

Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit

Von Joseph Kardinal Ratzinger

In diesem Referat* ist mir die Aufgabe zugeteilt, über die gegenwärtige Krise von Friede und Gerechtigkeit zu sprechen und darzustellen, welchen Beitrag die Religion zur Bewältigung dieser Fragen leisten kann. Da es Religion nicht abstrakt gibt, sondern nur als konkrete historische Gestalt, werde ich dabei nicht von einem allgemeinen Religionsbegriff ausgehen, sondern meine Frage konkret an meinen eigenen Glauben als Christ und Katholik richten: Was kann von seinem ursprünglichen und wahren Wesen her unser Glaube für die Bewältigung dieser Fragen tun? Was kann und darf er vielleicht auch nicht tun, wenn er seinem Wesen treu bleiben will? Auch die erste Hälfte des Themas möchte ich etwas enger und präziser fassen, um es realisierbar zu gestalten: Ich beabsichtige nicht, eine empirische Analyse der einzelnen Facetten der heutigen Krise von Friede und Gerechtigkeit zu liefern, die bei der Weite der Phänomene ein ganzes Buch füllen müßte und vielleicht von einem einzelnen auch gar nicht zu leisten wäre, selbst wenn er über mehr Fachkenntnisse und mehr Forschungsmöglichkeiten verfügte, als dies bei mir der Fall ist. Meine Absicht ist nicht deskriptiv, sondern in einem weitläufigen Sinn normativ. Das bedeutet: Es soll darum gehen, von den Phänomenen her zu erkennen, was Friede ist, was Gerechtigkeit ist und wie beide zusammenhängen, um von da aus unseren ethischen Auftrag zu erfassen. Solche Analyse aber geschieht nicht »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (um Kant zu zitieren), sondern im Licht dessen, was der christliche Glaube uns über beide Themen sagen kann, das heißt in einer Öffnung der Vernunft auf Erkenntnis, die sie nicht einfach selbst hervorgebracht hat, die aber gleichwohl – einmal gegeben – wirkliche Erkenntnis ist. Insofern ist der Beitrag des Glaubens schon in der Analyse der Phänomene selbst wie in der Ausleuchtung seiner ethischen Imperative enthalten.

I

Unser Thema verknüpft Friede und Gerechtigkeit miteinander. Die Krise des einen ist die Krise der anderen und umgekehrt. Wo Gerechtigkeit ins Wanken gerät, wankt auch der Friede. Ja, man kann wohl sagen, daß Kriege immer da

*Vortrag bei der 5. christlich-islamischen Konsultation im orthodoxen Zentrum zu Chambésy (12.-15. Dezember 1988).

entstehen, wo das Maß der Gerechtigkeit undeutlich oder kraftlos wird. Das scheint mir offenkundig zu werden, wenn wir die vier Formen der Bedrohung des Friedens konkret betrachten, die heute in der Welt feststellbar sind:

1. Die erste Bedrohung des Friedens, die am meisten im öffentlichen Bewußtsein gegenwärtig ist, besteht in der Gefahr des Menschheitskrieges, also in der Gefahr, daß die großen Blöcke, in die die Welt geteilt ist, mit jenen Zerstörungswaffen gegeneinander losgehen, die aller Voraussicht nach den Untergang der Menschheit nach sich ziehen würden.

2. Die zweite Form von Friedensgefährdung und -zerstörung besteht in den »klassischen« Kriegen, die auch in den letzten vierzig Jahren in den verschiedenen Erdteilen in einer nicht abreißenden Kette stattgefunden haben: Kriege im Vorderen Orient, Kriege in Afrika, in Südostasien, der Krieg zwischen Argentinien und Großbritannien usw.

