

Die Sorge für den Frieden als Element der kirchlichen Sendung und die Rolle der Menschenrechte

Konrad Hilpert, München

I. Vom Gelegenheits- zum Megathema

Friede und Menschenrechte gehören unzweifelhaft zu den Themen, die im kirchlichen Sprechen der letzten fünfzig Jahre wie auch in der theologischen Reflexion einen zentralen Platz einnehmen, quantitativ wie qualitativ. Den Auftakt hierzu machte die Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII. vom 11. April 1963. Mit diesem Dokument widmete ein Papst zum ersten Mal ein ganzes Lehrschreiben dem Zusammenhang von Frieden und Menschenrechten und fügte damit dem Kanon der kirchlichen Lehrverkündigung seit Leo XIII. ein neues Thema hinzu¹. Zugleich hinterließ er mit dieser seiner letzten Enzyklika, die er, von tödlicher Krankheit schon sichtbar gezeichnet, vor laufenden Kameras unterschrieben hatte, dem schon im Gang befindlichen II. Vatikanischen Konzil eine Vorlage, die in den Planungen so nicht vorgesehen war, die aber hinfort massive Beachtung verlangte und eine eigene Dynamik anstieß, die in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* durch zwei umfangreichere Abschnitte (Art. 73–76 und Art. 77–90) Ausdruck fand und sich auch anderswo in diesem (Art. 28, 34, 70, 80, 82) und in anderen Dokumenten dieses Konzils, etwa der Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (Vorwort) oder der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (Art. 1), niederschlug. Zahlreiche weitere Dokumente², Ergebnis-

¹ Für einen Überblick s. u. a. Arthur-Fridolin UTZ, *Einführung*, in: DERS., *Die Friedensencyklika Papst Johannes XXIII. Pacem in terris*, Freiburg i. Br. 1963, 13–78. Zitation und Nummerierung folgen der deutschen Ausgabe in: BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur Katholischen Soziallehre*, Bornheim/Kevelaer 1992.

² Zu nennen sind hier u. a. die Enzyklika *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991), *Caritas in veritate* (2009).

papiere³ und Botschaften⁴ auf unterschiedlichen Ebenen kirchlicher Verkündigung griffen in den folgenden Jahrzehnten die Themen Frieden, Menschenrechte und ihren Zusammenhang auf oder lenkten den Blick auf bestimmte Facetten dieses Themenkreises.

Natürlich war Friede in der kirchlichen Verkündigung kein neues Thema, sowenig wie – freilich in ganz anderer Weise – das Thema Menschenrechte. Aber wenn vom Frieden gesprochen wurde, geschah das bis zu *Pacem in terris* entweder grundsätzlich-abstrakt bzw. anlassbezogen im Blick auf konkrete Unrechtserfahrungen eines Volkes und Leiderfahrungen vieler Menschen. Die Apostolischen Mahnungen Benedikts XV. während des 1. Weltkriegs (gerichtet an die kriegführenden Völker und ihre Oberhäupter) sind dafür ein signifikantes Beispiel, ebenso wie einige Radioansprachen Pius' XII. in den letzten Jahren des 2. Weltkriegs und seine Überlegungen zur Rechtfertigbarkeit eines ABC-Kriegs in den frühen 1950er Jahren.

Seit *Pacem in terris* ist das Thema Friede anders eingefärbt und positioniert:

Erstens wird der Friede nämlich auch als ein ethischer Auftrag für Politik und Recht erkannt, nicht nur als Geschenk und Verheißung. Umgekehrt bedeutet das, dass Unfriede und Krieg nicht einfach als schicksalhaftes Verhängnis und Folge des dem Menschen inhärenten Hangs zur Gewalttätigkeit hingenommen werden dürfen. Vielmehr müssen sie als etwas begriffen werden, das durch Strukturen des Rechts und des Konfliktausgleichs überwunden, verhindert oder wenigstens vermindert werden kann. Und zu diesen Strukturen gehören – so die gemeinsame Überzeugung aller kirchlichen Dokumente zum Frieden seit *Pacem in terris* – an vorderster Stelle die Anerkennung und Respektierung der Menschenrechte sowie internationale Organisationen für das universale Gemeinwohl.

Zweitens: Was für die Bewahrung bzw. Wiedergewinnung des Friedens nötig ist, erschließt sich nicht partikulär dem Glaubenden, sondern ist im Prinzip für alle Menschen anerkennungsfähig. Deshalb richten sich *Pacem in terris* und alle weiteren Lehrschreiben zu diesem Themenkreis nicht nur an die Bischöfe, Kleriker und Katholiken, son-

³ Zu nennen ist etwa das Arbeitspapier *Die Kirche und die Menschenrechte* der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* (1974).

⁴ Verwiesen sei exemplarisch auf die jährlichen Botschaften zum Weltfriedenstag (seit 1968).

dern ausdrücklich auch „an alle Menschen guten Willens“⁵. Diese Ausdrucksweise könnte der Usurpation der Definitionshoheit verdächtigt werden, will aber tatsächlich, wie immer wieder explizit erläutert wird, als eine programmatische Selbstverpflichtung der Kirche genommen werden, ihre Sicht im Wissen um die Gemeinsamkeit aller Gutwilligen in den Grundfragen (GS 10) allen darzulegen (vgl. GS 2), alle anzuhören und mit allen ohne weltanschauliche Einschränkung an der Erhaltung des Friedens zusammenarbeiten zu wollen. Dies reicht so weit, dass die sittliche Praxis der Glaubenden insgesamt (also die Friedensarbeit eingeschlossen) als Hermeneutik des Glaubens und als Möglichkeitsbedingung der Glaubwürdigkeit von Gottesrede und Evangelium ins Spiel gebracht werden kann (vgl. PT 35 f. 146. 152 f. 163 f.).

