

Die katholische Friedenslehre in der Debatte

Eine Entgegnung auf Gerhard Beestermöller

Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz im September 2000 ihr neues Hirtenwort „Gerechter Friede“ veröffentlicht hat und das erste, überwiegend positive publizistische Echo längst verklungen ist, beginnt nun allmählich die akademisch-wissenschaftliche Diskussion. Als einer der ersten Autoren hat sich dabei *Gerhard Beestermöller* mit einem Beitrag in der Märznummer dieser Zeitschrift zu Wort gemeldet¹. Wie er ausdrücklich betont, ist es sein Anliegen, „eine theologische Debatte über jene Fragen anzuregen, die der Text geradezu aufdrängt“ (173). Dabei vertritt er die These, das Dokument präsentiere zwei sich widerstreitende Modelle christlicher Friedensverantwortung. Dies spricht in Beestermöllers Augen für den – auch im Titel seines Aufsatzes zum Ausdruck gebrachten – Eindruck, „daß in der katholischen Friedenslehre ein Paradigmenstreit herrscht, der es verdient, in der Öffentlichkeit von Kirche und Theologie ausgetragen zu werden“ (174).

Die folgenden Ausführungen greifen diese Anregung auf, indem sie strikt textimmanent die von Beestermöller als Begründung seiner These vorgetragenen Textbeobachtungen auf ihre Stichhaltigkeit überprüfen, ohne zur Sache selbst Stellung zu nehmen. Sachbezogene Überlegungen dienen lediglich dazu, das Anliegen des Hirtenwortes zu verdeutlichen.

I. Die kritische These und ihre Begründung

Beestermöller konzentriert sich methodisch auf den „Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teil“ des Bischofswortes, den er als widersprüchlichen deshalb charakterisiert, weil im ersten Teil eine „Diastase zwischen Kirche und Staat gezeichnet“, im zweiten Teil „dagegen ein komplementäres Verhältnis von Kirche und Staat entworfen“ (174) werde. Der von ihm wahrgenommene Widerspruch betrifft demnach die theologische Grundlegung politischer Ethik und läuft auf die kritische Frage hinaus, „ob nicht mit dem ersten Teil gerade begründet wird, daß es unmöglich ist, Politik unter das Leitbild des gerechten Friedens zu stellen“, bzw. „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“ (184). Anders formuliert handelt es sich nach

Beestermöller um eine grundsätzlich fragwürdige anthropologische Sicht, die zu dieser untragbaren Konsequenz führt:

„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“ (184).

Wie jedoch erklärt sich dieser Befund? Der Autor erblickt in ihm das Symptom einer Art machtpolitischer Verschiebung innerhalb der Bischofskonferenz:

„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“ (185).

Obgleich er sich ausdrücklich darauf beschränkt, lediglich die Existenz dieses Richtungsstreits aufweisen zu wollen, besteht kein Zweifel, welcher Gruppe seine Sympathie gehört. Denn sicherlich schlägt sein Herz nicht für ein „krudes realpolitisches Verständnis von Politik“.

Die prekäre Beziehung zwischen Natur und Gnade im neuen Paradigma manifestiert und konkretisiert sich nach Beestermöller im Verhältnis von Staat und Kirche:

„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. Durch die Errichtung des Staates wird diese Beziehungsstruktur nicht überwunden. ... 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“ (175 f.).

Demgegenüber komme die Kirche als „Ort des Friedens“ ohne gewaltbewehrte Rechtsordnung aus, da in ihr alle Menschen „aus eigenem Antrieb das Gute tun. In der Kirche ist also überwunden, was den Staat notwendig macht. Die erlöste Menschheit ist nicht mehr des Staates bedürftig“ (177). Hier wäre der Ort, die in diesem Jahrhundert neu aufgeworfene ekklesiologische Frage zu erörtern, ob die Kirche als Liebesgemeinschaft ein eigenes Recht haben darf oder nicht. Die Zweifel daran hängen sicherlich mit der realistischen Einsicht zusammen, daß eine Rechtsordnung unter den gegebenen Umständen notfalls auch durch Sanktionen durchgesetzt werden können muß und Zwangsmittel bzw. „Gewalt“ sicherlich dem Wesen einer idealen Gemeinschaft widersprechen. Die katholische Theologie neigt vielleicht dazu, das nicht ernst genug zu nehmen. Es sollte immerhin nachdenklich stimmen, daß das Zweite Vatikanum selbst die bischöfliche Hirtenaufgabe

begrenzt „bis zur Vollendung der Weltzeit“ (LG 18). Also scheint doch die himmlische Gemeinschaft keine kirchliche Hierarchie mehr zu kennen, und darum sicherlich auch keine Amts„gewalt“. Die Kirche hier auf Erden allerdings umfaßt „Sünder in ihrem eigenen Schoß“ (LG 8) und solange es sich so verhält, braucht auch sie, wie der Staat, eigene Sanktionsformen, ohne daß damit geklärt wäre, welche Zwangsmittel der Kirche angemessen sind.