3. Die dritte Form könnte man als Verlust des inneren Friedens der Staaten bezeichnen, der sich in zwei wohl zu unterscheidenden, aber auch ineinander übergehenden Formen darstellt:

a) Sogenannte Befreiungsbewegungen greifen zur Gewalt, wo sie die staatliche Rechtsgewalt als Unrechtsgewalt ansehen und daher die an sich friedensstörende Auflehnung gegen die Staatsordnung als Einsatz für das Recht und damit als einzige Form der Herstellung des Friedens, als Verpflichtung für den wahren Frieden ansehen. Diese oft sehr grausame und blutige Form des Kampfes wird heute interessanterweise vom Großteil derer, die sich vom zuerst genannten Kriegstyp, dem Menschheitskrieg, her als Pazifisten betrachten, als geradezu heilige Angelegenheit, als eine höhere Form des *bellum iustum* angesehen – als aktive Form von Friede. Zugleich wird hier der Kern der modernen Krise deutlich, die im Verlust des gemeinsamen Maßes der Gerechtigkeit besteht. Großräumiger Friede ist ja im Lauf des Mittelalters nach der Zeit der vielfältigen Fehden zwischen Familien und Städten, nach der Zeit weitgehender Selbstjustiz durch den Gewaltverzicht der einzelnen Rechtsträger entstanden, die sich untereinander in einem gemeinsam anerkannten Landrecht finden und den Schutz dieses Rechtes zentralen Instanzen – der »Justiz« und ihren Organen – übertragen.¹ So ergab sich eine klare Scheidung zweier wesentlich verschiedener Arten von Gewalt: Den staatlichen Organen des Rechts stehen Mittel zu dessen Durchsetzung zur Verfügung, die innerhalb des so geschaffenen Friedensraumes als Kraft des Rechtes anerkannt werden. Sie sind nicht mehr »Gewalt«, mit der der eine sein Recht zu wahren versucht, während sie für den anderen ein Akt des Unrechts ist, gegen das er sich wehrt. Sie schützen vielmehr das Recht aller und sind als »Rechtsgewalt« von der rechtsbrechenden Gewalttätigkeit von

¹ Vgl. H. Maier, *Worauf Frieden beruht*. Freiburg 1981, S. 20ff.; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart 1970, S. 533ff.

Grund auf unterschieden. Heute ist ein Prozeß in Gang gekommen, der auf die Zurücknahme dieses Gewaltverzichts hinauslaufen könnte. Dieser Prozeß der Zurücknahme des Gewaltverzichts kann verschiedene Ursachen haben. Er kann darauf beruhen, daß der Staat in der Tat nicht mehr Recht schützt, sondern als Recht ausgibt, was Willkür ist. Er kann aber auch umgekehrt darauf beruhen, daß ideologische Gruppierungen sich eine parteiliche Rechtsidee schaffen und daher aus der Gemeinsamkeit des Rechtes ausbrechen, um ihre Ziele durchzusetzen. In beiden Fällen liegt ein tiefgehender ethischer und religiöser Wandlungsprozeß zugrunde, in dem das Einverständnis darüber zerbricht, was Recht und was Unrecht ist.

b) Wir hatten eben gesagt, das Zurücknehmen des Gewaltverzichts könne auf Verschulden des Staates beruhen, der Unrecht zu Recht macht; es könne aber auch auf einer rechtszerstörenden Parteilichkeit einer Gruppe beruhen, die ihr eigenes Recht zum einzigen Recht erheben und damit ihrerseits Unrecht als Recht aufzurichten gedenkt. Je nachdem ob das erste oder das zweite der Fall ist, wird man von Befreiungsbewegung oder von Terrorismus sprechen. Natürlich wird sich jeder Terrorismus als Befreiungsbewegung ausgeben, und wo das Maß des Rechtes undeutlich geworden ist, kann er es auch. Man wird sich daran erinnern, daß in der ersten Phase des deutschen Terrorismus, als das Phänomen die übrigen westlichen Länder noch kaum berührt hatte, der Westen weitgehend geneigt war, die Terroristen als wirkliche Freiheitskämpfer und als Opfer einer neu sich etablierenden Staatstotalität anzusehen. Erst als das Phänomen sich internationalisierte und man den »Freiheitskampf« aus der Nähe zu sehen bekam, wurde unstrittig deutlich, daß es sich um brutale, menschenverachtende Gewalt handelte und daß die idealisierte anarchische Freiheit vor allem als Freiheit zur Gewalt und als Freiheit vom Recht konzipiert war. Umgekehrt ist man in Europa immer bereit, jede Art von Terrorismus in der Dritten Welt als Befreiungsbewegung begeistert zu feiern. Das Motiv dafür hat Helmut Kuhn vor mehr als zwanzig Jahren scharfsichtig so formuliert: »Wie aber die von der Gerechtigkeit getrennte Ordnung furchtbar wird, so die ungerechte, durch Ausbeutung und das Leiden anderer erkaufte Wohlfahrt widerwärtig. Daher das schlechte Gewissen, das die Freude an der Nachkriegswohlfahrt der atlantischen Welt verdirbt und das im Gedanken an geleistete Entwicklungshilfe keine Beruhigung findet.«² Wenn man im übrigen trotz allem dem anfänglichen Terrorismus in Europa noch einen gewissen Idealismus, wenigstens eine Idee zuerkennen wird, so schreitet heute der Rechtszerfall und damit die Enthemmung der Gewalt immer weiter voran: Das weltweite Netz des Drogenhandels, verknüpft mit Prostitution, Waffenhandel und alten Verbrechersyndikaten, wird allmählich zu einer Menschheitsbedrohung, in der der Verlust des Rechts den Frieden ohne

