

GEORG WILDMANN

Zur katholischen Friedenslehre und Friedensförderung im letzten Jahrzehnt – Amtskirchliche Perspektiven und theologische Konzepte

Vor zehn Jahren wurde in dieser Zeitschrift nach dem theoretischen Stand der katholischen Friedensethik gefragt¹. Seit damals ist eine Dekade verflossen, die wohl als eine der bewegendsten dieses Jahrhunderts in die Geschichte eingehen wird. Der Versuch, sich auf wenigen Seiten eines ethischen Bereiches zu vergewissern, der sich einerseits auf die theologischen Disziplinen der Dogmatik und Exegese stützen muß, andererseits aber auch auf die geopolitische, militärstrategische, ethno-soziologische und psychosoziale Empirie angewiesen ist, muß notgedrungen mit dem Stigma des Unvollständigen und in mancher Hinsicht vielleicht auch Dilettantischen behaftet sein. Der Hinweis auf einige sich abzeichnende Perspektiven mag aber immerhin dienlicher sein als die Resignation angesichts der schier Unüberschaubarkeit der Informationen, die sich sowohl seitens der Kirchenleitungen wie der Experten akkumulieren und im Nichtfachmann das Gefühl der Verlorenheit hervorrufen. Die vorliegenden Anmerkungen beschränken sich in der Hauptsache auf die Äußerungen der Amtskirche zur Friedensethik sowie deren Aktivitäten zur Friedensförderung und fügen eine weitgehend kritikfreie Nachskizzierung zweier provokanter theologischer Konzepte an. Nachgezeichnet werden die politisch sensiblen u. theologisch kontroversiellen Aspekte.

Der Autor ist pensionierter Religionsprofessor in Linz. (Redaktion)

I. Perspektiven der amtskirchlichen Friedensethik zwischen 1982 und 1992

1. Problemfeld Abschreckung

Das Argument, das für vorübergehende

Tolerierung der atomaren Abschreckung zum Zwecke der Kriegsverhütung optierte, scheint erstmals von Johannes Paul II. im Juni 1982 anlässlich seiner Botschaft an die Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen vorgestellt worden zu sein: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden“.² Der Papst wiederholte seine politethische Maxime in präzisierter Form übrigens noch bei seiner Ansprache zum Neujahrsempfang des diplomatischen Corps 1988.³ Gerade diese Beurteilung der damals so angsterzeugenden und dilemmatischen Situation dürfte den Weg freigemacht haben für jene zwölf Hirtenworte, Erklärungen und Appelle katholischer Bischofskonferenzen zu Abrüstung und Frieden, die das Jahr 1983 wohl zu einem „doktrinären Friedensjahr“ werden ließen. Am ausführlichsten gerieten der deutsche⁴ und der US-amerikanische Hirtenbrief.⁵

Ein Konsens ergab sich in der Frage der Kriterien, unter denen eine atomare Abschreckung tolerierbar erscheint: die Nuklearwaffen dürfen nicht destabilisieren (d.h. den Krieg führbarer machen), sie

¹ Georg Wildmann, Wo steht die katholische Friedensethik, in: ThPQ 130(1982), 313–327; auch *ders.*, Die katholische Friedensdiskussion 1982–1984, in: ThPQ 133(1985), 59–66.

² Zitiert nach Ernst Josef Nagel, Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchlicher Dokumente (Beiträge zur Friedensethik 5), Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel 1990, 194.

³ Vgl. a. a. O. 195.

⁴ „Gerechtigkeit schafft Frieden“, 18. 4. 1983.

⁵ „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort“, 3. 5. 1983.

dürfen nur gerade hinlänglich geplant und müssen abrüstungsverträglich sein.⁶ Die deutschen Bischöfe geben freilich zu, daß sie – gemessen am Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel – keinen moralisch voll bejahren Weg sehen, wie man Abschreckungswaffen einsetzen soll, wenn die Abschreckung einmal versagen sollte, da das mit hoher Wahrscheinlichkeit zerstört wird, was verteidigt werden soll („Verteidigungsdilemma“).⁷

Das US-amerikanische Lehrschreiben geht näher auf die Kasuistik nuklearer Kriegsführung ein und stützt sich dabei auf die beiden Prinzipien der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Immunität der Nichtkombattanten. Offenbar anerkennen die US-Bischöfe, daß es in sich schlechte Handlungen gibt, also solche, die unabhängig von Umständen und Folgen verwerflich bleiben, wie eben die Tötung Unschuldiger. Die Nichtkombattanten eines feindlichen Volkes werden als Unschuldige gewertet. Ihre Tötung darf im Verlauf von Kriegshandlungen bloß als unbeabsichtigte Nebenwirkung in Kauf genommen werden, sofern es um entsprechend schwerwiegende positive Handlungsfolgen geht.⁸ Unter diesen Voraussetzungen bleiben als ethische Grundforderungen: 1. Der Einsatz von Massenvernichtungsmitteln zur Zerstörung von Bevölkerungszentren oder vorwiegend zivilen Zielen (Counter-city-Angriff) bleibt unter allen Umständen („auch als Vergel-

tungsschlag nach einem Angriff auf amerikanische Städte“) moralisch verwerflich. In der Folge gilt das auch für eine Abschreckungsstrategie, die mit Counter-city-Schlägen droht. 2. Obwohl eine entsprechend gering dimensionierte und zielgenaue Atomwaffe im Einsatz auf rein militärische Objekte (Counterforce-Angriff) per se nicht unmoralisch ist, ist ihr Ersteinsatz zu verwerfen, da die mit dem Einsatz solcher Waffen verbundene Gefahr der Eskalation die Gefahr eines beiderseitigen atomaren Vernichtungskrieges miteinschließt. 3. Der „begrenzte Nuklearkrieg“ in Form eines Counterforce-Zweitschlages ist nicht völlig verwerflich, wohl aber moralisch als „höchst skeptisch“ zu werten.⁹ 4. Konventionellen Angriffen darf nur mit konventionellen Waffen entgegengetreten werden.¹⁰

Einen gewissen Endpunkt in der ethischen Theoretisierbarkeit nuklearer Abschreckung bedeutete das internationale Symposium, das der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (später: Deutsche Kommission Justitia et Pax) veranstaltete und dessen Ergebnisse, ergänzt durch ein Gutachten über den US-amerikanischen Hirtenbrief, 1984 in Buchform erschienen.¹¹ Dabei wurde die Bedeutung der Frage, welcher Begründungsweise ethischer Normen der Vorzug gegeben werden soll, der deontologischen oder der teleologischen, gerade für die Friedensethik mit aller Schärfe sichtbar. Bis heute

⁶ Nr. 4.3.2; siehe die gute Sammlung: Kiepenheuer und Witsch (Hg.), *Hirtenworte zu Krieg und Frieden*. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der DDR, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983, 63–69 und 220f.

