

Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre?

Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede“

Am 27. September 2000 leisteten die deutschen Bischöfe mit ihrem Hirtenwort „Gerechter Friede“ einen wichtigen Beitrag zu der öffentlichen Debatte über die Friedenssicherung. Gleich im ersten Satz erinnern sie an ihr Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden“ von 1983, mit dem sie in der damals erhitzten Debatte über die Legitimität atomarer Abschreckung ethische Orientierung einbringen wollten. Das neue Wort versteht sich als Fortsetzung dieses Anliegens unter veränderten Bedingungen. Die nach dem Ende des Kalten Krieges neue politische Situation in Europa und weltweit erfordert aus der Sicht der Bischöfe „eine ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik, deren Hauptakzent und Zielperspektive wir in programmatischer Kürze mit dem Titel des vorliegenden Schreibens zum Ausdruck bringen: Gerechter Friede“ (Nr. 1).

Gerechter Friede hat in den Medien, in der politischen und in der kirchlichen Debatte ein sehr positives Urteil erhalten. Das breite, positive Urteil stützt sich weniger auf bestimmte profilierte Aussagen oder pointierte Forderungen, als vielmehr auf den Gesamtduktus des Dokuments: die Forderung, Politik, insbesondere in ihrer Verantwortung für den Frieden, auch und gerade nach dem Ende des Systemantagonismus von Ost-West nicht aus dem Anspruch von Ethik und Moral zu entlassen. Die Bischöfe treten der Versuchung entgegen, Politik, insbesondere die deutsche, nur als Durchsetzung eigener Interessen zu definieren. Offensichtlich haben die Bischöfe einen Nerv getroffen und der Sorge vieler Menschen jenseits divergierender politischer Ausrichtungen eine Stimme gegeben, die in Fragen des Friedens immer noch Gewicht hat. Dieses positive Urteil über das neue Hirtenwort zum Frieden wollen die folgenden Beobachtungen in keiner Weise schmälern. Gerechter Friede stellt zweifellos einen bedeutsamen Beitrag zur öffentlichen Debatte dar und hat auch die gesellschaftliche Autorität der Kirche wieder gestärkt.

Das Anliegen dieser Überlegungen ist es, eine theologische Debatte über jene Fragen anzuregen, die der Text geradezu aufdrängt. Gerechter Friede argumentiert in einem Dreischritt. In einem ersten Schritt soll biblisch-fundamental das Verhältnis zwischen dem Frieden, den Christus bringt, und dem, der durch Politik realisiert werden kann, geklärt werden. In einem zweiten Schritt wird das politische Leitbild des gerechten Friedens als eine theologisch begründete Forderung

an Politik entwickelt. Der dritte Teil behandelt die Aufgaben der Kirche im Dienst am Frieden. Das positive, öffentliche Urteil bezieht sich vor allem auf den zweiten Teil, die friedensethischen Ausführungen im engeren Sinn.

Mich interessiert hier vor allem der Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Teil. Meine These ist, daß im ersten Teil eine Diastase zwischen Kirche und Staat gezeichnet wird. Staat und Recht sind von Gott in der unerlösten, von der Sünde gezeichneten Welt errichtet worden, um die Welt vor dem absoluten Chaos zu bewahren. Das von Christus erlöste Volk, die Kirche, bedarf keines Rechts mehr, da in ihm die Sünde an der Wurzel, also im Herzen des Menschen, überwunden ist. Im zweiten Teil wird dagegen ein komplementäres Verhältnis von Kirche und Staat entworfen. Staat und Recht gehören hier wesentlich zum Menschen, insofern wird auch die staatliche Ordnung von Christus erlöst. Staat und Kirche dienen beide auf ihre Weise der Würde des Menschen.

Überspitzt formuliert wird im ersten Teil mit theologischen Argumenten die These vertreten, daß nicht realisierbar ist, was der zweite Teil ebenfalls mit theologischen Gründen als politische Aufgabe formuliert: dem Leitbild des gerechten Friedens zu folgen. Nach dem ersten Teil kann nämlich Politik nicht mehr leisten, als einen äußerst brüchigen, immer ungerechten Gewaltfrieden notdürftig und nur befristet zu erhalten. Gerechten, wahren Frieden kann es nur in der Kirche als dem von Christus neu gegründeten Volk geben. Daher muß der zweite Teil von Gerechter Friede notwendigerweise eine eigene, alternative theologische Grundlegung des politischen Leitbildes des gerechten Friedens nachliefern.

Das Dokument präsentiert also zwei Modelle theologischer Friedensethik und christlicher Friedensverantwortung, die sich, wie ich meine, widerstreiten. Auf diesen Befund will ich hier aufmerksam machen. Um dies pointiert herauszuarbeiten, werde ich redaktionelle Bearbeitungen, in denen man sich offensichtlich um eine Glättung bemüht hat, nicht so deutlich herausstreichen, wie man es vielleicht könnte. Es scheint, so die abschließenden Überlegungen, daß in der katholischen Friedenslehre ein Paradigmenstreit herrscht, der es verdient, in der Öffentlichkeit von Kirche und Theologie ausgetragen zu werden.