2 H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*. München 1967, S. 193.

großen offenen Krieg von innen her mehr zerstört, als die klassischen Kriege es je tun konnten und die Dimensionen eines Menschheitskrieges von unerwarteter Seite und in unerwarteter Gestalt heraufsteigen könnten.

4. Die vierte Form von Friedenszerstörung ist im Voraufgegangenen schon angeklungen; sie hängt mit der vorigen eng zusammen. Es kann sein, daß ein Staat in die Hand von Gruppen gerät, die das Unrecht zu Recht erheben, die Gerechtigkeit von Grund auf zerstören und dabei auf ihre Weise einen »Frieden« schaffen, der in Wirklichkeit Herrschaft von Gewalt ist. Ein solcher Staat kann mit den Mitteln moderner Massenbeherrschung völlige Unterwerfung und damit den Anschein von Ordnung und Ruhe erzeugen, während die Menschen des unbeugsamen Gewissens ins Gefängnis geworfen oder zur Auswanderung genötigt oder umgebracht werden. Ein Staat ohne Gerechtigkeit ist eine große Räuberbande, hat Augustinus dazu festgestellt.³ Hitlers Reich war ein solcher Räuberstaat, aber auch Stalins Regiment war Herrschaft einer Räuberbande. Äußerlich gesehen besteht hier Friede, aber es ist der Friede des Friedhofs. Das Tragische ist, daß in der perfekten Tyrannis gar kein Befreiungskrieg mehr möglich ist und die Herrschaft der Gewalt sich ruhig als Sieg des Friedens etablieren kann. In diesem Sinn sagt das Neue Testament über den Antichrist voraus, daß er sich als der Bote von »Friede und Sicherheit« darstellen werde.⁴ Hier stehen wir vor der paradoxen Seite unseres Themas: Was sich als endgültiger Friede ausgibt, kann vielleicht gerade die totale Zerstörung des Friedens sein.

II

Der Kern unserer gegenwärtigen Probleme ist beim dritten Aspekt der Krise sichtbar geworden, und hier wird auch deutlich, wie eng Religion mit Friede und Gerechtigkeit zusammenhängt. Es hat sich gezeigt, daß sich heute der Friede *in* den Völkern auflöst, daß das Einverständnis darüber zerfällt, was Recht und was Unrecht ist. Was eine Gesellschaft zusammenhält und ihr Frieden gibt, ist das Recht. Daß Friede zwischen den Völkern immer wieder durch Krieg gebrochen wurde, hängt mit dem Fehlen eines wirksamen

3 Vgl. *De civitate Dei* IV 4 (C Chr XLVII, S. 101): »Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna?«

4 1 Thess 5,3 stellt die Herrschaft der Schlagworte »Friede und Sicherheit« als Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Endes dar. verbindet dies allerdings nicht mit der Gestalt des Antichrist. Die spätere Reflexion hat diesen Zusammenhang, wie mir scheint sachlich durchaus zu Recht, hergestellt; am eindringlichsten Solowjew in seiner Erzählung vom Antichrist. Solowjews Antichrist ist der Verfasser eines in der ganzen Welt beachteten Buches mit dem Titel »Der offene Weg zu Frieden und Wohlfahrt in der Welt«. In dem Manifest, das er nach seiner Proklamation zum Weltherrscher erläßt, heißt es: »Völker der Erde! Die Verheißungen haben sich erfüllt! Der Weltfriede ist auf ewig gesichert ...« Wichtig auch die eindringliche Interpretation der Antichrist-Überlieferungen bei: J. Pieper, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung. München ³1980, S. 113-136.