⁷ A.a.O. 66–68.

⁸ Die Rede vom „totalen Krieg“ behält daher ihren Sinn.

⁹ Da die Argumente, die für den Counterforce-Erstschlag gelten, auch auf den Zweitschlag zutreffen, dürfte hier ein Widerspruch vorliegen, es sei denn, die US-Bischöfe wollten für den Fall einer spektakulären waffentechnischen Entwicklung den moralischen Ermessensspielraum offenhalten.

¹⁰ Kiepenheuer und Witsch, a.a.O. 199–207.

¹¹ Franz Böckle/Gert Krell (Hg.), *Politik und Ethik der Abschreckung*. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe 31, herausg. von der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Vormals: Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden), Kaiser. Grünewald, Mainz 1984.

ist diese Frage nicht ausdiskutiert.¹² Der deontologische Ansatz besagt nach B. Schüller, daß die Beurteilung der Moralität einer Handlung nicht bloß von ihren Folgen her geschehen kann, sondern auch Intuitionen in das „Wesen“ der Handlung usw. mitberücksichtigt werden müssen und es somit in sich unsittliche Handlungen, wie z. B. gerade die absichtliche Tötung Unschuldiger, geben kann. Der teleologische Ansatz hingegen meint, daß die Moralität ausnahmslos jeder Handlung davon abhängt, ob ihre positiven oder negativen Folgen, gemessen an der Absicht des Handelnden, überwiegen. Daraus resultiert, daß die Moralität einer Handlung eine Funktion ihres Folgenkalküls darstellt und es somit keine in sich und unabhängig von den Folgen unsittliche Handlungen gibt. Für die Vertreter der teleologischen Normbegründung verliert das Immunitätsprinzip seine Schärfe. So schreibt Hans Langendörfer: „Jeder Tod – egal, ob es sich um Kombattanten oder Nichtkombattanten handelt – ist eine beklagenswerte Handlungsfolge, die man nur verantworten kann, wenn die guten Folgen überwiegen. Dabei fallen allerdings Schäden unter der Zivilbevölkerung besonders ins Gewicht!“¹³ Anerkennt man, daß die Tötung Unschuldiger in sich böse ist, dann muß man mit dem US-amerikanischen Bischofsvotum folgern, daß auch eine Ausrichtung strategischer Langstreckenraketen auf zivile Wohngebiete in sich schlecht ist und in keiner Abschreckungsstrategie enthalten sein darf.

Sie ist nach einem Wort des pflichtethisch orientierten Philosophen Robert Spaemann, soweit bei den Supermächten vorhanden, eine „institutionalisierte Frivolität“.¹⁴

Falls die kommende Moralenzyklika „Veritatis splendor“ – so nach der in die Öffentlichkeit gelangten angeblich letztgültigen Fassung – tatsächlich erklären sollte, die unter dem Stichwort „autonome Moral“ zusammengefaßten Strömungen der katholischen Moraltheologie „dürfen nicht aufrechterhalten werden“,¹⁵ dann dürfte im wesentlichen die von den amerikanischen Bischöfen dargelegte Kriegs- und Abschreckungskasustik indirekt eine höchstamtliche Bekräftigung erfahren. Sie würde dann – mutatis mutandis – auch für eine Bedrohung der Zivilbevölkerung mit konventionellen Raketen, Marschflugkörpern und Artilleriegeschossen gelten. Daß es sich bei diesen Überlegungen auch nach Auflösung des einen Machtblocks nicht um Spekulationen theoretischer Natur handelt, dürften allein schon die Konfliktherde Naher Osten und vormaliges Jugoslawien zur Genüge dartun; man denke an die Raketenangriffe des Irak auf israelische Wohngebiete und an die Beschießung der Wohnbezirke kroatischer und bosnischer Städte durch serbische Artillerie.

Die Vertreter der teleologischen Normbegründung werden, was die Abschreckung als solche betrifft, entgegenhalten, daß – abgesehen von der grundsätzlichen Richtigkeit ihrer Theorie – erst bei ihrer Vor-

¹² Das zeigt u. a. neuerdings die eindringliche Kritik der teleologischen Normbegründung durch Robert Spaemann in seinem Beitrag: Christliche Verantwortungsethik, in: Johannes Gründel (Hg.), *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*, Bd. 1: Grundlegungen (Schriften der Kath. Akademie Bayerns, Bd. 141), Patmos, Düsseldorf 1991, 113–134.

¹³ Hans Langendörfer, *Abschreckung und Sittlichkeit*, in: Böckle/Krell, a.a.O. 168.

¹⁴ Herderkorrespondenz 36(1982) 407.

¹⁵ Salzburger Nachrichten vom 11. Juli 1992. Das Blatt versichert, im Besitze einer Kopie der letztgültigen Fassung der Enzyklika zu sein, und bringt auch folgendes Zitat: „Die Lehre von den ‚in sich bösen Akten‘ behält ihre volle Wahrheit. Sie entspricht den Erfordernissen der Vernunft als dem Maß des Gutseins menschlicher Akte und Abbild der göttlichen Weisheit. Im Licht der Offenbarung und der Überlieferung lehrt die Kirche ständig, daß es Akte gibt, die durch sich und in sich, unabhängig von Umständen in bezug auf ihren Zweck, immer in schwerer Weise unerlaubt sind...“

gangsweise, nämlich bei Vornahme eines, von der guten Absicht der Kriegsverhütung definierten, Folgekalküls, die positiven wie negativen Folgen der Abschreckung (vor allem auch die psychologischen und propagandistischen Wirkdimensionen der Waffensysteme, die ja genauso real sind wie geschätzte Zerstörungskapazitäten) ebenso abgewogen werden können wie die positiven und negativen Folgen der möglichen, aber eher unwahrscheinlichen Kriegshandlung. Abgesehen davon scheint die Methode, eine Handlung durch die (gute) Zielsetzung abzugrenzen und dann ein möglichst umfassendes Folgekalkül anzustellen, der politethischen Praxis zu entsprechen, wie die geschichtliche Erfahrung zeigt. Die USA z. B. wollten den Krieg im Pazifik möglichst rasch beenden. Unter dieser Zielsetzung stand die Frage der moralischen Vertretbarkeit des Abwurfs der Atombombe. Das Kalkül wahrscheinlicher Folgen, die Folgeprognose, ergab bei den Verantwortlichen, daß es in ihren Augen besser war, die 100.000 oder mehr Leben amerikanischer Soldaten, die die Eroberung Japans kosten würde, zu schonen als das Leben von 100.000 oder

mehr Bewohnern von Hiroshima. In diesem Falle wurde die Zielsetzung erreicht: Japan kapitulierte.¹⁶