In einer genaueren Analyse des von ihm als zentral erachteten Abschnitts Nummer 44 sucht Beestermöller herauszuarbeiten, wie der das Dokument insgesamt kennzeichnende Grundwiderspruch kaschiert werde, allerdings nur notdürftig (vgl. 184). Die radikale Entgegensetzung von „noachitischem System“ und seiner „messianischen Alternative“ führe nämlich zwangsläufig zu folgendem Schluß: Da „die Logik zwangsbewehrten Rechts ... den sinnlosen“, d. h. vorhersehbar erfolglosen Einsatz von Gewalt verbiete, werde sie nicht durch das Ethos der Gewaltlosigkeit „ersetzt“ (179), sondern im Postulat des unter bestimmten Umständen ethisch gebotenen Einsatzes von Gewalt erneut bestätigt.

Durch das Zugeständnis einer legitimen Gewaltanwendung scheint es dem Christen möglich zu sein, im Bereich des Staates bzw. der Politik sowohl im Sinn des noachitischen Systems als auch im Sinn der Kirche handeln zu können, ohne in einen unlösbaren Normenkonflikt zu geraten. In Wahrheit freilich sei der messianische Anspruch der Gewaltlosigkeit politisch außer Kraft gesetzt. Positiv formuliert: „Die gewaltlose Ausbreitung des wahren Friedens wird ... auf jenen Bereich beschränkt, wo eine gewaltbewehrte Rechtsordnung nicht mehr möglich ist“ (180). Noch klarer: „Damit erfaßt die Christusnachfolge als solche nur einen Teil der Existenz des Christen. Politische Verantwortung gehört nicht dazu“ (181). Diese Einschränkung liegt schon deshalb nahe, weil niemand „im voraus wissen (kann), 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“ (178).

Da diese Umkehr im Hirtenwort als Wunder begriffen werde, „das sich dem rationalen Folgenkalkül entzieht“, entstehe die fundamentale Frage: „Wie sollen Christen dann entscheiden, wann sie wie handeln sollen?“ (178) Dieses Argument geht am Problem vorbei. Denn die Unsicherheit bezüglich des Handlungserfolgs bzw. -effekts betrifft den Gewaltverzicht und die Entscheidung zur Gewaltanwendung gleichermaßen. Zwar wird der Nichtpazifist in der Regel weniger auf die Umkehr des Gewalttäters hoffen (obgleich das keineswegs ausgeschlossen ist), aber auch er weiß nicht und kann nicht wissen, ob sein Handeln das bewirken wird, was es bewirken soll. Folglich müßte mit Beestermöller geschlossen werden, niemand könne überhaupt je wissen, wie er sich entscheiden oder wie er handeln soll. Was jedoch aus der Situation des Handelns unter Risiko und Ungewißheit, die für uns Menschen grundsätzlich unaufhebbar ist, allein folgt, ist, daß wir immer nur

mit dem Vorbehalt möglichen Irrtums „nach bestem Wissen und Gewissen“ entscheiden und handeln können, das aber auch müssen. Daher gibt es eine moralisch begründete Informationspflicht und die Pflicht, das eigene Gewissen zu bilden und sich an ihm zu orientieren.

Das Hirtenwort antwortet laut Beestermöller auf die Frage nach dem christlich geforderten Handeln im besagten Abschnitt 44, also eigentlich mit einer inakzeptablen Ausflucht. Ließe man den Vorbehalt ethisch legitimer oder gar gebotener gewaltsamer Nothilfe fallen, „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“ (180 f.).

Das alles sehe, so Beestermöller, der zweite Teil von Gerechter Friede „ganz anders“ (181). Er verfolge „ein komplementäres Modell der Zuordnung von Kirche und Staat, in dem Staat und Recht eine Funktion erfüllen, die im Wesen des Menschen gründet“ (183). Dieses Modell muß natürlich, soll Beestermöllers Diagnose zutreffen, auf einer anderen Sicht der Sündenwirkung beruhen. In der Tat stehen – so Beestermöller, dem zweiten Teil des Dokuments zufolge, alle Menschen zu allen Zeiten „unter dem Anspruch von Gerechtigkeit und Friede“ und können „dem auch nachkommen“. Das hat seinen guten Grund: „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“ (183).

Das gilt auch für den Staat, daher ist hier „der Ort für das Leitbild des gerechten Friedens“, und daraus ergibt sich: „Die Sicherung und Förderung gerechten Friedens ist also für Christen eine Form der Christusnachfolge“ (183). Es liegt auf der Hand, daß nach Beestermöllers Überzeugung die Diskussion, die sein Beitrag anstoßen oder befördern will, darauf abzielen soll, den von ihm aufgezeigten „Paradigmenstreit“ in Theologie und Kirche zugunsten dieses komplementären Modells zu entscheiden. Nach dem Gesagten kann das doch wohl nur heißen, die biblisch-theologische Grundlegung von Gerechter Friede irgendwann in einem neuen lehramtlichen Dokument widerrufen oder wenigstens stillschweigend korrigieren zu müssen.