internationalen Rechts zusammen, das nicht bloß eine Gesellschaft im Inneren ordnet, sondern auch unter den Völkern gemeinschaftlich als ihr verbindliches Maß anerkannt wird, dem sie sich beugen, ob es Vorteil oder Nachteil bedeutet. Wenn aber Recht keine gemeinsam anerkannten Inhalte mehr hat, dann wird es kraftlos, dann verblaßt der Unterschied zwischen Rechtsgewalt und Unrechtsgewalt, dann werden die Träger der Rechtsgewalt zu »Bullen« und die der Unrechtsgewalt zu Vertretern der Freiheit. Recht, das sich nicht mehr ausweisen kann, erscheint als Willkür, und was übrigbleibt, ist Gewalt: *Homo homini lupus*.

Deswegen ist die Friedensfrage mit der Frage nach dem Recht praktisch identisch, und die wahre Überlebensfrage der Menschheit ist darum die Frage nach den Gründen und nach den wesentlichen, unmanipulierbaren Inhalten des Rechts. Wo und wie aber kann man darauf Antwort finden? Oder fragen wir lieber umgekehrt: Warum ist uns die Evidenz des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht verlorengegangen? Warum ist beides ununterscheidbar geworden? Diese Fragen nötigen uns, nach den wesentlichen Formen der Rechtsbegründung und der Rechtsgestaltung in der neuzeitlichen Welt zu fragen; auch dies kann natürlich wieder nicht in der Form einer historischen Analyse geschehen, sondern nur in dem Versuch, einige bestimmende Züge in den Blick zu bringen. Ich sehe deren drei.

1. Da ist zunächst das berühmte Wort des Thomas Hobbes: *Authoritas, non veritas facit legem*.⁵ Die sokratische Frage danach, was über alle Traditionen und Rechtssetzungen hinaus in Wirklichkeit, in sich selbst und der inneren Wahrheit der Dinge nach Recht oder Unrecht sei, wird als nicht funktional beiseite getan.⁶ Das Gesetz findet seine Begründung nicht in einer unterscheidbaren Wirklichkeit des Rechten oder des Unrechten, sondern in der Autorität dessen, der es setzen kann. Es entsteht durch Setzung, nicht anders. Seine innere Deckung ist also die Macht der Durchsetzung, nicht die Wahrheit des Seins. Dieser Satz konnte zunächst der Autonomisierung der politischen Herrschaft gegenüber den verschiedenen Ordnungsmächten des Mittelalters dienen. Er konnte den Anspruch der absolutistischen Monarchien begründen. Er kann aber auch zum Grundsatz des Rechtspositivismus werden, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert weithin etablieren konnte. Die Folgen sind weitreichend: Nun kann die eine Regierung zu Recht erklären, was die nächste zu Unrecht machen wird. Inzwischen ist dies im

5 Vgl. M. Mettner, Art. »Frieden«, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe I. München 1984, S. 404-431, hierzu S. 421; vgl. zu Hobbes: H. Maier, Hobbes, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer, Klassiker des politischen Denkens I. München 1969, S. 351-375.

6 Noch immer bedeutend für das Wesen und die bleibende Geltung des sokratischen Fragens R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Berlin 1943. Neudruck Mainz/Paderborn 1987. Vgl. auch H. Kuhn, a. a. O., S. 24ff.