Drittens nehmen die Friedensdokumente seit *Pacem in terris* Bezug auf die aktuelle politisch-soziale Realität. Diese ist nicht bloß Gegenstand der Applikation prinzipieller Erkenntnisse, sondern ist in ihren psychologischen, sozialen, kulturellen, sittlichen und auch religiösen Entwicklungen und Veränderungen selbst eine Quelle theologischer Erkenntnis. Ihre Eigenständigkeit und Relevanz wird durch den biblischen Topos „Zeichen der Zeit“ zum Ausdruck gebracht (s. dazu GS 4–10). So wie diese „im Licht des Evangeliums zu deuten“ sind (GS 4), ist davon auszugehen, dass sich aus den erforschten veränderten Realitäten spezifische Aufgaben und Herausforderungen ergeben, die sich nicht durch Rückgriff auf grundsätzliche und allgemeingültige Gesichtspunkte als schon beantwortet herausstellen (vgl. GS 8 f.).

Einsatz und Wirken für den Frieden erschließen sich *viertens* als Element der Sendung der als Sakrament, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), begriffenen Kirche. Sie sieht es konsequenterweise als ihren Auftrag an, schon in ihrem Dasein und in ihren Vollzügen die Unterschiede, die faktisch unter Menschen ethnisch, sozial, mental usw. existieren, und die Barrieren, die zwischen ihnen errichtet werden, zu überwinden. Auch wenn die religiöse Sendung letztlich nicht auf den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich ausgerichtet ist, sollen aus ihr „Auftrag, Licht und Kraft“ flie-

⁵ Zur Herkunft dieser Redewendung aus Lk 2,14 vgl. Franz-Xaver BISCHOF, *Menschenrechte als Garanten des Weltfriedens*, in: Jochen SAUTERMEISTER (Hg.), *Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 297–310, hier: 303.

ßen, „um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufgabe und Festigung [...] behilflich zu sein“ (GS 42). Das schließt Initiativen von „Werken, zum Dienst an allen, besonders an den Armen“ ebenso ein (GS 42) wie die Anerkennung all dessen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozess einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich“ (GS 42).

Fünftens wird beim Thema Menschenrechte – in *Pacem in terris* und in den Konzilstexten zunächst de facto und stillschweigend, in späteren Dokumenten⁶ auch explizit – eine Korrektur gegenüber der Tradition vollzogen. Während diese der Grundidee gegenüber ein Jahrhundert lang ablehnend eingestellt blieb und gegen einzelne Menschenrechte wie Religions- und Pressefreiheit mit Nachdruck polemisierte⁷ und es weitere hundert Jahre dauerte, um die Menschenrechte als Grundlagen von Verfassungen versöhnlich und abwägend hinzunehmen und ihnen eine wenigstens praktische Berechtigung zuzugestehen⁸, bekennt sich die Kirche seit *Pacem in terris* ganz ausdrücklich, uneingeschränkt und geradezu emphatisch zu den Menschenrechten als Voraussetzung und Garantie des Friedens. Ihre Wertschätzung, Achtung und Verwirklichung erscheint darüber hinaus als zentrales Anliegen des eigenen Wirkens der Kirche.

II. Nachholende Entwicklung oder eigenständige Beiträge?

Die ausgiebigen und positiven Stellungnahmen zu den Menschenrechten zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wären schon Grund genug, das Engagement für den Frieden wegen der Deutlichkeit der Selbstkorrektur und der Folgen für das Selbstverhältnis der Kirche zur Moderne als einen Vorgang von kirchen- und theologiegeschichtlicher Bedeutung zu würdigen. Aber tatsächlich handelt es sich dabei um wesentlich mehr als um eine fortschreitende Aufgabe von Vorbehalten und eine dazu komplementäre Aneignung schon vorhandener politischer bzw. sozialphilosophischer Standards. Viel-

⁶ ARBEITSPAPIER DER PÄPSTLICHEN KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. *Die Kirche und die Menschenrechte* (1974), deutsch: München/Mainz 1976, Nr. 18.

⁷ Vgl. dazu KONRAD HILPERT, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991, 138–141 und 148–156.

⁸ Vgl. dazu ebd., 141–146.

mehr wird mit *Pacem in terris* auch der Versuch unternommen, für die in den bekannten Texten katalogartig zusammengestellten, aber heterogenen überpositiven Rechten eine gemeinsame anthropologische Grundlage, eine plausible systematische Gruppierung und eine innere Strukturierung zu erschließen.

Entsprechend ist die Originalität der kirchlichen Menschenrechts-Dokumente nicht in einem Mehr bzw. Weniger im Vergleich zu den bekannten Menschen- und Bürgerrechten zu vermuten. Diese werden vielmehr genannt und in ihrem Umfang erläutert (Recht auf Leben und Lebensunterhalt, Recht auf Meinungs- und Informationsfreiheit, Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, Recht auf freie Wahl des Lebensstands, Recht auf Arbeit, gerechten Lohn und Eigentum, Recht auf Gemeinschaftsbildung, Recht auf Aus- und Einwanderung, das Recht, am öffentlichen Leben aktiv zu partizipieren). Auf die historischen Kataloge von 1776 und 1789 oder andere wird dabei nicht Bezug genommen. Lediglich die Allgemeine Menschenrechtserklärung⁹ von 1948 wird genannt und gewürdigt, aber nicht als inhaltliche Quelle der entfalteten Rechte, sondern „als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt“ (PT 144).

Ein Mehr im Sinne der interessierten Aufmerksamkeit und detaillierter Ausführlichkeit ist am ehesten da zu erwarten, wo es um die Glaubens- und Religionsfreiheit geht. Deren Achtung ist ja nicht nur die wichtigste Bedingung, unter der Glaube in der freiheitlichen Gesellschaft von Einzelnen gelebt, von Generation zu Generation weitergegeben und institutionell organisiert werden kann, sondern auch von grundsätzlicher Bedeutung für das Selbstverständnis der Politik und die Legitimation bzw. Selbstbegrenzung staatlicher Macht. In den kirchlichen Texten, die die Menschenrechte thematisieren, spielt denn dieses Recht und seine Respektierung gerade auch dort, wo die Rechte der Gläubigen nicht durch staatskirchenrechtliche Verträge geschützt sind, bis in die jüngste Zeit eine große Rolle.¹⁰

Dass das II. Vatikanum zu diesem Recht auf Religionsfreiheit ein

⁹ *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Präambel* (Text in deutscher Übersetzung in: BRUNO SIMMA – ULRICH FASTENRATH [Hg.], *Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz*, München 1998, 5–10).