I. Kirche als Ort des wahren Friedens

Die Bischöfe stellen sich im ersten, biblischen Teil die Aufgabe „darzulegen, was die biblische Rede vom Frieden wirklich meint und wie sie mit dem Ringen unserer Welt um Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern zu verbinden ist“ (12). Das Zuordnungsmodell, welches sie dann entwickeln, hebt zwei Institutionen voneinander ab, die auf unterschiedliche Weise dem Zusammenleben der Menschen dienen, und die beide ihren Ursprung in Gott haben: der Staat und die Kirche. Im ersten Abschnitt entwickelt der Text die Stellung des Staates in Gottes

Heilshandeln an der Welt. Er stellt eine Art behelfsmäßige Bändigung der Sünde durch Gott dar. Daneben beginnt Gott mit der Erwählung Israels sein Heilswerk, das sich im Geschick Jesu vollendet. Hier geht es um die Überwindung der Sünde an der Wurzel und damit um die Ermöglichung wahren, gewaltfreien Friedens. Die Kirche ist der Ort dieses Friedens.

Damit ist die Kulisse für die Frage gebaut, was Nachfolge Christi heute bedeutet. Es ist klar, daß Christen in ihrem Umgang miteinander den Gesetzen des Reiches Gottes folgen. Nach welchen Maximen sollen sie sich aber als Staatsbürger im Umgang mit anderen, die nicht zur Kirche gehören, verhalten? Haben sie auch hier strikten Gewaltverzicht zu üben? Dürfen Christen also keine politische Verantwortung übernehmen, nicht Polizist oder Soldat werden?

Der Gewaltfriede des Staates

Der Grundzug, der für die unerlöste Welt kennzeichnend ist, ist ihre Gewalttätigkeit, die „etwas so Mächtiges ist, daß sie den Bestand der Erde selbst in Frage stellt“ (19). Der Grund für den Hang zur Gewalt liegt in der „Rivalität“ der Menschen, wie die Genesis an Kain und Abel aufdeckt. „Das Urbild der zwischenmenschlichen Sünde ist also die ichbesessene Gewalttat“ (14).

Damit der Mensch durch seine Gewalttätigkeit die Welt nicht wieder ins Chaos zurückstößt, hat Gott im Noach-Bund das Recht unter den Menschen gestiftet. Funktion des Rechts ist es, durch Androhung von Gegengewalt den Hang zur Gewalt zu bändigen. „Gott droht mit Sanktionen durch rechtlich geordnete Gewalt, um die Gewalttat gegen den Mitmenschen zu verhindern“ (21).

Dieses noachitische System der Welterhaltung ist aber nur ein notdürftiger Behelf. Denn es droht in seiner eigenen Dynamik ständig aus den Fugen zu geraten. Das Verhältnis von rechtsbrechender und -wahrender Gewalt ist nämlich in Gefahr, sich in einer Eskalationsdynamik wechselseitig hochzuschaukeln und sich in einer Weise schließlich zu entladen, in der die Grenzen zwischen Recht und Unrecht verwischen. „So kann die ursprünglichste gewaltverhütende Rechtsinstitution wieder zu einem Übermaß an Gewalt verkommen“ (15). Somit wird die unerlöste Welt als eine „grausame ... Szene voller Gewalttätigkeit“ (13) gezeichnet, die durch Recht nur notdürftig davor bewahrt bleibt, „nicht mehr ins Chaos zurückzusinken“ (20).

In diesem Modell haben also Staat und Recht nur eine vorübergehende Berechtigung, nämlich für jene Zwischenphase, die mit dem Sündenfall beginnt und mit der endgültigen Erlösung zu Ende geht. Recht und Staat gründen nicht in der Natur des Menschen. Gute Menschen leben ohne Rechtsordnung im Frieden. Die Sünde hat die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu tun, derart zerstört, daß die Beziehung der Menschen fortan durch Konflikt, Gewalt und Krieg geprägt ist.

„Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt.“
Gottlieb!

Durch die Errichtung eines Staates wird diese Beziehungsstruktur nicht überwunden. Vielmehr kämpft der Staat sozusagen den guten Kampf, der das Böse nicht besiegen, sondern nur in Schach halten kann und dies auch nur auf sehr fragile Weise. Staat und Recht können nur eine Art Waffenstillstand begründen, da der von ihnen ausgeübte Zwang nur ein notdürftiges und unzulängliches Substitut für die moralische Gutheit des Menschen darstellt. Neben diesem Behelf setzt Gott seine Erlösung ins Werk, die den Hang zur Gewalt an den Wurzeln heilt.

Der wahre Friede der Kirche

Gott erwählt sich Israel als sein Volk, das ganz auf ihn vertrauen soll und so seinen Hang zur Gewalt überwinden kann. Indem sich das Glück Israels hell strahlend vom Elend der Welt abhebt, geht von ihm eine ungeheure Attraktivität aus, die die Welt in ihren Bann schlägt. „In seiner friedvollen Gesellschaftsgestalt überragt es (sc. das auserwählte Volk) die zerstrittenen Völker der Welt. So fasziniert es sie. Seine Faszination setzt sie in Bewegung hin zu diesem Volk, zu dem dort Weisung erteilenden Gott und so zum Frieden hin“ (25). Die Erwählung Israels steht also von Anfang an im Dienst der Erlösung der Welt.