Gegenwärtig besteht zwar die nukleare Abschreckung weiter, hat aber durch die Kooperation der atomaren Supermächte glücklicherweise viel an Brisanz verloren. Damit schieben sich, wie der Brief der amerikanischen Bischöfe anlässlich des drohenden Golfkonfliktes an Außenminister Baker zeigt, wieder die bekannten Kriterien zur Beurteilung des konventionellen Krieges in den Vordergrund.¹⁷

2. Hoffungsgebiet Abrüstung

Der Abrüstungsprozeß verläuft, wie jedermann wohl dankbar vermerken wird, im Sinne des II. Vatikanischen Konzils. Das Konzil hat der Vertrauensbildung zwischen den Völkern entscheidenden Wert zugemessen und gemeint, man solle zu diesem Zwecke mit der Abrüstung beginnen, und zwar in „vertraglich festgelegten gleichen Schritten“.¹⁸ Im Zusammenhang mit polit- und sozialetischen Äußerungen des kirchlichen Amtes findet sich häufig die Aufforderung, man solle die „Zeichen der Zeit“ genau beachten, denn in ihnen könnte sich das geheime

¹⁶ Der Trierer Moraltheologe Helmut Weber, der die teleologische Normbegründung für richtig ansieht, hat kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß im Folgekalkül Einschränkungen zu beachten sind, so die wichtige Regel, daß das Negative hingenommen werden kann zur Verhinderung eines größeren Übels, nicht aber zur Erlangung eines größeren Gutes; andernfalls würde man nach dem zu verwertenden Satz verfahren: Der gute Zweck heiligt die Mittel. Vgl. *Helmut Weber*, *Allgemeine Moraltheologie*. Ruf und Antwort, Styria, Graz-Köln 1991, bes. 136f. Die Verantwortlichen des Bombenabwurfs von Hiroshima konnten sich auf folgendes Argument berufen: Der japanische Militarismus mußte unbedingt niedergedrungen werden. Als Mittel standen die konventionelle Eroberung des japanischen Festlandes, die einigen hunderttausend Amerikanern das Leben kosten würde, und die demonstrative Anwendung einer Schreckenswaffe, die ebenfalls mehr als hunderttausend Japanern das Leben kosten würde, zur Auswahl. Der vermutliche Tod Hunderttausender Amerikaner erschien dem Verantwortlichen als das größere Übel, das mit Hilfe des Atombombenabwurfs und seiner Todesfolgen als dem kleineren Übel vermieden werden konnte. Damit wird deutlich, daß es keine schlechthin objektive und für alle in gleicher Weise verbindliche Werteskala gibt, wenn es um die Einschätzung der Güter und Übel geht, die es gegeneinander abzuwägen gilt.

¹⁷ Zur moralischen Beurteilung der „Strategischen Verteidigungsinitiative“, die die Fachwelt ab 1983 mehr als sieben Jahre in Atem hielt, haben die amerikanischen Bischöfe eine eigene Kommission eingesetzt, vgl. etwa das Votum von P. *George E. Greiner*, in: *Orientierung* 52(1988) 148–151 im Unterschied zu dem der meisten deutschen Autoren: J. E. *Nagel*, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage* (Reihe Theologie und Frieden, Bd. 3, herausg. vom Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel), Bachem, Köln 1986; und *Franz Furger*/J. E. *Nagel* (Hg.), *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik*, Bd. 4 derselben Reihe, Köln 1986.

¹⁸ So die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (GS), Nr. 82.

Wirken Gottes, das auf positive Veränderungen zielt, andeuten; und man solle mit den Menschen, die diese Veränderungen voranbringen, „den Menschen guten Willens“, zusammenarbeiten. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man dem Mann, der zwischen 1985 und 1991 den Grundstein zur Vertrauensbildung legte, Michael Gorbatschow, als Menschen guten Willens apostrophiert. Er ermöglichte 1987 den Abschluß des INF (Intermediate-Range Nuclear Forces)-Vertrages, der zum Abbau der Mittelstreckenraketen in Europa führte, und leitete damit jene geschichtliche Phase ein, in der es endlich realistisch erscheint, an den sukzessiven Abbau der Rüstung zu glauben. Er förderte die Auflösung des Warschauer Paktes und somit das Entschwinden eines Machtblocks und ließ es auch zu, daß der Kommunismus als Ideologie von den Völkern der Sowjetunion selbst abgetan und damit einer der wesentlichen Auslöser des „Kalten Krieges“ aus der Welt geschafft wurde.

Übrigens galt der Friedensappell der österreichischen Bischöfe vom 14. 4. 1983 seinerzeit in der Fachwelt bezüglich der in ihm vorgeschlagenen konkreten Entspannungsschritte als am gründlichsten durchdacht. Er schlug vor, als erstes die Mittelstreckenraketen abzubauen, weil sie „Grauzonenwaffen“ darstellten (d.h. politisch wenig kontrollierbar und zur Abschreckung wenig notwendig wären), dann erst konventionell rückzurüsten und als letztes die strategischen Atomwaffen abzubauen.¹⁹ Die bisherigen Abrüstungsschritte sind genau diesem Prozedere gefolgt.

3. Defizitbereich Kriegsächtung

Wenn man die Kirchengeschichte

überblickt, fällt auf, daß die Kirche erstmalig auf dem II. Vatikanischen Konzil eine Friedensdoktrin auf höchster Lehr Ebene vorgelegt hat. Es hat die für die Katholiken von heute verbindlichen Akzente gesetzt und seine Aussagen unter das Leitmotiv „Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft“ gestellt.²⁰ Seit dem Konzil will also die kirchliche Friedenslehre mehr sein als eine moralische Analyse der Kriegskasuistik. Sie will eine Ethik der Friedenspolitik sein mit dem erklärten Ziel, eine „öffentliche Weltautorität“ schaffen zu helfen, „die über eine wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechts zu gewährleisten“.²¹ Das Ziel ist also eine internationale Gemeinschaft mit Autorität, die in der Lage ist, auf der Basis einer gemeinsam beschlossenen Weltfriedensordnung nach den Worten des Konzils „jeden Krieg absolut zu ächten“.²² Früher ging es der Kirche mehr um die Humanisierung des Krieges nach den Regeln des „bellum iustum“. Das Konzil macht deutlich, daß es der Kirche seit dem II. Weltkrieg um mehr geht: um eine Weltfriedensordnung, in der der Krieg abgeschafft ist. Nicht Humanisierung, sondern Eliminierung des Krieges lautet heute die Generallinie der kirchlichen Friedensethik.