II. Kritische Analyse der These

Die Klarheit der Option, die der Verfasser selbst für richtig hält, rückt zwar seine Erklärung, er habe lediglich vor, „auf Weichenstellungen aufmerksam zu machen, die offensichtlich heute auf der Tagesordnung der kirchlichen Friedenslehre stehen“ (185) in ein gewisses Zwielicht, ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit der geforderten offenen und öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Hirtenwort. Die Eigenart seines Beitrags verdeutlicht dabei, daß diese sich auf zwei unter-

schiedlichen Ebenen bewegen muß: Zum einen dreht es sich gleichsam um eine Exegese des Dokuments, zum anderen um die darin verhandelte Sache, die ihrerseits nur im Rückgriff auf biblische Texte und deren Auslegung zur Sprache gebracht werden kann. Mit Rücksicht auf beide Aufgaben sollte Einverständnis in bezug auf das methodische Erfordernis bestehen, daß sich jede Textinterpretation an den interpretierten Texten zu bewähren hat: an ihrem Wortlaut bzw. Sprachgebrauch, ihrem Aufbau, ihrer logischen Struktur usw. Die folgende Analyse überprüft, wie eingangs betont, streng textimmanent die Überzeugungskraft der von Beestermöller vertretenen Kernthese an drei miteinander zusammenhängenden Themenkomplexen, nämlich der Anthropologie des biblisch-theologischen Teils, der Verhältnisbestimmung von noachitischem System und jesuanischem Ethos sowie der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat.

Die Anthropologie des biblisch-theologischen Teils

Gegen Ende seines Beitrags schreibt Beestermöller er wolle keineswegs behaupten, „daß die biblisch-theologische Grundlegung jedweder politischen Ethik den Boden entzieht. Denn die Aufgabe, Sünde durch gewaltbewehrtes Recht zu bändigen, kann mehr oder minder gut bewältigt werden“ (184). Immerhin jedoch stellt er fest, Gerechter Friede sehe im ersten Teil den Menschen als ein Wesen, dessen Fähigkeit zum Guten vollkommen zerstört sei, und von dieser radikal pessimistischen Sicht führe kein Weg zum politischen Leitbild des gerechten Friedens.

Nun klingt in der Tat im biblischen Teil des Hirtenwortes an mehreren Stellen die Idee einer radikalen Verderbtheit des Menschen an, indes durchweg unter Bezugnahme auf biblische Texte. Infolgedessen sollte, wer diese Sicht für kritikwürdig hält, seine Kritik eher an die biblischen Autoren richten als an die Bischöfe. Vor allem aber bietet die Bibel bekanntlich keine ausgefeilte Anthropologie und schon gar keine, die sich streng an der begrifflichen Unterscheidung von Natur und Gnade orientiert. Es wäre daher recht interessant zu erfahren, wie Beestermöller in ihrem Licht zum Beispiel die Sintfluterzählung interpretiert. Das Hirtenwort zitiert hier scharfe Aussagen von Gen 6, 11-13, unter anderem das Wort „alle Wesen aus Fleisch auf der Erde waren verdorben“ (vgl. Nr. 17), und er hebt mit Blick auf den Bund mit Noah ausdrücklich den Universalitätsanspruch hervor, den der biblische Text geltend macht (vgl. Nr. 22). Dennoch darf füglich bezweifelt werden, ob der biblische Autor im Sinn einer allgemeinen theologischen Anthropologie lehren wollte, der Mensch sei „von Natur aus“ unfähig, das Gute zu tun, während in Noah, dem einzigen Gerechten (vgl. Gen 6, 9), bereits die durch Christi Erlösungstat vermittelte Gnade wirksam sei. Denn offenkundig ist der Skopus der Sintfluterzählung ein anderer: Sie will demonstrieren, daß Gott aufgrund seiner unverbrüchlichen Treue trotz der notorischen, dem göttlichen

Schöpfungswillen widersprechenden Gewalttätigkeit der Menschen immer wieder einen Neuanfang mit ihnen wagt.

Ein ähnliches Bild zeichnet etwa das Buch Ezechiel, das in Gerechter Friede nicht herangezogen wird: Nachdem Gott Ezechiel mehrfach aufgetragen hat, dem in seiner Unbotmäßigkeit verhärteten Volk ein umfassendes, gleichsam gnadenloses Strafgericht anzudrohen, verheißt er nahezu unvermittelt eine radikale Erneuerung des Volkes, die er ins Werk setzen will, indem er sein „Herz aus Stein“ ersetzt durch ein „Herz aus Fleisch“ (vgl. Ez 11, 19). Ganz gewiß spricht sich darin die Überzeugung des biblischen Autors aus, einzig eine derart einschneidende „Operation“ befähige das Volk zu Umkehr und Gehorsam. Trotzdem will auch er mit Sicherheit kein allgemeines anthropologisches Urteil treffen, das sich auf die menschliche Unfähigkeit zum Guten oder das Verhältnis von Natur und Gnade bezieht.