Um den wahren Frieden zu realisieren, muß Israel „einen fast unendlich langen und leidvollen Wandlungsprozess durchmachen“ (27). Gerechter Friede zeichnet diesen in drei Stufen. „Er beginnt beim Sehen“ (27). Das Volk nimmt die Allgegenwart der Gewalt erst einmal wahr und durchbricht damit deren „Verschleierung“ (27). „Israel lernt die Gewalt zu erkennen und beim Namen zu nennen“ (29). Im zweiten Schritt geht es um die „Denunzierung der Gewalt“ (31). Israel realisiert den Unrechtscharakter der Gewalt. Die Propheten decken „den Zusammenhang auf, der zwischen dem Einbruch der Gewalt und dem Fehlen von Recht und Gerechtigkeit besteht“ (32).

Der dritte und „entscheidende Schritt in der Verwandlung der Einstellung Israels zur Gewalt gehört geschichtlich zur Erfahrung und zu den Früchten des babylonischen Exils. Es ist die Einsicht, daß es besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger“ (35). Diese Einsicht bricht sich im „Darstellungsschema vom gewaltsamen Geschick der Propheten“ (37) Bahn. Das gewaltsame Geschick von Menschen, die Gott und seinem Willen nahe sind, „die darum auch gesellschaftliche Gewaltmechanismen deutlich erkennen und benennen, ziehen die Erregung der Gewalttäter auf sich und werden als Sündenböcke für den Frieden des Ganzen geopfert“ (37).

Mit diesem dreistufigen Weg der Gottesoffenbarung und Identitätsfindung Israels sind die Parameter für die Interpretation des Christuserignisses gesetzt. Mit Christus und seinem gewaltsamen Geschick ist Gottes Friede definitiv und unüberbietbar in der Welt da und steht für seine Jünger offen:

„Jesu Verwerfung, seine Passion, sein gewaltsamer Tod, dann aber auch seine Auferweckung und seine Bestätigung durch Gott sind schon in seiner ursprünglichsten Verkündigung mit angesagt, wenn man nur die Schriften der Propheten kennt. Und damit ist angesagt, daß in Israel jetzt durch das Leiden des einzigen wahren Gerechten jene friedliche Gesellschaft Gestalt gewinnen könne, die die Wallfahrt der Völker zum Zion auslösen soll. Deren Sinn aber ist das Ende der Kriege“ (43).

Das neue Volk, das Christus begründet, bildet „keine jenseitige, sondern eine innerweltliche Stadt“. In ihr läßt sich das „Ethos der Gewaltlosigkeit“ (47) wirklich leben. Denn Gewalt ist überflüssig geworden, weil hier „gegenseitiges Vertrauen“ herrscht. Die Weisungen der Bergpredigt sind der Geist und das Gesetz, nach dem die Bürger dieser Stadt miteinander umgehen:

„Es handelt sich um Grundeinstellungen für alle Adressaten, um echte Weisungen in Form von beispielhaften Regeln. Sie gelten denen, die sich als Jünger ins Volk Gottes haben berufen lassen, das in Christus definitiv zur Stadt auf dem Berg geworden ist (vgl. Mt 5, 14). ... So faszinieren sie (sc. die Jünger) die Völker der Welt, die unter den immer wiederkehrenden Eruptionen der Gewalt stöhnen, durch ihre Andersartigkeit und wallfahren mit ihnen zum Zion“ (46 f.).

Hier gilt also die „Kirche als Ort des Friedens“ (47). Dementsprechend heißt es dann im dritten Teil von Gerechter Friede, in dem es um die Aufgaben der Kirche geht:

Die Kirche „entnimmt das Leitbild des gerechten Friedens keinem Weltbild, sie erbt es vielmehr aus der Geschichte des Gottesvolkes und trägt es in sich in Gestalt des Urbildes Christi. Denn ‚Er ist unser Friede‘ (Eph 2, 14). Daher versteht sie den gerechten Frieden ... nicht in erster Linie als politisches Programm für die Gesamtgesellschaft, sondern als Geschenk des Himmels, das sich durch sie als Sakrament des Friedens auswirkt und so die Welt verändert.“

Der staatlichen Behelfsordnung wird also die geheilte Ordnung der Kirche, in der gerechter Friede herrscht, gegenübergestellt. Der wahre Friede bedarf keiner gewaltbewehrten Rechtsordnung, weil in ihm alle aus eigenem Antrieb das Gute tun. In der Kirche ist also das überwunden, was den Staat notwendig macht. Die erlöste Menschheit ist nicht mehr des Staates bedürftig. Die Wirkung der Erlösungsgnade bleibt in diesem Ansatz ganz auf die Kirche beschränkt. Damit ist noch nicht die Frage behandelt, wie sich Christen gegenüber Nichtchristen zu verhalten haben.