Die Kirche hat freilich auf dem II. Vatikanischen Konzil für die „Übergangszeit“, in der wir leben, das Recht der Staaten auf Selbstverteidigung nicht verworfen. Der Grenzfall militärischer Verteidigung von Freiheit, Land und Leben wurde 1991 und 1992 anlässlich der Okkupation Kuweits durch den Irak und der Aggression Serbiens gegen Kroatien und Bosnien wieder akut. Die moralischen Regeln der Tradi-

¹⁹ Der Appell ist auch heute noch lesenswert, besonders wenn man die Erläuterungen der Bischöfe vom 14. 4. 1983 hinzunimmt. Siehe Kiepenheuer und Witsch, a.a.O. 107–117.

²⁰ Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Nr. 77–90.

²¹ GS 82.

²² GS 82.

tion, nach denen geprüft werden soll, ob ein (konventioneller) Waffengang erlaubt sei, haben sich in den gegebenen Fällen insofern als nützlich erwiesen, als sie zunächst zu einem klaren moralischen Denken zwingen. Letztlich jedoch zeigt es sich, daß die Verantwortlichen – und das ist ja ihre Gewissenspflicht – zu einer sehr schwierigen Folgeprognose in Form der Abwägung von Gütern und Übeln verhalten sind. Im Falle des Golfkonflikts ist die moralische Beurteilung selbst unter den kirchlichen Autoritäten gegensätzlich ausgefallen: Papst und US-amerikanische Bischöfe verwarfen den kriegesischen Einsatz am Golf, andere Bischöfe sprachen von einer „tragischen Notwendigkeit“.²³ Die Kirche wird also damit leben müssen, daß auch ihre maßgebenden Persönlichkeiten nicht mit Sicherheit feststellen können, was im konkreten Ernstfall das moralisch Richtige ist. Daß die Christen herausgefordert sind, zueinander tolerant zu sein und einander bei gegensätzlicher Situationsbeurteilung nicht moralisch zu steinigen, müßte wohl zum festen Inventar ihrer Streitkultur zählen.

Es fragt sich freilich auch, ob nicht die Kirche eine historische Chance verspielt hat, jene vom Konzil gewünschte „öffentliche Weltautorität“ schaffen zu helfen, die spezifisch mehr „wirksame Macht“ besitzt, für Sicherheit, Gerechtigkeit und Wahrung der Menschenrechte zu sorgen als die gegenwärtige Organisation der Vereinten Nationen. Es dürfte wohl unbestritten sein, daß die genannte wirksame Macht der UNO nur dann gegeben ist, wenn sie über ein Exekutivorgan in Form einer Eingreiftruppe verfügt, um gegen Rechtsbrecher im äußersten Fall auch mit Gewalt vorgehen zu können. Gelegentlich der willkürlichen Okkupation Kuweits durch den Irak ergab sich unter der öffent-

lich deklarierten Devise, daß sich in der heutigen Weltsituation ein Bruch des Völkerrechts und eine vielfältige Verletzung der Menschenrechte nicht lohnen dürfe, eine Koalition logistisch und militärtechnisch hochpotenter Partner, die bereit war, die Einhaltung des Beschlusses der Vereinten Nationen auf Rückzug und Wiedergutmachung auch militärisch zu erzwingen. Es ergab sich also aus der historischen Situation tatsächlich eine, zunächst freilich okkasionelle, jedoch wirksame Exekutivmacht, die öffentlich bekannte, dem Recht im Sinne der Vereinten Nationen dienen zu wollen. Als es offenbar wurde, daß der Rechtsbrecher Saddam Hussein nur der Gewalt weichen würde, begann ein großer Teil der Weltöffentlichkeit die militärische Koalition zu desavouieren („Blut für Öl“, heilsnaive Postulate der Friedensbewegung u.ä.). Auch Johannes Paul II. und mit ihm ein Großteil der Hierarchie dachten monolinear nur an das eine: wie die kriegesischen Erzwingung des Rechts möglichst verhindert werden könne. Besonders die amerikanischen Bischöfe zeigten mit ihrem Brief an US-Außenminister Baker, daß die steife und rigorose Situationsanalyse bloß mit Hilfe der traditionellen moralischen Kriterien für die Tolerierbarkeit eines konventionellen Kriegseinsatzes²⁴ insofern abstrakt bleibt, als sie neben anderem den „historischen Kairos“ völlig übersieht. Hätte die amerikanische Bischofskonferenz – und nicht nur sie – tendenziell teleologisch gedacht, also zielbezogen die globalen Folgemöglichkeiten ins Auge gefaßt, dann hätte sie die Chance, die militärische Ad-hoc-Koalition der USA und mächtiger europäischer Staaten als Beginn einer hochwirksamen Exekutivmacht der UNO zu werten, wohl wahrnehmen müssen. Die Kirchen hätten die im Namen der

²³ Vgl. Herderkorrespondenz 45(1991) 105.

²⁴ Man könnte von einer deontologischen und zugleich tutoristischen Urteilsfindung sprechen, vgl. auch Herderkorrespondenz 45(1991) 9.

UNO agierende militärische Koalition auf die hohen Werte, unter denen sie angetreten ist, verpflichtet sollen, zumal gerade die amerikanische Nation für religiöse Stimmen ein Ohr und für ethische Motivationen eine hohe Aufnahmebereitschaft besitzt. Ein mutiger Schritt in Richtung der absoluten Ächtung des Krieges wäre getan gewesen. Inzwischen hat zumindest die gegenwärtige politische Administration der USA, dies vor allem aufgrund der eingetretenen wirtschaftlichen Schwäche, die Lust verloren, sozusagen die Aufgabe des uneigennütigen Weltpolizisten wahrzunehmen. Das Fehlen einer UNO-Exekutive, die auch das Moment einer psycho-politischen Drohung wirksam verkörpert und damit eine abschreckende Wirkung auf skrupellose Machtpolitiker ausübt, wird ab Mitte 1991 der Öffentlichkeit zunehmend mehr bewußt, seit Serbien auf Kosten Kroatiens und Bosniens in Form eines Aggressionskrieges sein Staatsterritorium ausdehnt.²⁵

