

ETHICA 2003

Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

irf

Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt

Religion Ethik Frieden



Impressum

MEDIENINHABER/ HERAUSGEBER

Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt

REDAKTION

Gerhard Dabringer, Christian Wagnsonner

Bräunerstr. 3, 1010 Wien, Tel. 01/ 512 32 57 13

irf@mildioz.at

<http://www.irf.ac.at>

© Institut für Religion und Frieden

HERSTELLER

Heeres-Druckerei, 1030 Wien, Arsenal, BMLV R 209

ETHICA 2003

Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

Editorial

Die Weltfriedensbotschaft des Papstes, die auch diesmal wieder den Anfang der ETHICA bildet, widmet sich mit dem 40 jährigen Jubiläum von *Pacem in Terris* der bleibenden Aufgabe der Kultur des Friedens. Die *Würde des Menschen* und seine *unveräußerlichen Rechte* verwirklichen sich in einer neuen *sittlichen Ordnung mit internationaler Geltung*, in der Verbindung von *Friede und Wahrheit*.

Leopold Neuhold betont bei seiner Besprechung der Weltfriedensbotschaft das *prozeßhafte des Friedens*, das *universale Gemeinwohl* und die *Menschenrechte als Säule des Friedens*.

Die Bedeutung, die der Heilige Stuhl dem Völkerrecht bei der Erreichung eines gerechten Friedens beimißt, belegt ein internationaler Kurs im Vatikan: *Humanitäres Völkerrecht für Militärseelsorger*. ETHICA dokumentiert die Grußbotschaft von Papst Johannes Paul II. an die teilnehmenden Militärggeistlichen.

Im Rahmen der Enquete des INSTITUTES FÜR RELIGION UND FRIEDEN im Oktober 2002, DAS ETHISCHE PROFIL DES SOLDATEN VOR DER HERAUSFORDERUNG EINER KULTUR DES FRIEDENS, warf Peter Fleetwood angeleitet u.a. durch Levinas in seinem Beitrag *Angels with Camouflaged Faces* einen Blick auf die zukünftigen Herausforderungen an die Werte und das Gewissen von Soldaten.

Das Schwerpunktthema von ETHICA 2003 bildet RECHT UND ETHIK; Fragestellungen, die gerade in der internationalen Ordnung und dem internationalen Recht in den letzten Monaten an Brisanz gewonnen haben und oftmals, mit sehr unterschiedlicher Sichtweise, Relevanz und auch Legitimität, in die öffentliche Diskussion eingebracht wurden.

Markus Kremer führt mit *Der Friede* ausgehend von den biblischen Grundlagen über Augustinus, Thomas v. Aquin und F. Suárez in die *geschichtlichen Stationen eines Begriffes* ein. Der Friede als Gegenstand theologischer Ethik

Mit einer ganz anderen Tradition setzt sich Peter Zeilinger in »*Kriterien*« für *Recht und Gerechtigkeit* auseinander. Differenz und Identität sind auch bei der Beschäftigung mit dem *anderen Kap* und dem *europäischen Geist* zentrale Figuren in *Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida*.

Thomas R. Elßner wendet sich in seiner kurzen ideengeschichtlichen Betrachtung, auch aus aktuellem Anlaß, den *Kriterien der klassischen Lehre des gerechten Krieges* zu. Die Stellungnahmen Richard Lands (Präsident der Kommission für Ethik und Religionsfreiheit der Südlichen Baptisten) nimmt Elßner zum Anlaß, um die Positionen der USA einer kritischen Prüfung anhand der *bellum-iustum* Theorie zu unterziehen.

Während sich Karl Reinhard Trauner programmatisch mit der *Herausforderung und Chance einer christlichen Ethik im Österreichischen Bundesheer* auseinandersetzt, zeigt Ernest König anhand der Erfolge des AML seit 1989 die Möglichkeiten bei der Formulierung *einer Ethik des Soldaten* im Konkreten.

Lothar Bendel betont bei den Aufgaben der Politik und der Ethik in den Konzepten der „*Inneren Führung*“ in der deutschen Bundeswehr das Primat der Politik, die Einbindung des Soldaten in die bestehende Rechtsordnung und das demokratische Ethos. Die ethischen Herausforderungen, die sich im Rahmen der neuen bzw. sich wandelnden Einsatzfeldern der Armeen und des einzelnen Soldaten stellen, faßt Walter Wakenhut in Erfahrungen und Zukunftsperspektiven einer *Ethik des Soldaten* zusammen.