Ebenso wenig beabsichtigt der erste Teil von Gerechter Friede, im Anschluß an die Bibel eine systematische Sünden- und Gnadenlehre zu begründen oder zu entfalten. Es geht ihm erkennbar vor allem darum darzustellen, welch tragende Rolle in der Bibel die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der menschlichen Gewalttätigkeit und Gewalt spielt. Nicht von ungefähr unterstreicht das Dokument mit Nachdruck den entlarvenden Charakter der biblischen Texte:

„Die Bibel stellt den Frieden vor einen grausamen Hintergrund. Alle Vorhänge, die diesen verbergen sollen, zieht sie beiseite. Sichtbar wird eine Szene voller Gewalttätigkeit. Gewalttat prägt die menschliche Geschichte. Gewalt frißt sich in die Struktur unserer Welt hinein und verändert sie“ (Nr. 13).

Das geschieht – so das Hirtenwort – wegen der nachhaltigen Neigung des Menschen, sich in genau dieser Hinsicht selbst zu betrügen: Aus diesem und nur aus diesem Grund beginnt die Offenbarungsgeschichte „beim Sehen. Dem Volk muß erst einmal die Allgegenwart der Gewalt in unserer Welt enthüllt werden. Deshalb sind die Bücher Israels vielleicht mehr als die Literaturen anderer Völker so mit Blut gefüllt. Unsere Gesellschaftssysteme beherrschen durchaus die Kunst, zu verbergen, daß sie an der Gewalt haften. Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt. Hier wird nicht weggeschaut, sondern hingeschaut“ (Nr. 27).

Die Aussageabsicht der Bischöfe läuft mithin eindeutig nicht darauf hinaus, die Allgegenwart der Gewalt in der Welt durch die sündenbedingte Unfähigkeit des Menschen zum Guten zu erklären oder die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung zu erläutern; es kommt ihnen – im Einklang mit der Bibel – vielmehr darauf an, unmißverständlich klarzustellen, daß die Erlösungsbotschaft nur recht verstanden werden kann, wenn sie auf diese bedrückende Wirklichkeit bezogen wird, folglich die Rede von der Gewaltfreiheit keine bloße Randfrage christlicher Lehre und christlichen Lebens betrifft, sondern in deren Zentrum führt.

Noachitisches System und jesuanisches Ethos

Beestermöllers Neigung, die Ausführungen des Hirtenwortes (in seinem ersten Teil) zugunsten seiner Interpretation zurechtzubiegen, tritt besonders kraß in seiner Interpretation des von ihm zum Schlüsseltext erhobenen Abschnitts Nr. 44 hervor. Die biblische Perikope, auf die sich Gerechter Friede dort stützt, berichtet, einer der Jünger bzw. Petrus habe bei der Verhaftung Jesu zum Schwert gegriffen, woraufhin ihn Jesus mit dem bekannten Wort zurechtweist, alle die zum Schwert griffen, kämen durch das Schwert um (vgl. Mt 26, 52). Gerechter Friede deutet das Verhalten Jesu als Reaktion, die grundsätzlich gegen jenes „Denk- und Handlungssystem“ gerichtet ist, „aus dem heraus Petrus reagiert hat“. Dann fährt der Kommentar fort:

„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 als 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.“

Um es noch einmal zu unterstreichen: Zur Diskussion steht nicht die Richtigkeit dieser Auslegung des biblischen Textes, sondern die Richtigkeit ihrer Interpretation durch Beestermöller. Folgt man bezüglich der Exegese der besagten Perikope etwa Ulrich Luck, so erscheint die zitierte Exegese als durchaus zweifelhaft:

„Der Verzicht Jesu auf den Einsatz von Macht und Gewalt hat seinen Grund nicht in seiner offenkundigen Machtlosigkeit gegenüber der bewaffneten Schar, die der Hohepriester und die Ältesten geschickt haben.“²

Die von Luck anschließend dargelegte Begründung beruht allerdings auf einer unstatthaften Gleichsetzung von Macht und Gewalt sowie einer recht schiefen Entgegensetzung von Macht/Gewalt und Recht, die häufig zu beobachten sind und zu unhaltbaren ethischen Konsequenzen führen.

Beestermöller liest aus dem Hirtenwort die Behauptung heraus, „es sei im System der zwangsbewehrten Rechtswahrung ‚ethisch geboten‘, Gewalt auszuüben, wenn diese vorhersehbar erfolglos sein würde“ (179). Man reibt sich verwundert die Augen und fragt sich, wo das steht. Was das Dokument wirklich sagt, ist zum einen dies: Es gibt Situationen, in denen die Solidarität es gebietet, Gewalt anzuwenden, um ungerechter Gewalt entgegenzutreten. Obgleich ethisch legitim, bleibt diese Gegengewalt ihrerseits Gewalt (und deshalb auch ein Übel), und insofern setzt sie den Kreislauf der Gewalt fort.