Bewußtsein eines großen Teils der heutigen Parlamentarier, also der rechtsetzenden *authoritas* dahin abgewandelt, daß das Recht die in der Gesellschaft tatsächlich bestehenden Werturteile zu spiegeln und in Normen umzusetzen habe. Wenn auf solche Weise die Mehrheitsmeinung zur eigentlichen Rechtsquelle und zum inneren Maß der *authoritas* wird, ist das Paradox um nichts gemindert: Der heute Verurteilte kann sich als Pionier des Rechts von morgen verstehen und sich dementsprechend auch berechtigt fühlen, alle Mittel anzuwenden, um der Zukunft zum Durchbruch zu verhelfen, als deren Träger er sich weiß. Wenn Wahrheit so unzugänglich ist, wie es hier vorausgesetzt wird, gibt es den Unterschied von Recht und Unrecht in Wirklichkeit nicht, also auch nicht den Unterschied von Rechtsgewalt und Unrechtsgewalt, sondern nur die Durchsetzung der augenblicklich stärkeren Gruppe, die Herrschaft der Mehrheit.

2. Diesem Begriff von Recht entspricht eine Idee des Friedens, die man auf die Formel bringen könnte: *Utilitas, non veritas facit pacem*. Ähnlich wie Adam Smith hat Immanuel Kant seine Lehre vom ewigen Frieden weitgehend auf dieser Linie entwickelt: »Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammenbestehen kann und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich die Staaten . . . gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb in beständigem Bündnisse ständen.«⁷ Dem Sinne nach geht es hier darum, den Egoismus als die stärkste und verlässlichste Kraft des Menschen – die Kraft, der die Konflikte entspringen – nun zum eigentlichen Instrument des Friedens zu machen, weil gerade vom Standpunkt des Egoismus her Friede nützlicher ist als Krieg. Realistische Politik wird diesen Gesichtspunkt zweifellos in Anschlag bringen müssen und in ihm ein friedentiftendes Element finden. Daß es allein nicht ausreicht, um den ewigen Frieden zu bauen, hat die Zeit nach Kant hinlänglich erwiesen.

3. Die beiden eben genannten Motive *authoritas* und *utilitas* stellen sich ins postmetaphysische Zeitalter; sie suchen Recht und Frieden zu begründen in einer Situation, in der die Unerkennbarkeit des Wahren und die Unfähigkeit des Menschen zum Guten unwiderrufliche Gewißheit geworden zu sein scheinen. Diesen beiden nachmetaphysischen Ideen, deren politische Wirksamkeit offenkundig ist, steht aber ein starker metaphysischer Strom entgegen, der gerade heute wieder mächtig hervortritt, ich meine die von John Locke in seinem *Second Treatise of Government* (1690) begründete Trias der

⁷ Zum ewigen Frieden. Erster Zusatz: B 65. 66; in der von mir benützten Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Bd. VI. Darmstadt 1964, S. 226. Vgl. H. Kuhn, a. a. O., S. 351ff.; M. Mettner, a. a. O., S. 422.

Grundrechte: Leben, Freiheit, Eigentum. Im Hintergrund steht die *Magna Charta*, die *Bill of Rights* und letztlich die naturrechtliche Tradition.⁸ Ganz eindeutig wird hier die Vorgängigkeit des Rechts der Person vor den Rechtsetzungen des Staates reklamiert. Bei Locke ist die Formulierung der Menschenrechtslehre deutlich gegen den Staat gerichtet; ihr Sinn ist revolutionär. Von da aus ist es nicht verwunderlich, daß die Aufklärung lange vor Marx auch einen revolutionären Strom entwickelte und die alte Lehre vom gerechten Krieg nun in eine Lehre vom Kampf für den ewigen Frieden umwandelte, der in der Weise des Weltbürgerkriegs zu führen sei.⁹ Damit ist die Ambivalenz auch der Menschenrechtslehre angedeutet: Wo der Freiheitsbegriff hypertrophiert und der Staat wesentlich als Feind angesehen wird, wird die Friedensfähigkeit zerstört. In seinem gesunden Kern aber ist und bleibt die Idee der Menschenrechte ein Schutzwall gegen den Positivismus und ein Führer zur Wahrheit: Es gibt das, was an sich recht ist, und dies ist das wahrhaft Verbindende, weil es aus unserem gemeinsamen Wesen kommt.