Hans-Ferdinand Angel widmet sich den pädagogischen und didaktischen Erfahrungen bei der *Vermittlung von Ethik* in der pluralen und dynamischen Gesellschaft. Bei diesem mehrschichtigen Prozeß sieht Angel die Chancen christlich-ethischer Vermittlungen vor allem bei den neueren Ansätzen wie z.B. dem Compassion-Konzept.

Reinhard Drazenowitsch betont den Stellenwert von *Recht und Ethik* in der Ausbildung im österreichischen Bundesheer und hierbei vor allem die Erwartungshaltungen an die Ausbildung und die Bedeutung der Interdisziplinarität.

Im OFFENEN HEFT sucht Andreas Wieser in *Sinndimensionen der Gegenwart* die Logotherapie und Existenzanalysen Viktor Frankls auch für andere als die originären Bereiche fruchtbar zu machen. Der Aufgabencharakter des Lebens und der Antwortcharakter des Daseins ist gerade im Militärischen einer großen Spannung unterworfen, das *Gewissen als Ort der Sinnfindung* besonders gefordert.

Gegen eine wertfreie Sicht des Krieges führt Stefan Zotti in *Die moralische Realität des Krieges* Michael Walzer ins Feld. Anhand der engen Verbindung von Moral und Sprache, der Freiheit der Handlung im Krieg und der historischen Relativität der moralischen Bewertung menschlichen Handelns argumentiert Zotti ein nicht jenseits der moralischen Verantwortung liegendes *Korsett von Zwang und Notwendigkeit*.

Christian Wagnsonner faßt in der Rubrik DOKUMENTE die wichtigsten kirchlichen Aussagen zu Internationalen Einsätzen im allgemeinen und zu den Interventionen in Kuwait/Irak 1991, Bosnien, Kosovo, Afghanistan und Irak 2003 zusammen; vorangestellt sind Fragen nach den Motiven, der Zuständigkeit und der Kompetenz der Verfasser und herausgebenden Stellen, nach Zweck und Wirkung der Texte sowie Schwierigkeiten bei der Lektüre.

In der daran anschließenden Dokumentensammlung sind zahlreiche kirchliche Stellungnahmen aus Europa, den USA sowie Afrika, Asien und Ozeanien zur Irak-Krise abgedruckt.

Das Erscheinen einiger neuerer Literatur, teilweise von bescheidener wissenschaftlicher Qualität jedoch von erstaunlichem Verbreitungsgrad, zum Thema Kirche und Nationalsozialismus nahm die *Ethica* als Anlaß den geneigten Lesern und Leserinnen eine fundierte und ausführliche Darstellung des tatsächlichen Forschungsstandes in Deutschland (Christoph Kösters) und der Schweiz (Franziska Metzger) zu bieten. *ETHICA* dankt an dieser Stelle ausdrücklich dem LIT-VERLAG für seine freundliche Zurverfügungstellung des Beitrages von Christoph Kösters zur Kirche in Deutschland.

Msg. Dr. Werner Freistetter

Wien, 2003

CALL FOR PAPERS FÜR ETHICA 2004.

Schwerpunktthema 1: Konzepte internationaler Ordnung in ethischer, historischer und philosophischer Betrachtungsweise

Gerade in den letzten Monaten wurde oft von multilateraler Ordnung oder Hegemonie gesprochen. Die Geschichte der internationalen Ordnung, ihre Kontinuität und ihre Brüche, die unterschiedlichen Denkschulen sowie die aktuelle transatlantische Debatte um die weltpolitische Neuordnung umreißen einen Themenkomplex von ungebrochener Aktualität.

Schwerpunktthema 2: 40 Jahre Pacem in Terris. Gerechtigkeit und Friede als europäische Herausforderung

Wissenschaftliche Beiträge können bis April 2004 an die Redaktion der *ETHICA* (Institut für Religion und Frieden, Bräunerstraße 3, 1010 Wien, irf@mildioz.at) gesandt werden.