Die Verantwortung der Christen für den Frieden

Um zu erfassen, wie in diesem Modell die Friedensverantwortung der Christen verstanden wird, ist es zunächst notwendig, sich vor Augen zu stellen, wie hier das Verhältnis von Kirche und Staat in dieser Weltzeit interpretiert wird. Einerseits besteht zwischen Kirche und Staat eine Diastase. Der Staat ist Teil der unerlösten Welt, die Kirche ist der Ort der Erlösung. Sie sind gänzlich voneinander getrennte Wirklichkeiten, die je eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen. Zwischen dem

kirchlichen Auftrag, den wahren, gewaltfreien Frieden zu realisieren und so in die Welt zu bringen, und dem staatlichen Auftrag, den Einbruch des Chaos gewaltsam zu verhindern, gibt es keine Schnittlinie. Andererseits sind Kirche und Staat vermischte Wirklichkeiten, insofern die Diastase nicht zonal zu verstehen ist. Kirche und Staat existieren vielmehr am gleichen Ort, weil „sich die Weltkirche nie in einem eigenen Land befindet“ (55), sondern über die Völker zerstreut ist.

Das Problem besteht nun darin, daß Kirche und Staat nicht friedlich-schiedlich koexistieren können. Der wahre Friede ist vielmehr darauf angelegt, sich auszubreiten und das Reich der Sünde und damit auch den Staat zurückzudrängen. Damit finden sich die Christen also in einer „hochgespannten Situation“ vor. „Mitte in dem Frieden, wo ... Gewalt durch eine ihrerseits gewaltbewehrte Rechtsordnung verhindert wird, beginnt der größere, von Gott eigentlich gewollte Friede, Fuß zu fassen“ (51). Folgt hieraus, daß Christen in ihrem Umgang mit der Welt immer den Weg der Kreuzesnachfolge zu gehen haben, also grundsätzlich und ausnahmslos unter Verzicht auf jede Gegengewalt die Welt an sich austoben lassen und so in die „Verfolgung als bittere Frucht des Friedens“ (47) beißen müssen? Der Text verneint dies.

Es ist nämlich keineswegs gewiß, daß die Kreuzesnachfolge auf Seiten des Unrechtstäters Umkehr bewirkt. Denn „der Friede muß in Freiheit angenommen werden“ (51). Die Reaktionen auf das Angebot wahren Friedens bleiben gespalten. „Der eine läßt sich faszinieren, der andere bekommt Angst vor dem Wagnis des Vertrauens oder lehnt gar das Ungewohnte mit Leidenschaft ab“ (50). Daher ist das System der gewaltbewehrten Rechtssicherung, durch das die Welt vor ihrer Selbsterstörung bewahrt bleibt, weiterhin unverzichtbar und deren Aufrechterhaltung eine Aufgabe, an der Christen mitzuwirken haben. Sie müssen „in ihrem Beten und Tun um den allen insgesamt möglichen Frieden bemüht sein“ (55).

Der Kreislauf der Gewalt und das Ethos Jesu

Diese Analyse der christlichen Existenz führt zu einem weiteren Problem. Kein Mensch kann nämlich im voraus wissen, ob in einer gegebenen Situation die Praxis der Gewaltlosigkeit beim anderen Umkehr auslösen wird, also geboten wäre, oder ob der andere im Bösen verstockt bleiben wird, also die Praxis der gewaltsamen Gewaltbändigung angezeigt wäre. Die Umkehr eines Menschen ist nämlich ein gottgewirktes Wunder, das sich dem rationalen Folgekalkül entzieht: „Der Friede des messianischen Gottesvolkes setzt das Wunder voraus, daß Menschen Gott und einander vorbehaltlos vertrauen und deswegen völlig auf Gewalt verzichten können“ (56; vgl. 35). Wie sollen Christen dann entscheiden können, wann sie wie handeln sollen?

Auf diese Frage gibt Gerechter Friede eine Antwort, die wegen ihrer systematischen Bedeutung hier in ganzer Länge zitiert werden soll:

„Alle Völker der Welt kennen nur ein System der Friedenssicherung, das die Gewalt durch Androhung von Gegengewalt bändigen muß und dann ständig in seine eigene Krise gerät. Als Jesus verhaftet wird, greift einer seiner Jünger (nach dem Johannesevangelium war es Petrus selbst) zum Schwert. Er hat nicht verstanden, worum es Jesus geht. Jesus muß ihm sagen: ‚Steck dein Schwert in die Scheide. Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen‘ (Mt 26, 52).