Der Versuch, die Wurzeln der Krise von Gerechtigkeit und Friede aufzudecken, ist damit zugleich zu einem Hinweis auf das geworden, was heilen könnte. Recht kann nur dann wirksame Kraft des Friedens sein, wenn sein Maß nicht in unseren Händen steht. Das Recht wird von uns geformt, aber nicht geschaffen. Anders ausgedrückt: Rechtsbegründung ohne Transzendenz gibt es nicht. Wo Gott und die von ihm gesetzte Grundform menschlicher Existenz aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt und ins Private, bloß Subjektive abgeschoben wird, löst sich der Rechtsbegriff auf und damit das Fundament des Friedens.

III

Damit sind wir von selbst beim dritten Teil unseres Themas angelangt, bei dem Beitrag, den Religion für den Frieden leisten kann und soll. Warum ich als Subjekt von Religion hier konkret Kirche setzen will, habe ich oben schon angedeutet. Ich denke, man müsse unterscheiden zwischen dem, was Kirche für den Frieden tun kann und muß, und dem, was sie weder kann noch darf.

1. Die erste Aufgabe der Kirche in diesem Bereich besteht darin, daß sie von ihrer heiligen Überlieferung her die Grundmaße der Gerechtigkeit gegenwärtig hält und sie der Willkür der Macht entzieht. Sie muß, was die großen Gründer gesehen und gesagt haben – was Jesus und seine Zeugen sahen und sagten –, durch die Zeiten tragen als ein großes, dem Menschen

⁸ Wichtig hierzu und zum Folgenden H. Kuhn, a.a.O., S. 262-266; vgl. ferner E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart 1987, bes. den Beitrag von G. Stourzh, *Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts*, S. 78-90.

⁹ Vgl. M. Mettner, a.a.O., S. 422f.

gegebenes Licht. Sie muß dieses Licht auf die Fragen der jeweiligen Gegenwart beziehen und das ihr gegebene Wort zur Antwort auf die Probleme einer Epoche werden lassen. Sie muß Überzeugung schaffen und den Menschen helfen, daß sie mit Jesus und durch ihn sehen können, was sie aus Eigenem nicht zu sehen vermöchten. Sie muß helfen, daß im Widerstreit zwischen *utilitas* und *veritas*, zwischen *authoritas* und *veritas* die Wahrheit nicht versinkt. Dem Menschen ist das Organ für die Wahrheit so gut gegeben wie das Organ für die Nützlichkeit. Nützlichkeit ist nichts Schlechtes, aber absolut gesetzt wird sie zur Kraft des Bösen, weil Nützlichkeit sich selbst aufhebt, wenn sie die Wahrheit außer acht läßt. Das gleiche gilt für *authoritas*. Aber das Organ für den Nutzen und das Organ für die Macht ist lauter und in seiner Auswirkung unmittelbarer als das Organ für die Wahrheit. Deshalb braucht das Organ für die Wahrheit Nachhilfe, es braucht Unterstützung. Das müßte Aufgabe der Kirche sein – diesem sonst allzu leicht niedergetretenen Sinn die nötige Kraft zu geben.

Demnach ist der Auftrag der Kirche in diesem Bereich vor allem »Erziehung« – das Wort in dem großen Sinn genommen, in dem die griechischen Denker es formuliert haben. Sie muß den Kerker des Positivismus aufbrechen, die Empfänglichkeit des Menschen für die Wahrheit, für Gott und damit die Kraft des Gewissens erwecken. Sie muß den Mut zum Leben nach dem Gewissen geben und so den schmalen Grat zwischen Anarchie und Tyrannei gangbar halten, der zugleich der schmale Weg des Friedens ist. Sie muß in der Gesellschaft jene Überzeugung schaffen, die gutes Recht tragen kann. Denn wenn wir vorhin die Mehrheitsanschauung als entscheidende Rechtsquelle ausdrücklich abgelehnt haben, so ist doch klar, daß nichts auf Dauer wirksames Recht bleiben kann, was nicht auch eine Art von öffentlicher Evidenz besitzt. Unter diesem Betracht muß es freilich als höchst bedenklich erscheinen, daß die moderne Rechtsprechung ganz offensichtlich sittliche und religiöse Werte nicht mehr als schützenswerte Rechtsgüter ansieht, sondern nur noch die emanzipatorische Freiheit des einzelnen und die materiellen Güter als der Verteidigung bedürftig zu betrachten scheint. Ebenso gilt in der Kirche, daß kaum noch jemand Glauben als schützenswertes Gut ansieht, jedenfalls nicht, wenn er in Konflikt mit individueller Freiheit oder mit öffentlicher Meinung kommt.