Zum zweiten sagt das Hirtenwort: Es gibt Situationen, in denen Gegengewalt den von ungerechter Gewalt Betroffenen nicht hilft bzw. nicht zu helfen vermag.

Aber das heißt keineswegs, daß damit keinerlei solidarisches Handeln mehr möglich ist und nur noch ohnmächtiges, unbeteiligtes Zu- oder Wegschauen praktiziert werden kann. Im Gegenteil: Gerade dann eröffnet sich eine neue – den üblichen Maßstäben zufolge unsinnig erscheinende – Möglichkeit, Solidarität zu üben, und zwar durch den Verzicht auf wirkungslose Gegengewalt und den Entschluß, das Schicksal des wehrlosen Opfers zu teilen.

Erst dieser Schritt überwindet die Logik der Gewalt, weil er auf der Weigerung beruht, die Grenzen gewaltsamer Gegenwehr mit den Grenzen solidarischen Handelns gleichzusetzen. Kein Wort also von einem ethischen Imperativ, auch dann Gewalt auszuüben, „wenn diese vorhersehbar erfolglos sein würde“. Kein Anhalt also für die suggestive Frage: „Welchen Sinn sollte es haben, das Übel der ungerechten Gewaltausübung um die Übel, die eine erfolglose Gegenwehr anrichten sollte, zu mehren?“ (179) Das wäre in der Tat absurd, nur hat diese Absurdität nichts mit dem Text zu tun, wie Beestermöller glauben machen will. Darum geht es auch am Text vorbei, wenn er meint, dessen Argumentation werde erst dann stimmig, wenn man sich den (kursiv gedruckten) Hinweis auf die Grenzen gewaltsamer Gegenwehr wegdenkt (180). Kurzum: Es mag gut sein, daß die in Abschnitt Nr. 44 „vorgetragene Argumentation nicht leicht nachvollziehbar“ ist (179), aber sie enthält keine absurden Widersprüche. Wenn Beestermöller zu bedenken gibt, wie Christen entscheiden können sollten, „wann sie wie handeln sollen“, um auf ein vermeintliches Dilemma aufmerksam zu machen, dann lehrt der Blick auf den Text, daß es in diesem Punkt keinen Anlaß zur Ratlosigkeit gibt. Gerechter Friede liefert, ohne alle mit konkreten Entscheidungen verbundenen Probleme lösen zu können und zu wollen, eine einfache und klare Grundorientierung: Wo Gegengewalt Erfolg verspricht (und keine Alternative zur Verfügung steht), ist sie nicht nur moralisch erlaubt, sondern sogar gefordert; wo nicht, gebietet das jesuanische Ethos den Weg solidarischen Mitleidens mit den wehrlosen Opfern.

Staat und Kirche

Wer den Text von Beestermöllers Beitrag vergleicht mit dem Text des Hirtenwortes, dem sticht sofort ein sprachlicher Befund ins Auge. Während Beestermöller mit Blick auf die Begründungsproblematik politischer Ethik direkt und unmittelbar den Staat ins Spiel bringt, und Gerechter Friede im zweiten Teil vergleichsweise häufig vom Staat redet, schweigt sich der erste Teil diesbezüglich völlig aus. Die biblisch-theologische Grundlegung erwähnt den Begriff des Staates nur ein einziges Mal im einschlägigen Sinne (vgl. Nr. 38). Gleichwohl behauptet Beestermöller: „Im ersten Abschnitt entwickelt der Text die Stellung des Staates in Gottes Heilshandeln in der Welt“ (174 f.). Das reimt sich ebenso wenig auf den sprachlichen Befund wie die These, die Bischöfe suchten die Aufgabe, „die bibli-

sche Rede vom Frieden ... mit dem Ringen unserer Welt um Frieden und Gerechtigkeit unter den Völkern zu verbinden“ (Nr. 12) mithilfe eines „Zuordnungsmodells“ zu bewältigen, in dem zwei Institutionen thematisiert werden, „die auf unterschiedliche Weise dem Zusammenleben der Menschen dienen, und die beide ihren Ursprung in Gott haben: der Staat und die Kirche“ (174).

Beestermöller zufolge beschreibt der biblische Teil des Hirtenwortes zum einen, daß Gott die noachitische, gewaltbewehrte Ordnung verfügt, die nichts mit der Natur des Menschen zu tun habe, und er entwirft gleichzeitig die Vision eines Friedensreiches, das ohne eine derartige Ordnung auskommen soll (vgl. 175). Im Gegensatz dazu werde im zweiten Teil die Notwendigkeit des Staates „im Wesen des Menschen (be)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“ (183).