¹⁰ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis*, Art. 17; DERS., *Botschaft zum Weltfriedenstag 1988*; BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* (2009), Art. 29 und 55–57; DERS., *Botschaft zum Weltfriedenstag 2011*.

eigenes Dokument (*DiH*) verfasst und nach aufwändigen und kontroversen Debatten schließlich auch verabschiedet hat¹¹, ist sicherlich zum einen dem Umstand geschuldet, dass die Anerkennung gerade dieses Menschenrechts für die katholische Kirche den schmerzlichen Abschied von einer jahrhundertlang mit Nachdruck vertretenen und praktisch geübten Position bedeutete. Zum anderen war ein so markantes und thematisch konzentriertes Dokument notwendig, um das Bekenntnis zur Religionsfreiheit nicht als Preisgabe jedes Wahrheitsarguments missverstehen zu lassen, sondern als Konsequenz aus dem Respekt vor der Person, die in Freiheit nach der Wahrheit suchen können muss, zu plausibilisieren und theologisch zu unterstützen. Das Recht auf Religionsfreiheit ist also nicht Ausfluss der Überlegenheit der Wahrheit gegenüber dem Irrtum (die kann zwangsläufig immer nur auf einer von mehreren Seiten liegen), sondern genauso wie alle anderen Menschenrechte auch eine Entfaltung des Prinzips, „dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist“ (*PT* 9). Was das bedeutet, wird an einer der Schlüsselstellen mit klassischen Topoi so erläutert: „Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich heraus Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen“ (*PT* 9).

Zwar stellt auch die Allgemeine Menschenrechtserklärung der UN von 1948 in ihrer Präambel „die Würde und de[n] Wert der menschlichen Person“¹² als den entscheidenden Bezugs- und Ursprungspunkt der „gleichen und unveräußerlichen Rechte“ aller Menschen vor Augen, aber sie führt für deren Begründung „nur“ die Evidenz der historisch in „Akten der Barbarei“, der Verletzung „des Gewissens der Menschheit“ und der „Tyrannei“ gemachten kollektiven Unrechtserfahrung¹³ an. Dieser Selbstbeschränkung aus Gründen des Respekts vor der Glaubens- und Religionsfreiheit der in den Vereinten Nationen lebenden Angehörigen der unterschiedlichen Religionen brauchen sich glaubensbasierte Darlegungen zur Würde der menschlichen Person nicht zu unterwerfen und können die Würde in Übereinstim-

¹¹ Zur Geschichte dieses Textes u. a. Pietro PAVAN, *Einleitung*, in: LThK.E II, 704–711; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis Humanae*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2005, 125–218, hier: 152–165.

¹² Allgemeine Erklärung (s. Anm. 9), Präambel.

¹³ Ebd.

mung mit der eigenen Glaubenserkenntnis und Reflexionsgeschichte in der Gottebenbildlichkeit begründen und mithilfe weiterer Theologumena deuten.

Diese Gründung der Menschenrechte auf die Personenwürde verbindet sich in den kirchlichen Menschenrechts-Texten eng mit weiteren Besonderheiten, die sie von den Menschenrechtsdiskursen, die außerhalb von ihnen geführt werden, unterscheiden:

Eine erste besteht in der Gleichstellung von Freiheitsrechten, sozial-wirtschaftlich-kulturellen Rechten und politischen Partizipationsrechten am öffentlichen Leben. Dies wird zwar nicht eigens reflektiert, doch werden die im außerkirchlichen Menschenrechtsdiskurs schon längst unterschiedenen drei Klassen von Menschenrechten, die den drei Arten der Konstellation zwischen Bürger und Staat in der klassischen Grundrechtstheorie¹⁴ entsprechen, von Anfang an integriert entfaltet, also beispielsweise das Recht auf Leben nicht nur unter der Perspektive der Unversehrtheit des Leibes, sondern unmittelbar und gleichrangig als Anspruch „auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung“, näherhin erläutert als „Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, ärztliche Behandlung und die notwendigen Dienste, um die sich der Staat gegenüber den einzelnen kümmern muss“ (PT 11). Und das Recht auf Wahrung des guten Rufs und der freien Meinungsäußerung wird unmittelbar mit dem Anspruch kombiniert, „der Wahrheit entsprechend über die öffentlichen Ereignisse in Kenntnis gesetzt [zu werden]“ (PT 12). Der Staat, der diese und die anderen dargestellten Menschenrechte schützen und durch entsprechende Maßnahmen garantieren muss, ist einer, der seinen Bürgern ermöglicht, „am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen und zum Gemeinwohl beizutragen“ (PT 26). Dieses massive Bemühen, die auch historisch in unterschiedlichen Erfahrungskontexten als notwendig wahrgenommenen und dann auch als Forderung an die Rechtsordnung festgehaltenen Rechte als ein zusammengehöriges Ganzes vorzustellen, hat seinen logischen Einheitspunkt in der Person, welche von vornherein nicht als der Einzelmensch für sich verstanden wird, sondern als freies Vernunftwesen, zu dem konstitutiv Sozialität gehört und das in seinen unterschiedlichsten Vollzügen auf Beziehungen verschiedener Art (Fürsorge, Kooperation, Konkurrenz, Beistand u. a. m.) angewiesen ist.

¹⁴ Vgl. Georg JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Bad Honeburg⁷1960, 418 ff.; Robert ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt/M. 1986, 229 ff.