Neben dieser Primäraufgabe, Überzeugung zu schaffen, Gewissen zu bilden und von innen her Gemeinschaft, einen Raum des Friedens zu formen, steht die Sendung des kirchlichen Amtes, auch öffentlich – mit der Deckung der Überzeugung ihrer Gläubigen – in die Fragen der Zeit hineinzusprechen und Ratgeber des Friedens zu sein. Diese Aufgabe wird heute mit großer Leidenschaft aufgenommen. Neben den klassischen Instanzen kirchlichen Redens bilden sich Kommissionen und Institutionen aller Art, die sich mit Leidenschaft der Friedensfrage annehmen und zu ihr das richtige Wort zu

sagen versuchen. Nicht alles, was auf solche Weise ans Licht kommt, ist erleuchtet. Aber das Bemühen als solches entspricht ohne Zweifel einem wirklichen Auftrag der Kirche. Nur muß sie sich dabei gegenwärtighalten, daß ihr die Quellen des Rechts zum Hüten anvertraut sind, aber daß sie über keine spezifische Erleuchtung für die konkreten politischen Fragen verfügt. Sie darf sich nicht als alleiniger Träger der politischen Vernunft hinstellen. Sie zeigt der Vernunft Wege, aber deren eigene Verantwortung bleibt.

Dies alles findet seinen Zusammenhalt in dem innersten und zugleich menschlichsten Auftrag der Kirche – dem Auftrag, den Frieden zu tun, nicht nur zu sagen – im Werk der Liebe. Kein staatliches Sozialsystem kann die spontanen und die organisierten Formen christlicher Liebe ersetzen, ja, es verfällt von innen her, wenn es nicht mehr die Inspiration der aus dem Glauben kommenden Liebe empfängt. Die Treue der Kirche zu ihrem Wesen zeigt sich in ihrer Fähigkeit, Menschen in der Berufung zur Liebe zu tragen, die Berufung der Liebe zur Reife zu führen und ihr gemeinschaftlich gelebte Gestalten zu geben. Aus der Kraft der Liebe heraus muß die Kirche den Armen, den Kranken, den Verlorenen, den Unterdrückten dienen; sie muß im Gefängnis ebenso gegenwärtig sein wie im seelischen und körperlichen Leid bis in den dunklen Weg des Todes hinein. Sie muß in den Zonen des Unfriedens, die es in der Menschheit immer gegeben hat und immer geben wird, Kraft des Überlebens geben und mit der Fähigkeit des Verzeihens die Fähigkeit zum neuen Anfang erwecken. Nur wer vergeben kann, kann Frieden bauen und erhalten.¹⁰

2. Mit alledem zeichnet sich nun auch ab, wo die Grenzen des Auftrags der Kirche und ihrer Möglichkeiten liegen. Sie kann den Frieden nicht erzwingen. Sie hat es in der Vergangenheit nicht gekonnt, und sie wird es auch in Zukunft nicht können. Sie darf sich nicht in eine Art von politischer Friedensbewegung umwandeln, in der das Erreichen des ewigen Weltfriedens zu ihrem eigentlichen Daseinszweck würde. Deswegen ist das geplante »Friedenskonzil« der Religionen vom Wesen der Kirche her eine Unmöglichkeit. Die Vertreter der Kirche haben keine Legitimation zu direkt politischen Aktionen; sie haben dazu keinen Auftrag erhalten, von ihren Gläubigen nicht und erst recht von ihrem Herrn her nicht. Eher schon müßte man sagen, daß der Versuch, über eine Art Weltunion der Religionen das Weltreich des Friedens herbeizuführen, in bedenkliche Nähe zu der dritten Versuchung Jesu führt: Alle Reiche der Erde will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest (vgl. Mt 4,9).¹¹ Denn in dieser Konzeption wird fast unvermeidlich der Weltfriede als

10 Zum Zusammenhang von Friede und Vergebung eindringlich H. Schlier, *Der Friede nach dem Apostel Paulus*, in: ders., *Der Geist und die Kirche*. Freiburg 1980, S. 117-133, bes. S. 133.

