie werden ihre Schwerter umschmieden in Pflugscharen und ihre Lanzen in Sicheln. Nicht wird Volk gegen Volk das Schwert mehr erheben, noch werden sie ferner rüsten zum Kriege‘ (Is. 2,4).“¹⁶ Damit hat das Konzil den eschatologischen Frieden der Erlösung verknüpft mit den Bemühungen der Menschen um den irdisch-politischen Frieden, ohne die bleibende Unterscheidung zwischen beiden aufzuheben. Der endgültige Friede ist ein Geschenk Gottes, der irdische Friede bleibt ständige Aufgabe politischer und sozialer Bemühungen. Diese aber sind nicht aussichtslos, und sie sind in der Perspektive des christlichen Glaubens nicht ohne Bedeutung für das Kommen des endgültigen Friedens im Reich Gottes. Deshalb ist aber auch die christlich gebotene Nächsten- und Feindesliebe nicht, wie manche heute meinen, das ganz andere im Verhältnis zu vernünftigen sozialem und politischem Handeln. Christliche Liebe ist Absage an unvernünftiges, an egoistisches und triebhaft oder kurzschlüssig interessenorien-

tiertes Verhalten; sie ist das Ja zum anderen in seiner Würde, in seinen Rechten und in seinen Interessen. Deshalb kann vernünftige Politik eine Weise der Erfüllung des christlichen Liebesgebots sein, nämlich eine Politik der gegenseitig zumutbaren Konfliktregelung in Orientierung an Menschenrechten und sozialer Gerechtigkeit, am Weltgemeinwohl und am Frieden zwischen den Völkern. Mehr noch, sie ist im Verhältnis zwischen den Großgruppen und den Staaten eine unabdingbar notwendige, eine nicht ersetzbare Weise der Erfüllung des Liebesgebots.

ANMERKUNGEN

¹ So z. B. M. Zöller in: FAZ, Nr. 255, 3. 11. 1982, 10f.

² Vgl. B. Willms, Selbstbehauptung und Anerkennung. Grundriß einer politischen Dialektik (Opladen 1977).

³ B. Sutor, Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik, in dieser Zschr. 200 (1982) 219ff.

⁴ Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1982, in: Verlautbarungen des Ap. Stuhls, H. 23: Dienst am Frieden (Bonn 1981) 291.

⁵ Ansprache Papst Pauls VI. an das Diplomatische Korps am 8. 1. 1968, ebd. 91.

⁶ Gaudium et spes, 81. ⁷ Rousseau, Contrat Social I 4.

⁸ Vgl. H. Buchheim, Aurelius Augustinus' Friedensbegriff als Konzept einer modernen Theorie des Friedens, in: Im Dienste Deutschlands und des Rechtes, Festschrift für Wilhelm G. Grewe, hrsg. v. F. J. Kroneck und Th. Oppermann (Baden-Baden 1981) 425ff.

⁹ Zur Entwicklung des Schemas vgl. auch B. Sutor, Internationale Politik und Friedenssicherung als Probleme politischer Bildung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, Nr. 5, 1982.

¹⁰ H. Th. Risse, Zum Stand der kirchlichen Friedensarbeit. Ansätze, Ergebnisse und Gefährdungen einer dialogischen Struktur, in: Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, hrsg. v. N. Glatzel und E. J. Nagel (Freiburg 1981) 176ff., hier 179.

¹¹ Vgl. Th. Risse-Kappen, Ethische Probleme der Sicherheitspolitik II. Analyse und synoptische Dokumentation von Stellungnahmen aus den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. als Dokumentation des Kath. Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (DDK-WK 13/82) (Bonn 1982) 39f.

¹² Vgl. die entsprechenden Titel der Wissenschaftlichen Reihe, der Materialien sowie der Dokumente, Berichte, Meinungen des Kath. Arbeitskreises Entwicklung und Frieden.

¹³ Pacem in terris, 159f.

¹⁴ Vgl. W. Korff, Der Christ und der Frieden. Grundsätze einer christlichen Friedensethik, in: Den Frieden sichern, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1982) 120ff.

¹⁵ Vgl. W. Heidelmeyer, Die Menschenrechte. Erklärungen. Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn 1972); M. Kriele, Die Menschenrechte zwischen Ost und West (Gütersloh 1977); Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax (Mainz 1976).

¹⁶ Gaudium et spes, 78.

Dieser Beitrag wurde als Referat vorgetragen auf dem Symposion „Kriegerischen Auseinandersetzungen zuvorkommen. Friedensförderung in der kirchlichen Lehre und ihre Umsetzbarkeit in Politik“, veranstaltet vom Institut für Theologie und Frieden (Barsbüttel) und vom Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden vom 2. bis 4. 12. 1982 in Bonn. Ein Tagungsbericht ist geplant.