So wie hier offensichtlich einer individualethischen Engführung der Menschenrechte auf das Individuum entgegengesteuert werden soll, wie sie in der politischen Realität immer wieder beobachtet werden kann und im historischen Umfeld des sog. Kalten Kriegs Gegenstand einer heftigen ideologischen Auseinandersetzung war, deren Spätwirkungen bis in die Gegenwart reichen, möchte die betonte und ausführliche Thematisierung der Pflichten, für die es in den völkerrechtlichen Dokumenten keine Parallele gibt¹⁵, verhindern, dass Menschenrechte in der breiten Öffentlichkeit wie auch von den Einzelnen, die sich auf sie berufen, lediglich in ihrem individuellen und momentanen „Bonuspotenzial“ wahrgenommen werden und das Bewusstsein verdunstet, dass jedes Gemeinwesen auch auf Bindungsenergien angewiesen ist. Der Einzelne, der für sich Menschenrechte einfordert, hat auch die moralische Verpflichtung, sich für die gleichen Rechte anderer stark zu machen, und ferner, sich daran zu beteiligen, dass das Gemeinwesen mit seinen Organen und Instrumenten instandgesetzt wird, dass auch die anderen das in ihrer Lebenslage Menschengerechte in Anspruch nehmen können.¹⁶ Sie sollen also von ihren Rechten nicht ausschließlich zum eigenen Vorteil und unter Ausschöpfung der äußersten Möglichkeiten Gebrauch machen, sondern sich auch darum kümmern, dass das Ganze funktionieren kann – durch eigenes Engagement, durch Teilnahme am öffentlichen Leben, durch Erwerb von Wissen und Kompetenzen, durch Kooperation mit anderen usw. (vgl. etwa *PT* 146–157).

Vielleicht weniger in die Augen springend, aber doch in dem Maße steigend, wie die globale Entwicklung der Menschheit, der Völker, der

¹⁵ Die Pflicht-Dimension wird beispielsweise in der Allgemeinen Menschenrechtsdeklaration durchaus genannt, aber nur summarisch und unspezifisch in Artikel 29. Das liegt u. a. daran, dass „Grundpflichten“ sich kaum überzeugend in Gestalt und Geltungsmodus von Recht fassen lassen. Der kategoriale Unterschied ist mit Kants Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten im Kern erfasst.

¹⁶ In der zweiten Hälfte der 1990er Jahre hat es in Deutschland, angestoßen durch das „Projekt Weltethos“, große Anstrengungen gegeben, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 50 Jahre später, also 1998, durch eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten zu ergänzen. Zu diesem Versuch und den Argumente, die dafür und dagegen sprechen, vgl. u. a. Thomas HOPPE, *Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*, in: Herder Korrespondenz 52 (1998) 293–298; Konrad HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 2001, 48–52.

Umwelt und der Zusammenarbeit innerhalb der Menschheitsfamilie¹⁷ in den Fokus kirchlicher Äußerungen zu den Menschenrechten genommen wird und damit konsequenterweise auch Spannungen und Konflikte, Armut und Hunger, Ungleichheit und Exklusion, Verwerfungen unregulierter Märkte, Kriminalität und Terror, Fanatismus und Unversöhnlichkeit Beachtung finden, wird auch die besondere Aufmerksamkeit für die Notleidenden, Schwachen und Verletzten zu einem Kern- und Unterscheidungsmerkmal der kirchlichen Thematisierung und des Eintretens für die Menschenrechte. Erfolgte die Wahrnehmung und Analyse der sozialen und politischen Realität in *Pacem in terris* und weniger stark in den Dokumenten des II. Vatikanums von der Vorstellung bzw. Behauptung einer „von Gott gesetzte[n] Ordnung“ (PT 1) her, die es einerseits zu entdecken und durch geeignete Werkzeuge nutzbar zu machen gilt (PT 2), aber auch andererseits im Gewissen zu hören (PT 5) und dem Handeln grundzulegen ist (PT 8f. 37f. 46. 83–85), so gehen viele jüngere Texte von der Wahrnehmung von Verletzungen aus, die vielen Einzelnen oder Gruppen von Menschen oder auch großen Teilen der Bevölkerung zugemutet werden. Darin kann eine der wenigen Früchte der Auseinandersetzungen mit den Theologien der Befreiung gesehen werden, die „die Option für die Armen“ nicht nur zum Schlüsselprinzip einer pastoralen Praxis, sondern auch zu einem heuristischen Erkenntnisprinzip der Theologie machen wollten.¹⁸

In der veränderten Architektur des Zusammenlebens der Menschen untereinander, der Beziehungen zwischen den Einzelnen und dem Staat, den Beziehungen zwischen den Staaten untereinander und den Beziehungen zwischen einzelnen Staaten und der Völkergemeinschaft – so die Strukturierung des Problemfelds der Friedensethik in *Pacem in terris* – gewinnt schließlich noch ein weiteres Thema wachsendes Gewicht, nämlich die freien sozialen Zusammenschlüsse im Zwischenraum zwischen den Bürgern bzw. den Familien und dem Staat, also die Verbände, Vereinigungen, Gewerkschaften, politischen

¹⁷ So die groben Themen der Sozialenzyklika BENEDIKTUS XVI., *Caritas in veritate*, vom 29. 6. 2009.

¹⁸ Dazu u. a. Norbert METTE – Hedwig MÜLLER, Art. *Theologien der Befreiung*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Neuausgabe 2005, Bd. 4, 294–305; Heinrich BEDFORD-STROHM, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993; Hartmut KÖSS, „Kirche der Armen“? *Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*, Münster 2003.

Parteien, Selbsthilfefzusammenschlüsse, Trägerschaften usw. Sie leben vom ehrenamtlichen Engagement ihrer Mitglieder und stellen außerhalb des staatlichen und des wirtschaftlichen Bereichs eine gesellschaftliche Ressource dar, aus der Solidarität, Anteilnahme, Vertrauen und Hilfsbereitschaft gestiftet und bestehende Abgrenzungen überwunden werden.¹⁹ Verbunden mit dem klassischen Menschenrecht auf Versammlungs- und Vereinsfreiheit (PT 23) wird damit zum einen ein altes Anliegen der katholischen Sozialverkündigung aufgegriffen: der Hinweis auf den Wert und Notwendigkeit der sog. intermediären Vergesellschaftungen (PT 24 mit Referenz, PT 163). Zum anderen wird damit schon lange, bevor der Begriff der „Zivilgesellschaft“ wiederentdeckt und für die Transformation der ehemals kommunistisch bevormundeten Gesellschaft fruchtbar gemacht wird, für eine Gesellschaft plädiert, die Aktivitäten, Selbstorganisation und Initiation ohne staatliche Gängelung und Kontrolle zulässt und fördert. Hier berührt sich dieses Thema mit dem der Demokratie, weil nur eine demokratische Staatsorganisation mit aktiver und vielfältiger (auch kirchliche Vollzüge einschließender) Vergesellschaftung vereinbar ist (vgl. PT 74, GS 75). In Gestalt der Nichtregierungsorganisationen hat dieses Prinzip der freiwilligen Vergesellschaftung die nationalen Grenzen überschritten. NGOs spielen heute in der internationalen Friedens- und Entwicklungsarbeit eine bedeutende Rolle als sachkundige und basisnahe und die Bühne der Weltöffentlichkeit jederzeit erreichen könnende Akteure.