II. Friedensförderung

Schon im Jahre 1983 versuchten jene Bischofskonferenzen, die umfassende Lehrschreiben zur Friedensfrage veröffentlichten, den Schwerpunkt ihrer Ausführungen auf die Frage zu legen, wie der Friede langfristig gesichert werden könne. Sie unterschieden zwischen der Friedenssicherung, die zu den militärisch-diplomatischen Aufgaben des Staates zählt, und der Friedensförderung, die sowohl eine staatliche als auch eine gesellschaftliche und kirchliche, also vieldimensionale Aufgabe darstellt. Der Umschwung in der Stimmungslage der westlichen Welt kam den bischöflichen Intentionen entgegen,

denn schon im Jahre 1984 dominierten im gesellschaftlichen Bewußtsein die Fragen der Ökologie, ausgelöst nicht zuletzt durch die steigende Dramatik des „Waldsterbens“ und 1985 verstärkt durch die Tschernobyl-Katastrophe. Das Schlagwort „Von der Friedenssicherung zur Friedensförderung“ trifft die seit damals feststellbare und durch die beginnende „Perestroika“ beschleunigte Akzentverlagerung in der kirchlichen Friedenslehre und Friedensarbeit richtig. Die Träger der alternativen Lebens- und Denkweisen verlagerten den Schwerpunkt ihres Interesses und Wirkens von der „Gesellschaftsveränderung“ in das „Ökologische“, und zugleich mit der so entstehenden „öko-alternativen“ Bewegung erreichten auch die Basisbewegungen wie New-Age, die Charismatische Erneuerung, die psycho-meditative Welle und feministische Bewegung im europäischen Raum ihren Höhepunkt und verstärkten mit ihrem romantisch-pantheisierenden Grundgefühl das ökologische Bewußtsein.

In der Frage der integralen Friedensarbeit bildete sich eine in der Folge sich bewährende ökumenische Solidaritätsgemeinschaft zwischen dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz heraus, die ihren Niederschlag 1985 in der „Gemeinsamen Erklärung: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“ fand sowie 1988 in der ebenfalls gemeinsamen „Stuttgarter Erklärung“ unter dem Titel „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“. Sie dokumentierte wohl am eindringlichsten die „Wende zur Schöpfung“ und die Integrierung der Friedensarbeit in die Bemühung um die „Bewahrung der

²⁵ Bemerkenswert ist die gewisse Skepsis, die Kardinal Ratzinger bezüglich der Opportunität eines mit einer militärischen Exekutivmacht ausgestatteten Weltstaates angemeldet hat anlässlich seines Vortrages bei der 5. christlich-islamischen Konultation im orthodoxen Zentrum von Chambésy im November 1988; vgl. *ders.*, Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit, in: *Wilhelm Ernst u. a. (Hg.)*, Theologisches Jahrbuch 1990, St.-Benno-Verlag, Leipzig 1990, 205–213.

Schöpfung“. Die Verlagerung des Schwerpunktes im reformatorischen Denkraum weg von Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie hin zur Schöpfungstheologie wurde damit unübersehbar. So trug denn der Vorwurf, die ökologische Krise sei eine historische Folge des biblischen Schöpfungsglaubens, für das Zusammenrücken der Ökumene in der Friedensarbeit seine guten Früchte.²⁶ Dem ökologischen Denken wurde sehr bald bewußt, daß die Entwicklungsländer ihre Umwelt nicht schonen konnten, wenn sie in struktureller Abhängigkeit von den kapitalistisch-wettbewerbsorientierten Wirtschaften der westlich-freien Welt blieben. So wurde einsichtig, daß die Friedensförderung drei zentrale Bereiche umfassen mußte: die Durchsetzung der Menschenrechte, die Verwirklichung einer internationalen Gerechtigkeit (inklusive gerechter Weltwirtschaftsordnung) und den Aufbau einer weltweiten Rechtsordnung (inklusive eines effektiven Sicherheitssystems). Ernst-Otto Czempiel meinte: „Friede kann jetzt definiert werden als ein Prozeßmuster des internationalen Systems, das gekennzeichnet ist durch abnehmende Gewalt und zunehmende Gerechtigkeit“.²⁷ In einem solchen Kontext sah man das Wesen des Friedens nicht mehr vorrangig im Gewaltverzicht und in Gewaltlosigkeit, wie das die Friedensbewegung betont hatte, man umschrieb das Wesen des Friedens im Anklang an päpstliche Formulierungen als Werk der Gerechtigkeit und der Liebe, oder, sofern man für „Liebe“ das soziale Äquivalent „Solidarität“ einsetzt, als Werk der Ge-

rechtigkeit und Solidarität. Beide Begriffe haben seit Mitte der achtziger Jahre Konjunktur. Friedensarbeit wird als integrativer Teil der weltumfassenden öko-sozialen Bemühungen gesehen. In diesem Geist sind Erklärungen zum Frieden in den Enzykliken „Sollicitudo rei socialis“ (1987) und „Centesimus annus“ (1991), aber auch im Sozialhirtenbrief der kath. Bischöfe Österreichs (1990) geschrieben (Nr. 98–101). „Sollicitudo“ definiert Solidarität als feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen (Nr. 38). Sie allein sei imstande, die „Strukturen der Sünde“, die sich aus dem Imperialismus des Profits und der Macht ergäben (Nr. 37) und die mit gleicher Radikalität den Frieden wie den Fortschritt gefährdeten, zu überwinden (Nr. 39). Solidarität sei daher der „Weg zum Frieden und zugleich zur Entwicklung“ (Nr. 39), so daß man mit gleicher Genauigkeit und biblischer Inspiration, mit der man sagen könne, der Friede sei Frucht der Gerechtigkeit, heute sagen dürfe, der Friede sei Frucht der Solidarität (Nr. 39, CA Nr. 27–29, 51f). Die Rede von der Solidarität und Gerechtigkeit ließ die Rede von der Gewaltlosigkeit in den Hintergrund treten. Die von der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und der CCEE (Rat Katholischer Europäischer Bischofskonferenzen) gemeinsam getragene „Europäische Ökumenische Versammlung Frieden und Gerechtigkeit“ 1989 in Basel darf als Markstein der Friedensarbeit betrachtet werden, wenn sich auch ihr Gelingen im Frühjahr 1990 auf der nachfolgenden Weltversammlung in

²⁶ Nicht ganz unschuldig an dieser Entwicklung dürfte die Wortmeldung *Eugen Drewermanns* gewesen sein, die unter dem plakativen Titel: „Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums“ 1982 erschien. Die „Gemeinsame Erklärung“ konterte in Nr. 42: „Eine so pauschale Anklage ist weder historisch noch faktisch haltbar. Die gegenwärtige Umweltkrise hat vor allem mit Beginn der industriellen Revolution ihren Anfang genommen. Sie ist nicht eigentlich Folge des Christentums, sondern eines einseitigen wissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsverständnisses und der damit verbundenen Verabsolutierung des Menschen“.