Die Antwort Jesu ist nicht nur eine augenblickliche Handlungsanweisung. Mit seiner Begründung charakterisiert er sehr grundsätzlich das Denk- und Handlungssystem, aus dem heraus Petrus reagiert hat. Es bleibt ein System des Kreislaufs der Gewalt, auch wenn es innerhalb dieses Systems ethisch geboten ist, einem zu Unrecht Angegriffenen solidarisch zur Hilfe zu eilen. Doch Jesus macht deutlich, daß die Bereitschaft, Gewalt lieber zu erdulden als auszuüben, nicht grundsätzlich aus Ausdruck mangelnder Solidarität mit zu Unrecht Angegriffenen zu verstehen ist. Vielmehr kann wahre Solidarität gerade in der Bereitschaft bestehen, das Schicksal des anderen *dort, wo man ihm nicht mehr wirksam helfen kann*, wenigstens zu teilen. Zugleich trägt dieses Ethos dazu bei, die Logik der Gewalt nicht nur einzudämmen, sondern sie in einer entscheidenden Situation zu überwinden“ (44).

Die Antwort auf die Frage, welchem Handlungsmuster, dem noachitischen oder dem messianischen, in einer konkreten Situation zu folgen ist, wird indirekt im vorletzten Satz gegeben. Die Stunde des neuen Ethos der Gewaltlosigkeit schlägt, wenn man dem Opfer von Unrecht „nicht mehr wirksam helfen kann“. Wenn man also dem Opfer helfen kann, hat man dies zu tun. Allerdings ist die in diesem Abschnitt vorgetragene Argumentation nicht leicht nachvollziehbar.

Der Text baut zunächst mit dramatischen Worten einen Gegensatz zwischen dem noachitischen System und dessen messianischer Alternative auf. Auf der einen Seite steht der „Kreislauf der Gewalt“, ein „System der Friedenssicherung, das die Gewalt durch Androhung von Gegengewalt bändigen muß und dann ständig in seine eigene Krise gerät“. Auf der anderen Seite steht das „Ethos“ Jesu, die „wahre Solidarität“, die „die Logik der Gewalt ... überwindet“. Worin soll aber die Überwindung der Gewaltlogik bestehen? Während man im System der gewaltbewehrten Rechtssicherung auch dann zur Gewalt zu greifen habe, wenn diese keine Aussicht auf Erfolg hat, würde das Ethos Jesu darin kulminieren, in derartigen Situationen das Schicksal des Opfers gewaltlos zu teilen.

Der hier konstruierte Gegensatz basiert auf der problematischen Behauptung, es sei im System der zwangsbewehrten Rechtswahrung „ethisch geboten“, Gewalt auszuüben, wenn diese voraussehbar erfolglos sein würde. Welchen Sinn sollte es haben, das Übel der ungerechten Gewaltausübung um die Übel, die eine erfolglose Gegenwehr anrichten sollte, noch zu vermehren? Gerade die Logik zwangsbewehrten Rechts verbietet den sinnlosen Einsatz von Gewalt. Das Kriterium der Erfolgswahrscheinlichkeit ist daher tief in der Tradition des „gerechten Kriegs“ verankert.

Die Logik des Rechts wird also in Wirklichkeit durch das neue, messianische Ethos gar nicht ersetzt. Das Gegensatzproblem zwischen den Imperativen einer

gewaltbewehrten Rechtsdurchsetzung und dem Ethos der Gewaltlosigkeit wird vielmehr spannungsfrei aufgelöst. Der Konflikt, entweder durch Gegengewalt das noachistische System aufrechtzuerhalten oder durch Gewaltlosigkeit auf die Ausbreitung des Reiches Gottes zu hoffen, ist zugunsten des noachistischen Systems entschieden. Dort, wo mit Gewalt Recht gewahrt werden kann, ist dies zu tun.

Die Logik der Gewalt wird also nicht dadurch überwunden, daß sie aufgebrochen wird. Die gewaltlose Ausbreitung des wahren Friedens wird vielmehr auf jenen Bereich beschränkt, wo eine gewaltbewehrte Rechtswahrung nicht mehr möglich ist. Der Christ soll sich dem Opfer, das man nicht mehr schützen kann, beigesellen. Indem sich auf diese Weise die Gewalt austoben und von der Wurzel her überwunden werden kann, besteht die Hoffnung, daß der Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt erst gar nicht ausgelöst wird.

Überwindung der Gewalt

Es besteht also eine Spannung zwischen dem Antagonismus, den Gerechter Friede zunächst zwischen dem noachistischen System und dessen messianischer Überwindung aufbaut, und der sich dann in eine für diese Weltzeit friedlich-schiedlichen Koexistenz auflöst. Dieses Problem greift weit über die zitierte Nummer 44 hinaus. Der ganze Text lebt von der Kulisse eines Kampfes des gewaltfreien Lichtes gegen die gewalttätige Finsternis: „Der entscheidende Schritt in der Verwandlung der Einstellung Israels zur Gewalt“ besteht in der „Einsicht, daß es besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger. Sie erweitert sich in die Einsicht, daß jener Friede, der den gewaltabgestützten und immer wieder gefährdeten Frieden unserer Welt übertrifft, nur von den Opfern, nie von den Siegern her entstehen kann“ (35). Diese Einsichten lassen sich nicht mit der Forderung harmonisieren, dort dem Recht zum Sieg zu verhelfen, wo dies nur möglich ist.