III. Systematische Kontexte

Erst kurz vor dem Tod fertig gestellt und trotz des schon in vollem Gang befindlichen Konzils verlautbart, ist *Pacem in terris* so etwas wie das ekklesial-sozialethische Testament von Johannes XXIII. Es muss also sowohl persönliche wie auch zeitgeschichtliche und theologische Kontexte gegeben haben, die den Papst dazu bewogen haben, dieses Anliegen als dringlich zu behandeln und es nicht einfach dem weiteren Gang der Ereignisse anheim zu stellen.

Über den persönlich-biografischen Kontext ist immerhin so viel

¹⁹ Das Thema taucht in ausdrücklicher Verknüpfung mit den theologischen Formeln „Unentgeltlichkeit“ und „Brüderlichkeit“ auf in den Enzykliken *Centesimus annus* (1991), 35, und *Caritas in veritate* (2009), 34–42.

bekannt, dass Angelo Roncalli beide Weltkriege aus nächster Nähe, wenn auch in ganz unterschiedlichen Funktionen miterlebt hatte, und dass er aus diesem Erfahrungshintergrund heraus als Papst auch der vatikanischen Politik gegenüber den kirchenfeindlichen Regimen des Ostblocks durch Symbole und Kontakte eine neue Ausrichtung vorgezeichnet hat²⁰.

Die unmittelbare zeitgeschichtliche Veranlassung, das Anliegen des Friedens zu priorisieren, boten die politischen Spannungen zwischen den beiden Supermächten in den beiden der Erarbeitung der Enzyklika vorausgegangen Jahren, die mit dem Bau der Berliner Mauer und der Kuba-Krise zu einer Lage eskalierten, die nach Einschätzung damaliger wie heutiger Experten jederzeit zu einem neuerlichen, weite Teile der Welt in Mitleidenschaft ziehenden Schlagabtausch mit un-absehbaren Folgen hätte führen können. Nachweislich hat die Idee einer eigenen Friedensenzyklika und der Entschluss des Papstes, einen entsprechenden Text vorzubereiten und ihn trotz entgegenstehender Bedenken durchzusetzen, genau hier, in der Konfrontation mit dieser explosiven Lage und in den von vielen Seiten erwarteten Versuchen, sie durch intervenierende Appelle und Missionen zu moderieren, ihren Ursprung.²¹ Dabei konnte man gut an die Überlegungen und Aktivitäten auf internationaler Ebene anknüpfen, die nach dem 2. Weltkrieg angestellt und weiterverfolgt worden waren, und sie mit intensiven Bemühungen verbinden, den ausgehandelten Ergebnissen auf gesundheitlichem, sozialem, erzieherischem, kulturellem und wirtschaftlichem Gebiet durch das Instrument des internationalen Vertragsrechts auch ein Minimum an Verbindlichkeit und rechtlicher Durchsetzungskraft zu verleihen.

Von diesen persönlichen und zeitgeschichtlichen Entstehungsgründen abgesehen, befindet sich *Pacem in terris* aber auch in offenkundiger Übereinstimmung zu vielen konziliaren (und nachkonziliaren) Dokumenten, was Methode, Ziele und Grundhaltung der sich selbst reflektierenden Kirche betrifft. Dies ist hier mit „systematischen“ Kontexten gemeint.

Am hervorstechendsten ist hierbei sicher die Benutzung der aus dem Neuen Testament entlehnten Wendung (vgl. Mt 16,1–4 und Lk 12,56–58) „Zeichen der Zeit“, die für eine zu der prägend gewordenen

²⁰ Näheres mit Literaturbelegen bei BISCHOF, Menschenrechte als Garanten (Anm. 5), 298 f.

²¹ Vgl. ebd., 299–302.

theologischen Erkenntnislehre zusätzliche oder zu wenig beachtete Quelle theologischer Erkenntnis steht.²² Damit werden in den Schlussabschnitten von *Pacem in terris* gesellschaftliche und rechtspolitische Entwicklungen historischen Ausmaßes qualifiziert wie die Integration der Arbeiterklasse (PT 40), die Teilhabe der Frau am öffentlichen Leben (PT 41), die Dekolonisierung (PT 42 f.), die Zunahme des Freiheitsbewusstseins (PT 44), die Aufnahme der Menschenrechte in viele Verfassungen (PT 75), Rechtsstaatlichkeit (PT 76–78), die Delegitimierung des Kriegs als Instrument der Politik (PT 126 f.), die Kritik an der Höhe der Rüstungsausgaben (PT 128), die Gründung der UNO (PT 142) sowie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (PT 143). Es handelt sich um Entwicklungen, die außerhalb des kirchlichen Raumes in Gang gekommen sind, aber in die aufgezeigte Richtung weisen bzw. sie positiv unterstützen. Indem die Kirche sich öffentlich dazu bekennt, auf die Zeichen der Zeit zu achten²³, erklärt sie sich einerseits bereit, sich den konkreten Herausforderungen der gesellschaftlichen Entwicklung zu stellen; andererseits signalisiert sie, dass sie sich Fragen von außen vorgeben lässt und nicht die Fragen selbst stellt, auf die sie in ihrem „Glaubensschatz“ (*depositum fidei*) schon die fertigen Antworten hat. Hinter der Rede von den Zeichen der Zeit klingt also der Gedanke an, dass Gott sich nicht nur in der Schrift und in der Ordnung der Natur mitgeteilt hat, sondern auch fortwährend in den Ereignissen, Tendenzen und Bedürfnissen der Gegenwart spricht (vgl. GS 11).