11 J. Pieper, a. a. O., S. 123, zitiert in ähnlichem Zusammenhang den Satz: »Eine Weltorganisation könnte die tödlichste und unüberwindlichste aller Tyrannen, die endgültige Herrschaft des

solcher zum *Summum bonum*, dem sich alle unterwerfen und für dessen Erreichung alle anderen religiösen Inhalte und Akte nur noch Mittel sind. Ein Gott aber, der zum Mittel für vermeintlich höhere Ziele wird, ist nicht mehr Gott; er hat sein Gottsein in Wirklichkeit an das Höhere abgegeben, zu dessen Herbeiführung er dienen muß. Daß ein so hergestellter Friede sich seinem Wesen nach entweder ins Totalitäre eines allein zulässigen Denkens zu verwandeln oder aber in den Weltbürgerkrieg umzuschlagen droht, liegt auf der Hand.

Die Kirche tut demnach für den Frieden nicht mehr, sondern weniger, wenn sie die ihr eigene Ebene des Glaubens, der Erziehung, des Zeugnisses, des Rates, des Gebetes und der dienenden Liebe verläßt, um sich dafür in eine direkte politische Aktionsgemeinschaft zu verwandeln. Sie schneidet damit den Zugang zu den Quellen ab, aus denen immer neu die Kräfte des Friedens und der Versöhnung kommen können. Gerade weil das Äußerste für den Frieden getan werden muß, muß die Kirche ihrem spezifischen Wesen treu bleiben. Nur wenn sie ihre Grenzen achtet, bleibt sie grenzenlos, und nur dann kann ihr Dienst der Liebe und des Zeugnisses ein Anruf an alle werden. Was die Kirche letztlich zum Frieden beizutragen hat, finde ich überzeugend formuliert in Worten von Metropolit Damaskinos, die ich mir uneingeschränkt zueignen kann und mit denen ich daher schließen möchte: »Über ihren sozialen Dienst hinaus muß – meiner bescheidenen Meinung nach – der Beitrag der orthodoxen Kirche zu Friede, Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit unter den Völkern in einem Zeugnis der Liebe bestehen . . . Die Rolle der Kirche kann dabei mit keiner Art von politischer Strategie oder Opportunität der Autoritäten oder der Regierungen identifiziert werden, unter denen ihre Völker leben. In diesem Kontext ist der Spielraum für Initiative und Aktion der orthodoxen Kirchen eng; ihr Zeugnis und ihre Anwesenheit bringen Gefahren mit sich, die die Verantwortlichen bis zum Martyrium führen können . . . Aber gerade diese martyriumbereite Liebe ist es, die letztlich den Willen der orthodoxen Kirchen festigen wird, damit sie in Zusammenarbeit mit den Brüdern der anderen christlichen Kirchen und Konfessionen heute ihr Zeugnis geben können – das Zeugnis von Glaube und Liebe, in einer Welt, die dessen vielleicht mehr denn je bedarf.«¹²

Antichrist bringen.« Und S. 124: »Die Kehrseite des in einem Weltstaat freilich erreichten Kantischen Ideals, daß es eigentliche ›äußere Kriege‹ nicht mehr gäbe, würde sein, daß an die Stelle von Krieg Polizeiaktionen träten, die durchaus den Charakter von Schädlingbekämpfungen annehmen könnten.« Vgl. H. Kuhn, a. a. O., S. 355: »Als Kirche der Märtyrer ist die Kirche am meisten sie selbst. Aber als Organisation zur Verbrüderung der Menschheit scheitert sie an der irdischen Vormacht der Politik.«

12 Metropolit Damaskinos Papandreou, Contribution de l'Eglise orthodoxe à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples, et la suppression des discriminations raciales, in: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für J. Ratzinger, Bd. II. St. Ottilien 1987, S. 1333-1343, Zitat S. 1342f.