Ein Exeget würde angesichts eines derartigen Befundes vielleicht die Frage stellen, ob man nicht mit Einschüben einer späteren Redaktion rechnen müsse. Ganz anders liest sich nämlich die Nummer 44, wenn man die Einschränkung „dort, wo man ihm nicht mehr wirksam helfen kann“ herausnimmt. Dann könnte man den Abschnitt in sich und im Gesamt der biblisch-theologischen Grundlegung von Gerechter Friede stimmig lesen. Das neue Ethos der Gewaltlosigkeit würde an die Stelle der „Logik der Gewalt“ treten und sie überwinden. Auch wäre dann verständlich, warum legitimer Gewaltverzicht nicht, wie dies in der katholischen Friedenslehre traditionellerweise geschieht, am Notwehr-, sondern am Nothilfe-Paradigma eingeführt wird. Indem der Text auf die Nothilfe rekurriert, kann man von einer alternativen Logik des Gewaltverzichts zu der der Gewalt sprechen.

Wenn man die Einschränkung herausstreichen würde, würde der Text zwar in

sich rund, aber es würde äußerst schwierig, einen Grund dafür anzugeben, warum ein Christ, der Christus mit ganzer Radikalität nachfolgen will, noch als Politiker, Soldat oder Polizist an der Aufrechterhaltung des „Kreislaufs der Gewalt“ mitwirken kann. Ohne diese Einschränkung würde Gerechter Friede nicht nur zwei alternative Modelle theologischer Friedensethik vorstellen, sondern auch zu ethischen Forderungen gelangen, die miteinander im Konflikt stehen.

Zusammenfassend gesagt ist der Christ also sowohl dazu aufgefordert, an der Aufrechterhaltung der staatlichen Gewaltordnung mitzuwirken als auch an deren Überwindung. Zwischen diesen beiden Normvorgaben besteht kein Konflikt, insofern der Christ an der Aufrechterhaltung des Rechts solange mitzuwirken hat, als dies erfolversprechend möglich ist. Erst wo dies nicht mehr möglich ist, ist er aufgefordert, in gewaltloser Christusnachfolge das Schicksal der Opfer zu teilen, in der Hoffnung, auf diese Weise die innere Dynamik des Kreislaufs der Gewalt aufzuhalten. Damit erfaßt die Christusnachfolge als solche nur einen Teil der Existenz des Christen. Politische Verantwortung gehört nicht dazu. Dies sieht der zweite Teil von Gerechter Friede aber ganz anders.

II. Politik als Ort des gerechten Friedens

Der zweite Teil von Gerechter Friede behandelt „Elemente innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit“ und setzt an mit einer theologischen Begründung des politischen Leitbildes eines gerechten Friedens. Die Position, die Gerechter Friede hier vertritt, kann man so paraphrasieren: Eine Politik, die sich am Leitbild des gerechten Friedens ausrichtet, partizipiert am Heilswerk Jesu Christi. Der Christ, der sich für sie einsetzt, folgt darin Christus nach. Diese These läßt sich in fünf Schritten rekonstruieren.

1. *Die Verpflichtung der Politik auf das Leitbild des gerechten Friedens.* Aufgabe des Staates ist es, „für menschenwürdige Verhältnisse zu sorgen“ (57). Das „Leitbild des gerechten Friedens“ übersetzt diese Aufgabe in eine normative, handlungsleitende Perspektive für politisches Handeln. Diese läßt sich mit „Argumenten“ der „allen Menschen gemeinsamen Vernunft“ (57) gut begründen:

„Das Leitbild des gerechten Friedens beruht auf einer letzten Endes ganz einfachen Einsicht: Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt“ (59).

2. *Die theologische Vertiefung des Leitbildes des gerechten Friedens.* In der Perspektive der Theologie gewinnen die Menschenwürde und der Einsatz für menschenwürdige Verhältnisse eine Tiefendimension, die sie im Vernunftdiskurs so nicht besitzen. Als moralisches Subjekt ist „der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen“. Diese moralische Subjekthaftigkeit ist durch den Sündenfall nicht

gänzlich zerstört und durch die Erlösungsgnade gestärkt worden, so daß „trotz der Gebrochenheit menschlicher Existenz ... dem von Gott berufenen Menschen mit der Schöpfung wie mit der Erlösung die Fähigkeit zu einer verantwortlichen Gestaltung der Welt geschenkt“ ist (Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, 95)“ (58).

3. *Die Kirche als Anwalt des gerechten Friedens.* Weil im Zentrum von Schöpfung und Erlösung die Würde des Menschen steht, kann Kirche nicht gegenüber Verhältnissen gleichgültig sein, die die Würde des Menschen verletzen. So entspricht es ihrem ureigenen Anliegen, als Anwalt eines gerechten Friedens im öffentlichen Diskurs aufzutreten. Daher „irrt ..., wer meint, die Kirche sei um so näher bei ihrer Sache, je weiter sie sich von der Politik entferne“ (59).