²⁷ *Ernst-Otto Czempiel*, *Friedensstrategien. Systemwandel durch internationale Organisationen, Demokratisierung und Wirtschaft*, Paderborn 1986 (UTB 1396) 47.

Seoul/Korea nicht mehr fortzusetzen vermochte.

Mit dem Zusammenbruch des totalitären kommunistischen Herrschaftssystems im „Annus Mirabilis“ 1989 erreichte Papst Johannes Paul II. eines der großen Ziele seines Pontifikats. Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa im Dezember 1991 sollte die Weichen stellen für die Realisierung des zweiten großen Zieles seines Pontifikates: „Neuevangelisierung Europas“. Bei dieser Bischofssynode zeigte das Fehlen der Vertreter der orthodoxen Kirchen Rußlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Griechenlands, wie massiv der Dissens zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche aufgrund der gegenwärtig laufenden Errichtung katholischer „Parallelstrukturen“ in traditionell orthodoxen Ländern geworden war. Wohl um den Willen der katholischen Kirche zu einer umfassenden Zusammenarbeit zu dokumentieren, stellte der Papst seine Jubiläumsbotschaft zur 25. Wiederkehr des Weltfriedenstages am 1. Januar 1992 unter das Leitwort: „Die Gläubigen vereint im Aufbau des Friedens“. Religiöses Leben müsse, wenn es authentisch gelebt werde, Früchte des Friedens und der Brüderlichkeit hervorbringen. Ohne die Unterschiede zu anderen Religionen übersehen zu wollen, sei die Kirche überzeugt, daß es in bezug auf die Friedensförderung manche Elemente gebe, die gemeinsam nutzbringend verwirklicht werden könnten. Die interreligiösen Kontakte dürften fortan, neben dem ökumenischen Dialog, die vorgeschriebenen Wege zum Frieden sein. Ein vereintes Vorgehen aller Gläubigen könne entscheidend sein für die Überwindung der Spaltungen zwischen Zonen und Welten. Die Botschaft zum Weltfriedenstag

1992 enthält also eine höchstamtliche Willensbekundung zur Bildung einer Art Koalition der Religionen zwecks größerer Effizienz bei den Friedensbemühungen der Gegenwart.

Mit dem Epochenwandel deuten sich bereits die neuen Herausforderungen an die Friedensarbeit der Kirche an, kristallisiert um Stichworte wie Nationalismus, Fremdenfurcht, Rechtsradikalismus. Die Herausforderungen dürften demnach auf kulturanthropologischem, kulturethischem und ethnopsychologischem Gebiet liegen. Die Kirche und ihre Forschungseliten haben bislang wenig zur Aufhellung von Fragen beigetragen wie: Wieviel Heimat braucht der Mensch? Wieviel National-kulturelles ist zu seiner Identitätsfindung erforderlich? Wieviel Fremdes verträgt er? Welchen Beitrag leisten volkseigene Mythen zur geschichtlichen Identitätsvergewisserung? Offenbar ist ja der Mangel an Identität eine Basis für Feindbildprojektionen, für Angst und Aggression.

Vor allem aber müßte die „Koalition der europäischen Kirchen“, die sich schon bewährt hat, auf die Errichtung eines effizienten europäischen Sicherheitssystems drängen, dessen Notwendigkeit die Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV) in Basel bereits angesprochen hat.²⁸

III. Grundlegende Behebung der Friedlosigkeit: theologische Konzepte

Stellt man den amtskirchlichen friedensbezogenen Perspektiven friedensrelevante Bereiche und Tendenzen im theologischen Forschungsraum gegenüber, so müßte von einem Koordinationsproblem wie dem des intensiveren Eingehens der Exegese auf die Frageinteressen der Sozialethik ebenso die Rede sein wie etwa

²⁸ „Wenn wir in Europa in Frieden leben möchten, brauchen wir ein gemeinsames Sicherheitssystem“, vgl. das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989, Nr. 57, in: Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der EÖV 1989 in Basel, Reinhard-Benziger, Basel, Zürich 1989, 65.

vom Friedenspotential der „weiblichen Dimensionen Gottes“ oder der „Mütterlichkeit Gottes“, auf die die „feministische Theologie“ verweist. Im Rahmen des vorliegenden Überblicks sollen bloß zwei theologische Konzepte rein darstellend bedacht werden. Daß es sich bei ihren Urhebern um zwei kirchenamtlich Exilierte handelt, ist zufällig. Zu bedenken sind ihre Gedanken, weil sie systematisch kohärente, breit angelegte Alternativansätze repräsentieren, die – freilich in völlig verschiedener Weise – wohl leidenschaftlich der Frage nachgehen, wie die Friedlosigkeit des Menschen und der Welt gewissermaßen an ihren Wurzeln – radikal also – zu beheben sei.

1. *Hans Küng: Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden*

In der Programmschrift „Projekt Weltethos“²⁹ skizziert Hans Küng die Basisarbeit, die seiner Überzeugung nach in der heutigen Weltsituation geleistet werden muß, wenn Frieden möglich werden soll. Er faßt seine Programmatik zusammen in die Sätze: Kein human-friedliches Zusammenleben ohne ein alle Nationen umfassendes Weltethos; kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den (großen) Religionen; kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen; kein (friedensstiftender) Dialog ohne theologische Grundlagenforschung.³⁰ Die Notwendigkeit eines Weltethos begründet Küng aus seiner positiven Einschätzung der „Post-Moderne“, die er als polyzentrisch, transkulturell und multireligiös