Nun weist zwar Gerechter Friede in der Tat mit Blick auf das Gemeinwohl, die Bedürfnisbefriedigung und die Friedenssicherung dem Staat bestimmte Aufgaben und Pflichten zu, doch an keiner Stelle wird von ihnen oder vom Wesen des Menschen her die unbedingte Notwendigkeit des Staates abgeleitet. Das alles nährt den Verdacht, Beestermöller projiziere in das Dokument eine Problemstellung hinein, die jedenfalls schwerlich zu seinen Hauptanliegen zählen kann. Im übrigen stellt sich die Frage, welchen Sinn es überhaupt hat, mit Blick auf jene Ausführungen des Hirtenwortes, die das Alte Testament betreffen, davon zu sprechen, sie drehten sich um die Beziehung zwischen Staat und Kirche.

Die vorchristliche jüdische Tradition weiß nichts von der Kirche, kann nichts von ihr wissen. Sie bezieht sich auf das Volk Israel und beschäftigt sich zu keiner Zeit mit dem Problem, wie sich Israel als eigenständige Größe zu einer von Israel zu unterscheidenden Institution des Staates verhält, sondern – wenn überhaupt – mit dem Problem der Staatlichkeit Israels. Bekanntlich begegnet sie der Idee, das ausgewählte Volk benötige einen König, weithin mit größter Skepsis, oft sogar rigoros ablehnend. Weder die jüdische Schöpfungstheologie noch die jüdische Anthropologie noch die jüdische Theologie der Sünde zwingen deshalb offenbar dazu, den Staat als notwendige Institution zu denken. Eher trifft schon das Gegenteil zu. Man vergleiche etwa zur Illustration die Argumentation von Leo Baeck. Er beschreibt zwei Wege des sozialen Denkens, von denen der erste wesentlich auf den Staat abzielt: „Alles ist darum hier auf den Gedanken des Staates und seiner Gewalt und seines Zwanges aufgebaut.“ Der andere „geht von der Bibel aus. ... Nicht so ist es, daß der neue Staat den neuen Menschen bringt, sondern so, daß durch den neuen Menschen die neue Gesellschaft (!) gestaltet wird, durch die sittliche Persönlichkeit die sittliche Gemeinschaft.“³

Daß der Staat hier vergleichsweise schlecht weg kommt, bedeutet keineswegs, daß auch das Recht unterbelichtet oder gar übersehen wird. Auch da gilt das Gegenteil: „Kein Unrecht zu üben, ist der erste und entscheidende Schritt auf

der Bahn zum Recht. ... Daher das stete, große ‚du sollst nicht‘ der Bibel. Wo dieses fehlt, und wie oft hat es gefehlt, dort verflüchtigt sich nur zu bald alles in bloße Schwärmerei, diese bloße Rede der Tat.“⁴ Und selbst dort, wo das Konzept der direkten Theokratie zugunsten einer mehr oder minder emphatischen Königstheologie zurücktritt oder zurückgedrängt wird, bleibt die Königsherrschaft unmittelbar bezogen auf die Gottesherrschaft im Kontext des auserwählten Volkes.

Es gibt keine allgemeine jüdische Theologie des Staates, weder mit Rücksicht auf das Wesen des Menschen, noch mit Rücksicht auf die menschliche Sündhaftigkeit⁵. In der Geschichte Kains etwa wird die Institution der Blutrache eben nicht durch die von Gott als „Behelfsordnung“ (177) gestiftete Institution des Staates überflüssig gemacht, sondern durch eine direkte Sanktionsdrohung Gottes. Dazu paßt, daß auch der Aufbau der Zivilisation durch Kain und seine Nachkommen nicht einmal von ferne mit der Institution des Staates in Verbindung gebracht wird. Der biblische Autor nennt zwar Viehzucht oder Musik, nicht aber den Staat, und das wohl kaum aus Vergeßlichkeit oder Ahnungslosigkeit (vgl. Nr. 15). Das gleiche Bild in der Sintfluterzählung: Um den Fortgang des Lebens zu ermöglichen, stiftet Gott einen neuen, „ewigen“ Bund, er gründet keinen Staat, und er richtet als Symbol des neuen Bundes einen Regenbogen auf, keinen Flaggenmast.

Entsprechend umreißt das Hirtenwort die entscheidende Lehre der Noah-Geschichte folgendermaßen:

„Die jüdische Tradition hat aus diesem Text das wichtigste der nach ihr allen Menschen geltenden Gebote geschöpft: die Verpflichtung, ein geordnetes Rechtswesen einzurichten“ (Nr. 21).

Diese letzte Formulierung meint keineswegs dasselbe wie: die Verpflichtung, einen Staat zu gründen. Das Hirtenwort läßt damit offen, auf welche Weise die notwendige Rechtsordnung zu verwirklichen und durchzusetzen ist. Das kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß die Bischöfe sehr viel öfter von den Aufgaben der Politik als von denen des Staates sprechen. Mit Blick auf die Rolle des Staates argumentieren sie eher historisch und pragmatisch als anthropologisch und grundsätzlich. Sie rechnen mit der Existenz des Staates in seiner gegenwärtigen Gestalt, also einschließlich seiner Instrumente der Rechtserzwingung, und mit der Möglichkeit einer gewaltbewehrten Ordnung ohne Staat. Ob es einen Staat ohne Gewaltmittel geben kann, reflektieren sie ebenso wenig wie die Frage, ob es in der Kirche Gewaltmittel geben darf.