4. *Der Einsatz für menschenwürdige Verhältnisse als Kampf gegen die Macht der Sünde.* Die letzte Ursache für Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg ist die Sünde als Abwendung des Menschen von Gott. Die Sünde vergiftet nicht nur das Herz des einzelnen und sein unmittelbares Beziehungsfeld, sondern untergräbt auch „das Mühen um soziale Reform, friedlichen Ausgleich und Versöhnung. Zudem findet“ sie „fortwährend neue Nahrung in den konkreten Verhältnissen, in denen Menschen leben“ (60). Damit schafft sich die Sünde jene Verhältnisse, unter denen sie sich ständig weiterzeugt. Sie „findet ... fortwährend neue Nahrung in den konkreten Verhältnissen, in denen Menschen leben“ (60).

Wenn man also die Macht der Sünde überwinden, aus dem Teufelskreis von Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg ausbrechen will, muß man die „tieferliegenden Ursachen ... bekämpfen. Aus der Perspektive des gerechten Friedens bedeutet das, durch eine Politik der Gewaltvorbeugung Gewaltverhältnisse auszutrocknen, die stets neue Gewalt provozieren und produzieren“ (60). Wesentliches Element einer derartigen Politik ist die Stärkung einer Rechtsordnung. Denn Recht tritt an die Stelle der eigenmächtigen, gewaltbewehrten Rechtsdurchsetzung, indem es „institutionelle Formen der gewaltfreien Konfliktregelung“ (84) bereitstellt. Eine Politik, die sich am Leitbild des gerechten Frieden ausrichtet, partizipiert also an der Ausbreitung des Reiches Gottes.

5. *Der Dienst am gerechten Frieden als Nachfolge Christi.* Wer sich als Christ in den Dienst des gerechten Friedens stellt, handelt aus dem Geist der Gewaltfreiheit der Bergpredigt:

„Der Geist der Gewaltfreiheit bewahrt uns davor, daß wir die Allgegenwärtigkeit der Gewalt einfach hinnehmen, uns gar an Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung gewöhnen. Er hält die Erinnerung daran wach, daß uns in der biblischen Botschaft, in der Nachfolge Jesu ein Weg erschlossen ist, auf dem wir auch mitten in einer gewaltdurchwirkten Welt den Teufelskreis der Gewalt durchbrechen, ihre verhängnisvolle Logik überwinden können. ... Nach unserem Verständnis bildet deshalb der Geist der Gewaltfreiheit eine unersetzliche Quelle der Inspiration für politische, soziale und wirtschaftliche Programme, die wahrhaft der Förderung des Friedens dienen“ (69).

Dies gilt auch dann, wenn die Politik der Gewaltvorbeugung scheitert. Wenn

man Menschen nur vor schwerstem Unrecht bewahren kann, indem man Gewalt gegen die Unrechtstäter anwendet, „hat man den Unschuldigen, Schwachen und Bedrängten beizustehen“ (67) – vorausgesetzt bestimmte Kriterien für einen legitimen Gewalteinsatz sind gewahrt. Mit dieser Normvorgabe wird nicht das Leitziel des gerechten Friedens aufgegeben, sondern sie gehört vielmehr zu dessen integrealem Bestand.

Zusammenfassend gesagt verfolgt der zweite Hauptteil des Dokuments ein komplementäres Modell der Zuordnung von Kirche und Staat, in dem Staat und Recht eine Funktion erfüllen, die im Wesen des Menschen gründet. Es bedarf einer Autorität, ohne die kein menschliches Gemeinwohl organisiert, die naturalen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigt werden können und Friede nicht möglich ist. Zwangsbewehrtes Recht ermöglicht eine gewaltlose Konfliktaustragung. Das gilt sowohl für die Schöpfungs-, als auch die Erlösungsordnung.

Auch für die Zwischenzeit, diese Weltzeit, gilt, daß der Mensch als Mensch, nicht erst als Christ, unter dem Anspruch von Gerechtigkeit und Frieden steht und dem auch nachkommen kann. Denn der Sündenfall hat diesen Kern des Menschen nicht gänzlich zerstört, und darüber hinaus wirkt die Erlösungsgnade an allen Menschen, nicht nur in der Kirche. In gleicher Weise ist die staatliche Ordnung auch heute in ihrer Substanz nicht eine Gegenmacht zur Sünde, sondern eine Notwendigkeit der noch intakten Schöpfungswirklichkeit. Erlösung ist ein Geschehen, das den ganzen Menschen, sowohl in seinen naturalen Bezügen als auch in seiner Ausrichtung auf Gott, umgreift. Insofern wird auch die staatliche Ordnung im Erlösungsgeschehen wiederhergestellt. Hier ist der Ort für das Leitbild des gerechten Friedens. Die Sicherung und Förderung gerechten Friedens ist also für Christen eine Form der Christusnachfolge. Das komplementäre Modell versteht sich als Synthese aus Vernunftkenntnis und Offenbarungswissen. Es hat keine Schwierigkeiten mit dem Anspruch des demokratischen Staates, Frieden rein säkular verlässlich zu begründen.

III. „Gerechter Friede“ – Leitbild für Politik?

Die in der Eingangsthese behauptete Spannung zwischen dem ersten Teil, der biblisch-theologischen Grundlegung, und dem zweiten Teil, der politischen Ethik, zeigt sich schon darin, daß die zentralen Begriffe, mit denen der zweite Teil operiert, im ersten nicht vorkommen: Menschenwürde, Leitbild sowie gerechter Friede. Insofern verwundert es nicht, daß eine theologische Grundlegung nachgeliefert werden muß.