Diese Bedeutungselemente werden in *Gaudium et spes* programmatisch gebündelt. Dort wird erklärt, dass die Kirche, um mit der „Welt“ solidarisch zu sein und ihren Dienst an den Menschen ausüben

²² Zur theologischen Einordnung des Topos „Zeichen der Zeit“ vgl. u. a. Hans-Joachim SANDER, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Gotthard FUCHS – Andreas LIENKAMP (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 85–102; Giuseppe RUGGIERI, *Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 61–70; Jochen OSTHEIMER, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008.

²³ Vgl. auch *Populorum progressio* Art. 13, *De iustitia in mundo* Art. 2, *Sollicitudo rei socialis* Nr. 7 sowie eine Vielzahl ortskirchlicher Dokumente aus nachkonziliarer Zeit (z. B. der *Österreichische Sozialhirtenbrief* von 1990, Nr. 75–80).

zu können, förmlich die Pflicht hat, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. [...] Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, ihre Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (Art. 4). Es geht also um die Relation zur Gegenwart.

Verborgener als beim Gebrauch der Wendung „Zeichen der Zeit“ ist eine Zielsetzung, die *Pacem in terris* und vielen Konzilsdokumenten gemeinsam ist: Sie besteht im Leitimpuls, in den vielfachen Differenzen, mit denen sich Glaubende faktisch konfrontiert sehen, die Gemeinsamkeiten zu suchen, statt sich wie herkömmlich zunächst abzugrenzen. Kirche findet sich ja in der realen Gegenwart immer in Verhältnissen zu anderen Größen vor, und sie muss sich zwangsläufig selber jeweils in ein Verhältnis zu ihnen setzen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinen Dokumenten eine Reihe solcher Beziehungen bedacht und ausgelotet, so zunächst zu den katholischen Ostkirchen (Dekret *Orientalium Ecclesiarum*), zu den getrennten christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (Dekret *Unitatis redintegratio*), zum Judentum als Ursprungsreligion (Erklärung *Nostra aetate*), zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*), zu den Atheisten (Konstitution *Gaudium et spes* 7.19–21) und Agnostikern (*Gaudium et spes* 7), zur „Welt“ (*Gaudium et spes*) und zu den verschiedenen Meinungen innerhalb der Kirche (*Gaudium et spes* 43, vor allem 92). Dabei ist das Ergebnis dieser denkbar unterschiedlichen Beziehungen von „Kirche und ...“²⁴, dass die Grunddifferenz nicht beseitigbar ist, aber der Auftrag zur Einheit, als deren „Zeichen“ und „Werkzeug“ (LG 1) sich die Kirche von ihrem Ursprung her weiß, und die Ermächtigung zur Nächstenliebe (AG 10), zur Wertschätzung der Vielheit, zur Identifikation mit dem Gemeinsamen und den wertvollen Elementen und zum Respekt vor den Überzeugungen und Praxen der betreffenden als andersartig Wahrgenommenen drängen. Ingeborg Gabriel hat diesen Grundimpuls zu einer inkludierenden Sicht zutreffend als „eine Hermeneutik der Anerkennung“ charakterisiert²⁵, die die paulinische Aufforderung von 1 Thess 5,21 „Prüft alles, das Gute behaltet“ operationalisiere. Ihre Basis ist die gleiche Würde des Menschen. Die Achtung des Wahren, Guten und Gerechten, das sich innerhalb und außerhalb der Kirche findet, soll nach erklärter Absicht

²⁴ So die Formulierung bei Hans ZIRKER, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, 95.

²⁵ Ingeborg GABRIEL, *Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von Gaudium et spes*, in diesem Band, 605–621, hier: 610 ff.

die Unterstützung und Förderung der Kirche erhalten, wenn auch mit der Einschränkung „soweit es von ihr abhängt und sich mit ihrer Sendung vereinbaren lässt“ (GS Art. 42).

Die prozessuale Umsetzung dieses Prüfens und anerkennenden Unterscheidens ist das, was schon bald nach *Pacem in terris* in der Konzilssemantik mit dem viel verwendeten (und vor allem in der praktischen Rezeption gelegentlich auch überstrapazierten) Begriff des Dialogs bezeichnet wurde. Dialog beinhaltet dabei auf jeden Fall, dass die Wahrnehmung und Beurteilung nicht nur einbahnig verlaufen darf, sondern grundsätzlich wechselseitig geschehen soll. Geradezu beschwörend klingt in dieser Hinsicht das Schlusswort der Pastoralkonstitution, wo vom Dialog die Rede ist, der „einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion geführt wird“ und der niemanden ausschließt, „weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen“ (GS 92). Die Begründung für die Verpflichtung zur Zusammenarbeit mit allen zum Aufbau einer friedlichen Welt, auch mit den Nichtchristen und den Anhängern fragwürdiger historischer Bewegungen (PT 158), wird in der gemeinsamen Berufung, Brüder zu sein, gesehen (GS 92). Über den Erfolg solcher Dialoge kann Kirche nicht verfügen, aber eine Chance, mehr zu erreichen als Selbstdarstellung und -behauptung, gibt es nur, wenn auf beiden Seiten Bereitschaft besteht, vom Anderen zu lernen. Diese Grundhaltung schließt auch die Bereitschaft ein, eigenes Versagen einzugestehen.