definiert. Sie hat das Ende der modernen Großideologien gebracht, hat aber auch gezeigt, daß es keine Wissenschaft ohne Weisheit, keine Technologie ohne Geist, keine Industrie ohne Ökologie und keine Demokratie ohne Moral geben kann.³¹ Die neue Weltkonstellation verlangt den Grundkonsens in humanen Werten,³² da sonst keine neue Weltordnung möglich erscheint. Im Interesse eines Weltethos ist eine Koalition zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden notwendig und möglich, da viele sich überzeugt dafür einsetzen, daß die Grundrechte verwirklicht werden, die Kluft zwischen armen und reichen Ländern laufend kleiner wird, das Wohlstandsniveau nicht durch Ökokatastrophen und internationale Wanderbewegungen weggespült und letztlich eine krieglose Weltgesellschaft möglich wird.³³ Aber warum Religionen als Fundament des Ethos? – Weil die Erfahrung der Moderne gezeigt hat, daß die Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung nicht aus einer abstrakten Menschennatur hergeleitet werden kann. Wenn konkrete ethische Verpflichtungen dem Subjekt existentiell wehtun, ist die Philosophie mit ihrem Appell an die Vernunft bald am Ende. Zudem fordern, inhaltlich gesehen, alle großen Religionen übereinstimmend mindestens fünf nicht verfügbare Grundnormen, Maximen elementarer Menschlichkeit wie Nichttöten, Nichtlügen, Nichtstehlen, nicht Unzucht treiben sowie Eltern achten und Kinder lieben. Aber warum kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden? Hier argumentiert Küng

²⁹ Piper, München 1990.

³⁰ Vgl. a.a.O. 135, 171. *Valentin Zsivkovits*, Verfasser der wohl einzigen katholischen Friedensethik des letzten Jahrzehnts in Österreich (Ethik des Friedens. Reihe Soziale Perspektiven Bd. 1, Veritas, Linz 1987), besorgte die Herausgabe des 3. Bandes der „Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung“, in Zusammenarbeit mit dem Studienzentrum für Friedensforschung am IFF (Interuniversitäres Forschungsinstitut für Fernstudien in Stadtschlaining, Burgenland). Der Band gilt demselben Anliegen, das Küng verfolgt. Vgl. V. *Zsivkovits* (Hg.), Religion – Krieg – Friede. Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen, VWGO, Wien 1991.

³¹ A.a.O. 31f.

³² A.a.O. 44.

³³ A.a.O. 62.

mit Beispielen³⁴ aus der geschichtlichen Erfahrung. Der Dialog der Bekenner in Ländern mit mehreren Religionen hätte – Negativbeispiel Libanon – Bürgerkriege verhindern können. Umgekehrt könnten religiös fundierte Bürgerkriege aus Wahrheitsfanatismus gnadenlos hart werden. Positive Erfahrungen: Die Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland sowie Deutschland und Polen kam vorrangig aus christlicher Anregung.

Aber wie können die großen Religionen bei ihrem Wahrheitsanspruch dialogfähig werden? Wenn die Religionen ihre spezifischen Wahrheitskriterien (z. B. die Christen ihre Berufung auf den Jesus der Bibel) hintanstellen und sich auf das Humanum, also das wahrhaft Menschliche (die Menschenwürde und die aus ihr fließenden Grundwerte), besinnen. Tatsächlich bekannten die Vertreter des Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus z. B. beim Pariser Religionskolloquium 1989, daß sich das Humanum aus ihrer je eigenen Tradition begründen lasse, ein Konsens in Richtung Grundkriterium Menschenrechte und Menschenwürde also möglich sei. Küng schließt daraus, daß auf dieser Basis eine Dialog- und Friedensfähigkeit gegeben ist.

Aber warum die religiöse Grundlagenforschung? Die ökumenische Verständigung muß weiter gefördert werden, indem man die religiöse Lage der Menschheit an der Schwelle des dritten Jahrtausends gründlich untersucht. Küng vertraut dabei darauf, daß die kritisch-selbstkritische Wissenschaftlichkeit³⁵ bei diesem Unternehmen von den Religionen akzeptiert wird. Bezüglich der Methode entscheidet

er sich für die „Paradigmentheorie“: Die Religionen sind ein Ganzes, sie verwirklichen sich aber kulturgeschichtlich in bestimmten Gesamtkonstellationen von Überzeugungen, Werten, Lebensweisen usw., eben Paradigmen, und durchlaufen in ihrer Geschichte mehrere „Paradigmenwechsel“ (beim Christentum u. a. vom altkirchlich-hellenistischen zum mittelalterlich römisch-katholischen). Durch die Einsicht in ihre eigenen geschichtlichen Transformationen erhofft Küng eine Eigenreform der Religionen gemessen an ihrem Ursprung und am humanen Ethos, eine Selbstbefreiung von Einseitigkeiten, eine aus der Eigenkritik entspringende Toleranz und somit eine kreativ-konkrete Friedenstheologie, vor allem zwischen den Christen, Juden und Muslimen.³⁶ Küng selbst hat mit der vorwiegend entwicklungsgeschichtlichen Behandlung der abrahamischen Religionen im Rahmen der Paradigmentheorie begonnen und die Darstellung des Judentums 1991 bereits vorgelegt.³⁷

Resümierend: Küng vertraut auf die friedensstiftende Kraft der aufklärenden „historischen Vernunft“. In seinem neuen Buch versucht er seine These „Keine neue Weltordnung ohne ein neues Weltethos“ namentlich an der Palästinenserfrage und an den Erfahrungen mit dem Golfkrieg zu erproben. Die Moral gebiete eine Änderung des Völkerrechts. Die Nichteinmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten müsse bei eklatanten Fällen des Völkermords und des Verbrechens gegen die Menschlichkeit zugunsten eines Eingriffsrechts der Völkergemeinschaft aufgehoben werden.³⁸ Die „Neuevangelsingierung“ Europas laufe faktisch auf eine Art „Rekatholisierung“ (im Sinne des mit-

³⁴ A.a.O. 98–103.

³⁵ A.a.O. 139.

³⁶ A.a.O. 163.

³⁷ Das Judentum, Piper, München 1991, ein ambitiöses Werk von 900 Seiten.

³⁸ A.a.O. 745f.

telalterlichen Paradigmas von Kirche und Gesellschaft) hinaus, wie es das päpstliche Orientierungsmodell Polen deutlich mache;³⁹ „Centesimus Annus“ verschweige das soziale Fundamentalproblem des rasanten Anwachsens der Zahl der Menschen in der Dritten Welt; seit „*Humanae vitae*“ sei die Menschheit um fast 2 Milliarden Seelen gewachsen;⁴⁰ die Re-Islamisierung fördere indes die Bevölkerungsexplosion ebenso, habe zur Aufhebung des Sozialgefälles zwischen den superreichen Öl-Ländern und den armen islamischen Ländern kaum etwas beigetragen;⁴¹ von der besseren Respektierung der Menschenrechte ganz zu schweigen... Beide Religionen zeigten also mehrfach antimoderne statt postmoderne Haltungen.