Gerechter Friede stellt zwei Alternativmodelle theologischer Friedensethik nebeneinander, die sich gravierend unterscheiden in der theologisch-spekulativen Deutung von Recht, Staat, Kirche und deren Zuordnung. Beschränken sich nun

die Unterschiede auf diese Ebene oder wirken sie sich auch auf der theologisch-normativer Ethik aus? Zunächst ist festzustellen, daß sich in dem Dokument keine sich direkt widerstreitenden Normaussagen finden lassen, auch wenn dies nur mittels einer notdürftigen Kaschierung in der oben eingehender behandelten Nummer 44 erreicht wurde.

Auf einer zweiten Stufe kann man sich aber fragen, ob nicht mit dem ersten Teil gerade begründet wird, daß es unmöglich ist, Politik unter das Leitbild des gerechten Friedens zu stellen. Keineswegs soll hier behauptet werden, daß die biblisch-theologische Grundlegung jedweder politischen Ethik den Boden entzieht. Denn die Aufgabe, Sünde durch gewaltbewehrtes Recht zu bändigen, kann mehr oder weniger gut bewältigt werden. Das Problem ist aber, ob nicht die theologische Deutung der Wirkung der Sünde im Menschen, wie sie im ersten Teil gezeichnet wird, das Fundament des Leitbildes des gerechten Friedens untergräbt.

Eckstein des Leitbildes des gerechten Friedens ist nämlich der Appell an eine moralbestimmte Politik: „Was Not tut, ist vor allen Einzelschritten eine grundlegende Bereitschaft der Politik, ihre moralische Verantwortung immer wieder zu reflektieren“ (60). Diese Forderung hat normative Konsequenzen. Gerade weil Politik unter dem Anspruch der Moral steht, kann man Frieden auf mehr gründen als nur der „fortdauernden Konkurrenz der Nationalstaaten um Macht und Einflußsphären“ (102). Ein derartiges, rein realpolitisches Politikverständnis wird als ungeeignet abgewiesen, „die gegenwärtigen Sicherheits- und Friedensprobleme zu bewältigen“ (103). Hingegen ist ein „kooperatives Verhalten“ (102) notwendig. Ja, Politik wird geradezu zur selbstlosen Hilfe jenseits noch so langfristig vermittelbarer Eigeninteressen aufgefordert:

„Der Blick auf manche armen Länder zeigt, daß eine allein interessengeleitete Politik keine durchgreifende Besserung verspricht. Die Bereitschaft zu uneigennütziger internationaler Solidarität bleibt ein Gebot der Stunde“ (92).

Das Leitbild des gerechten Friedens fordert also ein hohes Maß an Moralität in der Politik. Dies setzt deren Moralfähigkeit voraus. Im ersten Teil von Gerechter Friede wird hingegen „die menschliche Gewalttätigkeit“ als „etwas so Mächtiges“ gezeichnet, daß sie nur durch den massivsten Druck der Androhung größerer Gewalt an ihrem Ausbruch gehindert werden kann. Wenn der Mensch so zu verstehen ist, wie will man dann eine kooperative, ja selbstlose Politik einfordern? Mit der Anthropologie, die das Dokument im ersten Teil zeichnet, kommt man gewiß nicht über ein krudes realpolitisches Verständnis von Politik hinaus, und ganz sicher nicht zu dem Leitbild des gerechten Friedens, das Gerechter Friede im zweiten Teil hochgemut entwirft. Die beiden Teile führen also auch auf der normativen Ebene zu miteinander in Konflikt stehenden Konsequenzen, was sich zeigt, wenn man die Linie des ersten Teils nur ein wenig in Richtung einer politischen Ethik weiterzieht.

Gerechter Friede stellt also zwei widerstreitende Modelle theologischer Friedensethik nebeneinander. Insofern ist das Dokument eine Art Momentaufnahme von einem Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre. Der biblisch-theologische Teil dokumentiert, daß die Sündenbock-Theologie verbunden mit der Theologie der Kirche als Alternativgesellschaft nicht mehr nur in der akademischen Theologie, sondern auch im Lehramt zunehmend an Anhängern gewinnt. Der zweite Teil zeigt aber, daß es eben auch eine starke Fraktion am Katheder und auf der Kathedra gibt, die an dem traditionellen Schema der komplementären Einheit von Natur und Gnade festhalten will.

Ziel dieser Ausführungen war es nur, auf Weichenstellungen aufmerksam zu machen, die offensichtlich heute auf der Tagungsordnung der kirchlichen Friedenslehre stehen. Gerechter Friede hat sie auf die Agenda gesetzt. Da es hier um grundlegende Fragen geht, sollten sie nicht nur hinter verschlossenen Türen illustrierter Kommissionen, sondern in aller Öffentlichkeit ausdiskutiert werden. *Epi scopi locuti, causa aperta!*