Ganz in diesem Sinn charakterisiert die Pastoralkonstitution im näheren Zusammenhang ihres Bekenntnisses zu den Menschenrechten (GS 41) das Beziehungsverhältnis von Kirche und Gesellschaft als gegenseitigen Dialog, als Weggefährtenschaft und als irdische Schicksalsgemeinschaft (GS 40). Das zielt zunächst darauf, jeden Anschein von Überordnungsanspruch zu vermeiden. Vielmehr wird die gesellschaftliche Aktivität von Christen und christlichen Gemeinschaften als „Dienst“ am Menschen und an der menschlichen Gesellschaft qualifiziert (GS 42). Außerdem wird nicht nur die Bereitschaft der Kirche zu Hilfen an die Gemeinschaft und an die Menschen, die sie bilden, erklärt, sondern auch ausdrücklich anerkannt, dass auch die Kirche von der Gesellschaft Bereicherung und Hilfe erfährt (GS 40). Ferner kann der Einsatz für eine Gesellschaft, die dem Wohl des Menschen dient, auch nicht mehr auf Ermahnung und Inpflichtnahme beschränkt werden. Vielmehr verpflichtet die Aufgabe, die Gesellschaft

menschlicher zu machen, auch die Kirche selbst in ihrem Wirken und Handeln. Eine prinzipielle Trennung zwischen profan-gesellschaftlicher Sozialmoral und innerkirchlichem Solidarethos verliert ihre Berechtigung. Gerechtigkeit, Friede, Rechtssicherheit, Errichtung von Institutionen zur Ermöglichung fairer Konfliktlösungen und zur Durchsetzung von Rechten fordern die Kirche genauso heraus wie die Gesellschaft. Die Bestimmung des Verhältnisses Kirche und Gesellschaft als wechselseitiges Incinander verlangt schließlich von der Kirche auch, mit der Möglichkeit zu rechnen, in ihrer konkreten Realisierung Versagen zu entdecken. So ist in diesem Zusammenhang geradezu feierlich vom Versagen der Kirche die Rede und von der Verpflichtung, dieses Versagen nicht einfach zu vergessen (GS 44). „Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armutseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist.“ (GS 43) Im Zusammenhang der Trennung von Ost- und Westkirche (UR Art. 14), der Kirchenspaltungen im Lauf der Geschichte (UR Art. 3), der Entstehung des Atheismus (GS 19) sowie der Anwendung von Zwang bei der Durchsetzung von Glaubenswahrheit (DiH 12) wird eigenes Versagen anerkannt.

IV. Ebenen der Implementierung und Linien der Rezeption

Wie kann das Ideal des Friedens und wie der Standard der Menschenrechte in die faktischen politischen Verhältnisse Eingang finden und Verbindlichkeit gewinnen? Oder im Blick auf die schlechte Wirklichkeit gefragt: Wie kann die moralische Nichtgleichgültigkeit gegenüber Verletzungen von Menschenrechten und Gefährdungen des Friedens in der politischen Realität wirksam gemacht werden, also gleichsam moralische Macht bekommen?

Diese Frage stellt sich schon den einzelnen Gläubigen, die ja als die Träger von moralischen Überzeugungen auch aufgerufen sind, aus dem gemeinsamen liturgischen Feiern und der erzählten und zeichenhaften Vergegenwärtigung der Ursprünge und der Geschichte des Glaubens motivierende Impulse für ihr eigenes Wahrnehmen, Urteilen und Handeln zu gewinnen. Erst recht stellt sich diese Frage aber, wenn Kirche als Ganze und in ihrer amtlichen Leitung lehrhafte Ausführungen zu sozial- und politikethischen Themen wie etwa Frieden und Menschenrechte macht, die zugleich einen starken Aufforde-

rungs- und sogar Verpflichtungscharakter zu haben beanspruchen. Der Hinweis, dass solches vor allem mit Hinblick auf die eigenen Mitglieder verlaublich wird und Orientierung für deren Engagement geben soll, aber auch Kohärenz der kirchlichen Morallehre schaffen will, ist wohl ein Teil der möglichen Antwort auf diese Frage, aber keine ausreichende. Denn zur Adressatenschaft der betreffenden Texte gehören doch ganz bedacht „alle Menschen guten Willens“; und in den Texten selbst wird immer wieder zur Zusammenarbeit mit nicht-katholischen Christen und mit Nichtchristen aufgerufen. Wenn sich solche Appelle nicht der Gefahr aussetzen wollen, ins Leere gesprochen zu sein, muss konsequenterweise noch an weitere Ebenen des Wirksamwerdens gedacht sein, die die Dringlichkeit der Arbeit am Frieden „nach außen“, also in den außerkirchlichen öffentlichen Raum, zu transportieren vermögen.

Eine solche Ebene könnte im einen oder anderen Fall ein unerwarteter oder von der Weltöffentlichkeit erwarteter Zwischenruf an die Parteien in einem akuten Konflikt sein. Allerdings sind derartige Zwischenrufe einmalige und momentane Ereignisse. Nachhaltiger, weil kontinuierlicher und institutionell handhabbar, ist die *diplomatische Mitarbeit* kirchlicher Repräsentanten an den internationalen Menschenrechtsinitiativen bei UNO, UNESCO und OSZE sowie die Basis- und Öffentlichkeitsarbeit von Ordensgemeinschaften, professionellen Hilfswerken und freien Initiativen. Reisen in alle Welt und Besuche des Papstes am Sitz der Vereinten Nationen waren in den Pontifikaten seit Paul VI. eine beliebte Form, die Friedensdiplomatie durch die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit zu stärken (Paul VI.: 1965, Johannes Paul II.: 1979 und 1995, Benedikt XVI.: 2008).

Außerhalb solcher Gelegenheiten hängt die Nachhaltigkeit der kirchlichen Appelle zum Frieden davon ab, dass sie in den Prozess der *öffentlichen Meinungsbildung* eingebracht werden und dort Beachtung finden. Dem dient u. a. die Erarbeitung und Kommentierung umfangreicher Texte und Stellungnahmen, die auch von der kirchlichen Bildungsarbeit aufgegriffen werden sollen.

Eine weitere Ebene der Wirksam-Machung ist die *praktische Menschenrechtsarbeit* mit benachteiligten Menschen „vor Ort“. Entwicklungsarbeit in den ärmsten Ländern, Projekte zur Förderung von sauberem Wasser und nachhaltigem Nahrungsanbau, Betreuung von Straßenkindern, Durchführung von Alphabetisierungsprogrammen und Aufbau von Schulen, Organisation von Absatzgenossenschaften, Einrichtung von Anwaltsbüros, Kampf gegen die lokale Zerstörung

von Umwelt sind exemplarische Möglichkeiten, die Menschenrechtssituation für viele der Ärmsten zu verbessern und Respekt vor der Würde zu einer erfahrbaren Qualität zu machen.