Eines jedoch ist unstreitig klar: Das Volk Israel und die Kirche einerseits verbindet mit der übrigen Menschheit andererseits naht- und bruchlos, daß immer und überall der Wille Gottes geschehen und also Gerechtigkeit herrschen soll. Die Notwendigkeit, Gerechtigkeit zu erzwingen, entsteht nur dort, wo der sündige Mensch sich Gottes Willen widersetzt. Weder im Paradies noch im Himmel braucht es darum Instrumente oder Institutionen der Rechtserzwingung, es bedarf

ihrer in der Tat nur in jener „Zwischenphase, die mit dem Sündenfall beginnt und der endgültigen Erlösung zu Ende geht“ (175).

Infolgedessen kann und wird tatsächlich auch der Staat in dem Maß „absterben“, wenn es denn unabdingbar zum Staat gehören sollte, über Gewaltmittel zu verfügen, um den Frieden zu sichern und Gerechtigkeit durchsetzen zu können⁶. Wer Staat und Herrschaft einerseits sowie Recht und Rechtserzwingung andererseits als wesentlich zusammengehörig denkt, kann Staat und Herrschaft theologisch weder in der Schöpfungsordnung verankern, noch mit der Hoffnung auf das vollendete Gottesreich vereinbaren. Unter dieser Voraussetzung kann beides nur in der sündigen Welt bestehen und muß darum mit ihr vergehen. Wer umgekehrt Staat und Herrschaft eine sowohl protologische wie eschatologische Bedeutung zuschreiben will, muß die Möglichkeit sehen, beides als uneingeschränkt vereinbar mit der menschlichen Freiheit zu denken.

Das Hirtenwort entscheidet sich nicht zwischen diesen Varianten, ja es thematisiert nicht einmal den Konflikt zwischen ihnen. Es geht jedoch in keinem seiner beiden Teile davon aus, „gute Menschen“ könnten, wollten oder würden „ohne Rechtsordnung in Frieden“ leben, wie es Beestermöller zumindest für den ersten Teil unterstellt (175). Das wäre widersinnig angesichts unmißverständlichen Aussagen wie dieser: „Wer den Frieden will, muß Gerechtigkeit wollen“ (Nr. 32). Nur Anhänger einer spiritualistisch-romantischen Liebesmystik können auf den Gedanken verfallen, das Reich Gottes oder die Kirche stellten rechtsfreie Räume dar, und noch steht der Nachweis aus, irgendein deutscher Bischof hätte sich auf diesen Irrweg begeben. Das Hirtenwort jedenfalls taugt nicht dazu, ihn zu führen. Wohl aber bezeugt es den Glauben daran, daß es weder im vollendeten Gottesreich noch in der Kirche, soweit sie das Gottesreich sakramental vergegenwärtigt und verkörpert, Zwang und Gewalt nötig sind, um Recht durchzusetzen und Gerechtigkeit zu verwirklichen, weil der Mensch aus freien Stücken den Willen Gottes tut.

Von daher bestimmt sich die Rolle der Gewalt und ihre Grenze in ihrer Beziehung auf die Wirksamkeit der Sünde: Die Gnade stärkt den Willen, das Gute; die Gewalt beugt oder bricht den Willen, das Böse zu tun. Beides ist – in dieser „Weltzeit“ – für den Menschen notwendig. Beides dient – auf je eigene Weise – dem Reich Gottes, indem es dazu dient, Gottes Willen zu verwirklichen. Doch wirkt die Gnade, indem sie den Menschen in seinem Inneren, indem sie sein „Herz“ verwandelt und die sündhafte Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Willen her aufhebt, während Gewalt eine innere Umkehr weder erfordert noch hervorzurufen vermag. Es ist diese unaufhebbare Grenze der Gewalt, aufgrund derer ihre Anwendung den Kreislauf der Gewalt zwar unterbrechen, nicht aber die Logik der Gewalt überwinden kann. Die Gewalt zu überwinden, gelingt nur durch den Geist der Gewaltfreiheit als Wirkung der Gnade.

So verwirklicht sich die Gottesherrschaft in dieser schon erlösten Welt, in der

trotzdem noch immer gesündigt wird, durch das Zusammenwirken von Gewalt und Gewaltverzicht, wenn und sofern beides dem Geist der Gewaltfreiheit entspringt. Daraus schließen die Bischöfe:

„Christen müssen die allen Menschen gemeinsamen Mechanismen und Institutionen der Gewalteinämmung akzeptieren. Schon die Vorschaltung der Urgeschichte vor die Geschichte Israels und der Kirche stellt das klar. Und zum Dienst für den Frieden aller gehört es, sich auch im Rahmen einer gewaltbewehrten Friedensordnung für jenes Mehr an Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung einzusetzen, das zu erfahren ihnen geschenkt wurde, und zwar wo und wann immer dies möglich ist“ (Nr. 55).