2. *Eugen Drewermann: Innere Freiheit zum Frieden aus Überwindung der Angst – durch Identifikation mit dem, der den Tod überwindet...*

Für Drewermann ist dogmatische Theologie eine therapeutische Glaubenswissenschaft, die mittels tiefenpsychologisch überformter Bilder das heilende und existentiell versöhnende Verkünden des Evangeliums ermöglichen soll. Theologie ist gewissermaßen heilender Umgang mit theosoterischen Bildern. Bei Drewermann wird also eine Friedenstheologie bei den tiefseelischen Wurzeln individueller Existenz ansetzen müssen. Für ihn ist die Ursünde ein angstneurotisches Phänomen. In seinem tiefsten Grunde will jedes Individuum ohne Gott existieren: ein fundamentales Fehlverhalten, das von Angst besetzt ist. Das führt quasi-kausal zum Versuch, eine Gottesordnung ohne Gott errichten zu wollen. Die Ursünde bildet

dabei Strukturen des Bösen gleichsam wie in einer von Angst angetriebenen Spirale aus. Die Angst vor Gott wird zur Angst vor dem Menschen und steigert sich zu immer gewaltsameren Fehlformen menschlichen Verhaltens, ja selbst bis zum Genozid.⁴² Die Geschichte menschlicher Aggressivität zeigt, daß diese nicht in einem System, sondern in der Angst-Identität des Menschen wurzelt. Das Weltbild der Mythen z. B. fordert den Krieg als seinen integralen Bestandteil. Die Psychologie der Aggression macht deutlich, daß auch gegenwärtig die „Spirale der Angst“ die Anstrengungen der technischen Vernunft in völlig wahnwitzige Rüstungen treibt. Die Ethik der Aggressionsbewältigung mündet in die Aporie der „Verantwortungsethik“: Man will aus Verantwortung dem Krieg vorbeugen, das vorbeugende Handeln selbst erfüllt indes den Tatbestand des Verbrecherischen (stets effektivere Waffen, Ausbeutung der Dritten Welt usw.). Das Ethische bringt keine Lösung beim Versuch, die Kriegsgefahr zu bannen.

Wie kann der Mensch seiner erbsündlich-neurotischen Psychostruktur entkommen? Antwort: Im Akt der Glaubenshingabe. In ihr erfährt er die absolute Gehaltenheit seiner Existenz durch Gott und die Entmachtung der Daseinsangst. Glaube ist Angstberuhigung und Ermächtigung zur vollen Existenzentfaltung. Im Glauben ist das Selbstwertgefühl von Gott her gesichert, der Mensch braucht nicht mehr aggressiv zu sein. Er fühlt sich bejaht, er braucht sich die Selbstachtung nicht mehr zu erkämpfen.

Diesen Prozeß nennt Drewermann „Ver-

³⁹ A.a.O. 751.

⁴⁰ A.a.O. 754.

⁴¹ A.a.O. 755.

⁴² Vgl. *Drewermann, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, Paderborn 1977; und: *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg 1982; neu erschienen unter dem Titel: *Die Spirale der Angst*, Herder/Spektrum 4003, Freiburg 1991.

geistigung durch Religion“; die vergeistigte Form der Konfliktaustragung erübrigt den Krieg.

„Die wichtigste Folge der geistigen ‚Verwandlung‘ ist die Überwindung der Angst durch ein tieferes Vertrauen, und sie ist die Voraussetzung von allem. Das Symbol dazu (nämlich der Angstüberwindung) ist das Bild eines Gottes, der im Opfer seines Leben wirkt und den Tod überwindet. Das Ritual des sterbenden Gottes, wenn es tief genug mitempfunden wird, bildet die tiefste nur denkbare Versicherung, daß das, was äußerlich am meisten zu fürchten ist: der physische Tod, geistig seinen Schrecken verlieren kann... Erst mit der Überwindung der Angst in einer solchen Identifikation mit dem, der den Tod überwindet, entsteht von der Wurzel her die innere Freiheit zum Frieden. Das Sakrament des Gottessens ist, so gesehen, wirklich ein Sakrament der Aussöhnung, indem es mit dem schlimmsten Angstgegner, dem Tod, versöhnt“.⁴³

Der Frieden wächst demnach aus der Einheit mit Gott wie selbstverständlich; er ist nicht Frucht gewaltiger moralischer Anstrengung. Die friedensfördernde Therapie des Glaubens besteht gesellschaftlich – ähnlich wie im Taoismus vorgelebt – im „Nicht-Machen“, somit in der Einübung der Überzeugung, daß es kein Gut gibt, das mit Waffengewalt zu verteidigen wäre.⁴⁴ Die Geschichte bestätigt, daß das Christentum seine Wahrheit bislang in neurotischer Zerrgestalt gelebt hat. Das Christentum predigt die Liebe und produziert den Haß, um es pointiert zu sagen. In Anspielung auf das von ihm erstellte Psy-

chogramm des Klerus besteht Drewermann auf seiner These, daß das beamtete Priestertum des Katholizismus, indem es den Menschen unter die angsterzeugende Despotie einer autoritären Über-Ich-Religion stellt, dessen Friedenskräfte nicht freizusetzen vermag.⁴⁵

Vergleicht man nur flüchtig die amtskirchlichen Positionen in der Friedensfrage mit den vorgelegten Konzepten, so fällt auf, daß sich Küng mit seinem prinzipiellen Vertrauen in die aufklärende Kraft der „praktischen Vernunft“ durchaus mit dem ethisch-pädagogischen Ansatz der kirchenamtlichen Friedenslehre trifft. Auch zeigt sich inhaltlich in der Aufforderung zu interreligiösen und interkirchlichen Kontakten zum Zwecke eines vereinten Vorgehens in der Frage der Friedensförderung eine deutliche Affinität zwischen dem Programm Küngs und den Absichten Johannes Pauls II. Die Theologie Drewermanns hingegen ist allem Anschein nach auf einen absoluten Pazifismus festgelegt. Da die kirchenamtliche Lehre einen solchen nicht vertritt, ist eine Konkordanz mit der Friedenstheologie Drewermanns schon allein aus diesem Grund kaum denkbar. Und den Bemühungen der theologischen Ethik dürfte doch wohl auch bei nicht völlig angstfreien Christenmenschen eine gewisse „Dunkelziffer des Erfolgs“ zuzumuten sein.

⁴³ Die Spirale der Angst, 328f.

⁴⁴ A.a.O. 374.

⁴⁵ Vgl. Die Spirale der Angst, Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1991, 8.