Außer und parallel zu diesen Implementationsebenen gibt es noch weitere bemerkenswerte Initiativen aus dem kirchlichen Raum heraus, die in diesem Zusammenhang genannt werden müssen, weil sie zum Ziel haben, den Frieden und die Friedensbereitschaft zu fördern und Gewalt von innen her zu ersticken. Dazu gehört zunächst die Beteiligung kirchlicher Instanzen an *Versöhnungsprojekten*²⁶ und sog. *Wahrheitskommissionen*; in diese können sie Erfahrungen aus der eigenen Bekenntniskultur einbringen. Eine weitere Initiative ist die Einführung eines *Weltfriedentages* zum 1. Januar jedes Jahres; er dient gleichermaßen der Erneuerung des Anliegens des Friedens wie der Fokussierung auf jeweils *einen* ausgewählten Aspekt des Gelingens bzw. Misslingens von Frieden. Seit 1968 hat es 45 solcher Schwerpunkt-Botschaften gegeben²⁷, die freilich im kirchlichen Leben nur ein begrenztes Echo erfahren. Schließlich ist das *Weltfriedensgebet* zu erwähnen. Es hat 1986 zum ersten Mal und danach 1993, 2002 und 2011 in Assisi stattgefunden²⁸; eingeladen waren Vertreter vieler Religionsgemeinschaften, zuletzt auch Repräsentanten von Verbänden, in denen sich bekennende Atheisten bzw. Agnostiker organisieren.²⁹ Die religionstheologische Grundlage dieser aus dem kirchlichen Einsatz

²⁶ Ein Beispiel wird dargestellt und analysiert in: Basil KERSKI – Thomas KYCIA – Robert ZUREK, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. *Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe von 1965 und seine Wirkung*, Osnabrück 2006.

²⁷ Die Texte der Botschaften in deutscher Übersetzung finden sich für die Jahre 1968–1994 im Dokumentationsarchiv der Österreichischen Kommission *Justitia et Pax* (www.iupax.at), für die Jahre 1995–2013 auf der Homepage des Vatikans (www.vatican.va/messages/peace/de).

²⁸ Zur Idee und zur Geschichte dieser Treffen vgl. z. B. Willibald SANDLER, *Globale Gewalt und das Ringen um den Frieden. Der Beitrag von Assisi*, in: Roman A. STEBENROCK – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 102–120, hier: 102–104. Die Texte sind in deutscher Übersetzung dokumentiert in: *Die Friedengebete von Assisi. Mit einem Kommentar von Hans Waldenfels*, Freiburg – Basel – Wien 1987; *Osservatore Romano* (D) 22 (1992), Nr. 50, S. 7; 23 (1993), Nr. 2, S. 1; 23 (1993), Nr. 3, S. 7–9; *Osservatore Romano* (D) 32 (2002) Nr. 11, S. 7; 32 (2002) Nr. 5, S. 7 f.8; 32 (2002) Nr. 6, 9–11; *Osservatore Romano* (D) 41 (2011) Nr. 44, 7 f.; 41 (2011) Nr. 44, 8 f.; 41 (2011) Nr. 44, 2.

²⁹ Vgl. dazu Thomas SCHÄRTL, *Atheismus und Agnostizismus als Fremdprophetie*, in: STEBENROCK – TÜCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften* (s. Anm. 28), 149–181.

für den Frieden hervorgewachsenen Initiative ist die (auch anderswo aufgegriffene) Idee von einem Bündnis der Religionen als einem neuen Subjekt von Friedensverantwortlichkeit.³⁰ Zugleich soll als die ur-eigene Vollzugsgestalt von Religion gerade nicht die Aktion oder gar die Politik (vor allem nach dem 11. September 2001!) deutlich werden, sondern das Gebet als stärkste Form der Gewaltabsage und als inneres Zulassen des Andersseins und als Freiwerden für das Wirken des Geistes Gottes, der über alle Unterschiede und Trennungen hinweg, die es zwischen den Menschen gibt, diese miteinander verbinden kann.³¹

V. Potenzial und weitere Entwicklung

Delegitimation des Kriegs als Instrument der Politik und Vorrang der gewaltfreien Konfliktprävention bedeutet weder, dass in der politischen Realität keine Kriege mehr geführt werden, noch dass latente Konflikte ohne brutaler Gewalttätigkeit ausgetragen würden. Deshalb bleiben der Einsatz für den Frieden und das Plädoyer für die Achtung der Menschenrechte auch der Benachteiligten auf der Agenda kirchlichen Handelns. Mit *Pacem in terris* und *Gaudium et spes* hat die katholische Kirche ernst gemacht, dass es ihr Auftrag ist, das Evangelium des Friedens zu verkündigen und es in der Welt zu vergegenwärtigen. Deshalb hat sie sich von da an entschieden mit den internationalen Anstrengungen um mehr Gerechtigkeit und Frieden verbunden. Sie weiß aber auch, wie brüchig der jeweils erreichte Friede ist, weil die Gründe, aus denen Konflikte und Gewalt entstehen können, mit den Veränderungen in der sich globalisierenden Welt nicht weniger werden. Heute zeigt sich, dass neben Bodenschätzen, Wasser, verdorbener Umwelt, Rassismus, Rechtlosigkeit auch Religion ein Faktor der Vertiefung von Abgrenzung und der höheren Rechtfertigung von Gewalt sein kann. Vor diesem Hintergrund zielt der Dialog der Religionen weniger darauf, gemeinsame Wahrheiten herauszufinden, sondern

³⁰ Näheres hierzu in den Beiträgen in: SIEBENROCK – TÜCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften* (s. Anm. 28).

³¹ Im Kern ist dieser Gedanke bereits in *PT* 168–171 da. Zur Theologie des Friedensgebets vgl. außer dem in Anm. 26 genannten Titel die Arbeit von Gerda RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin – New York 1998.

primär darauf, einander kennenzulernen und besser zu verstehen. Nur wenn Menschen einander vertrauen dürfen, besteht eine reale Chance, dass sie darauf verzichten, gewaltbereit zu sein.