Das steht, wohlgemerkt, im ersten, nicht im zweiten Teil des Hirtenwortes. Es steht dort nicht – und wird auch andernorts nicht gesagt –, der Grund dafür, die Mittel der Gewalteinämmung zu akzeptieren, bestünde in der Einsicht, daß die Sünde die menschliche Fähigkeit zum Guten zerstört, vielmehr genügt dafür die Einsicht, daß alle Menschen in einer sündigen Welt leben (vgl. ebd.), die als solche nicht der Schöpfungsabsicht Gottes entspricht (vgl. Nr. 21). Das Übel der Gewalt, der unrechtmäßigen wie der rechtmäßigen, wird erst in der vollendeten Schöpfung völlig verschwunden sein und schwindet in der jetzigen, schon erlösten, aber noch der Vollendung harrenden Welt in dem Maß, in dem der Mensch dank der Gnade Gottes in Freiheit das Gute will und tut.

Schluß

Nach dieser ausführlichen Analyse kann das Fazit knapp ausfallen und läßt sich in einem entschiedenen Urteil zusammenfassen: Gerechter Friede signalisiert keinen Paradigmenwechsel, immerhin aber eine bedeutsame Akzentverschiebung in der katholischen Friedenslehre. Kein lehramtlicher Text hat bislang entschlossener und nachdrücklicher die Gewaltproblematik mit der Botschaft des Evangeliums verknüpft und ihren Zusammenhang in politische Aufgabenstellungen zu übersetzen versucht. Indem es den Geist der Gewaltfreiheit als unabdingbare Grundbedingung christlichen Handelns herausarbeitet, die selbst noch bei der Anwendung von Gewalt respektiert werden muß, überbrückt das Hirtenwort den Gegensatz von christlich motivierter Realpolitik und strengem Pazifismus. Auf diese Weise eröffnet oder vergrößert es wenigstens die Chance, einen uralten, längst unfruchtbaren Streit innerhalb der Christenheit zu beenden. Es läßt keinen stichhaltigen Grund dafür erkennen, einen neuen innerhalb der katholischen Kirche zu beginnen. Reichlich Stoff für weitere Diskussionen und angestregtes Nachdenken über seinen Inhalt bietet Gerechter Friede allemal – auch ohne widersprüchliche Paradigmen.

ANMERKUNGEN

¹ G. Beestermöller, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede“, in dieser Zs. 219 (2001) 173-185; weitere Seitenangaben in Klammern im Text.

² U. Luck, Das Evangelium des Matthäus (Zürich 1993) 291.

³ L. Baeck, Das Wesen des Judentums (Wiesbaden ⁵1991) 231 ff.

⁴ Ebd. 236.

⁵ Es genüge als Begründung der Hinweis auf H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (Gütersloh ⁶1994), in dem sich weder ein Kapitel über den Staat, noch überhaupt das Stichwort „Staat“ findet. Und vom Königtum heißt es, das alte Israel kenne es „höchstens als eine Versuchung“ (280).

⁶ Es ist ganz aufschlußreich, in diesem Kontext einen Seitenblick auf Thomas von Aquin zu werfen. In „De regimine principum“, einem der zahlreichen Fürstenspiegel, führt Thomas die Notwendigkeit einer Regierung bzw. Lenkung (gubernatio) auf die natürliche Bestimmung des Menschen zurück, in Gemeinschaft zu leben (vgl. Th. von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart 1971, 5-7). Er spricht jedoch zunächst immer nur von einer „Gesellschaft der Freien“, die von ihrem Führer „auf das Gemeinwohl der Gesellschaft hingelenkt wird“ (8). Das dominante Gegenbild zum guten Herrscher ist deshalb das des „Tyrannen“. Es sind zwei Gründe, die Thomas von Gewalt und Zwang sprechen lassen – und zwar nur kurz und erst im 15. Kapitel: Neben der Bedrohung des Gemeinwesens durch äußere Feinde gibt es einen inneren Grund, nämlich „daß sich der Wille der Menschen verkehrt, so daß sie entweder zu träge sind, den Forderungen des Staates gerecht zu werden, oder noch darüber hinaus dem Frieden der Gesellschaft schädlich sind, indem sie die Gebote der Gerechtigkeit übertreten und dadurch den Frieden der anderen zu stören“ (59). Die Schlußfolgerung lautet doch wohl: Wenn und wo sich der Wille des Menschen nicht (mehr) verkehrt, bedarf es zwar einer „gubernatio“, aber keiner Zwangsmittel. In diesem Sinn verträgt sich die Idee des Staates durchaus mit der Wirklichkeit vollendeter Erlösung.