INHALTSVERZEICHNIS

BOTSCHAFT SEINER HEILIGKEIT JOHANNES PAUL II. ZUR FEIER DES WELTFRIEDENSTAGES 2003 Pacem in Terris: Eine bleibende Aufgabe	11
LEOPOLD NEUHOLD Gedanken zur Weltfriedensbotschaft:	19
HUMANITÄRES VÖLKERRECHT FÜR MILITÄRSEELSORGER. EIN INTERNATIONALER KURS IM VATIKAN Botschaft von Papst Johannes Paul II. an die Militärgeistlichen	29
ENQUETE 2002	
Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas	
PETER FLEETWOOD Angels with Camouflaged Faces	33
TAGUNGSBERICHT	41
THEMA - RECHT UND ETHIK	
A - GRUNDLEGUNG	
MARKUS KREMER Der Friede – geschichtliche Stationen eines Begriffs	45
Peter ZEILLINGER »Kriterien« für Recht und Gerechtigkeit. Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida	61
THOMAS R. ELBNER Die Kriterien der klassischen Lehre des gerechten Krieges(bellum-iustum Theorie). Eine ideengeschichtliche und notwendige kritische Betrachtung	71
B - CHRISTLICHER ENTWURF UND MILITÄR	
LOTHAR BENDEL Recht und Ethik. Konzepte der „Inneren Führung“	79
KARL REINHARD TRAUNER Herausforderung und Chance einer christlichen Ethik im Österreichischen Bundesheer	85
WALTER WAKENHUT Ethik des Soldaten. Erfahrungen und Zukunftsperspektiven in der deutschen Bundeswehr	93
ERNEST KÖNIG Was hat AMI zu einer Ethik des Soldaten seit 1989 leisten können	99

C - AUSBILDUNG

- 107 HANS-FERDINAND ANGEL
Vermittlung von Ethik. Pädagogische und didaktische Erfahrungen
- 115 REINHARD DRAZENOWITSCH
Recht und Ethik. Stellenwert in der Ausbildung

OFFENES HEFT

- 123 ANDREAS WIESER
Sinn Dimensionen der Gegenwart
- 135 STEFAN ZOTTI
Die moralische Realität des Krieges

DOKUMENTE

- 145 Christian Wagnsonner, Kirchliche Stellungnahmen zu Internationalen Einsätzen seit 1991.
Einleitung, Überblick, Quellen und Literatur
- 159 Quellenangaben
Dokumente der katholischen Kirche zur militärischen Intervention im Irak 2003
- 163 Papst und Weltkirche
- 175 Österreich
- 181 USA
- 197 Europa
- 221 Asien, Afrika und Ozeanien

LITERATURSCHWERPUNKT: KIRCHE UND NATIONALSOZIALISMUS

- 227 Maximilian Liebmann, Daniel J. Goldhagen, Die katholische Kirche und der Holocaust
- 228 Christoph Kösters, Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Aktuelle
Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen
- 242 Franziska Metzger, Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus. Ideen,
Diskurse, Mentalitäten. Ein Forschungsbericht

REZENSIONEN

- 255 **Grundlagen – Ethik – Philosophie – Theologie**
Giorgio Agamben, Homo Sacer
Heimo Hofmeister, Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik
Jacques Derrida, Voyous
René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz
Eberhard Schockenhoff, Wie gewiss ist das Gewissen
- 269 **Politik- Recht – Militär**
Gerhard Beestermöller, Krieg gegen den Irak
David Chandler, From Kosovo to Kabul
Peter Fonk, Frieden schaffen auch mit Waffen
Robert Kagan, Macht und Ohnmacht
Bernd Kubbig, Brandherd Irak
Herfried Münkler, Der neue Golfkrieg
- 279 **Geschichte**
KMBA, Biographisches Lexikon der katholischen Militärseelsorge
Michael Reißmann, Hitlers Gott

Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2003

Botschaft zum Weltfriedenstag 2003 Pacem in Terris: Eine bleibende Aufgabe

Fast vierzig Jahre sind seit dem 11. April 1963 vergangen, an dem Papst Johannes XXIII. die historische Enzyklika »Pacem in terris« veröffentlichte. Es war dies der Gründonnerstag. Mein verehrter Vorgänger, der nur zwei Monate später starb und sich in der Enzyklika »an alle Menschen guten Willens« wandte, faßte seine Friedensbotschaft an die Welt im ersten Satz zusammen: »Der Friede auf Erden, nach dem alle Menschen zu jeder Zeit sehnlichst verlangten, kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott festgesetzte Ordnung gewissenhaft beobachtet wird« (Pacem in terris, Einleitung: AAS, 55 [1963], 257).

ZU EINER ZERSPALTENEN WELT VOM FRIEDEN SPRECHEN

Die Welt, an die sich Johannes XXIII. wandte, befand sich tatsächlich in einem Zustand tiefgreifender Unordnung. Das zwanzigste Jahrhundert hatte mit einer großen Fortschrittserwartung begonnen. Statt dessen hatte die Menschheit in sechzig Jahren Geschichte den Ausbruch zweier Weltkriege, die Errichtung grausamer totalitärer Systeme, die Häufung immenser menschlicher Leiden und die Entfesselung der größten Kirchenverfolgung, welche die Geschichte je erlebt hat, verzeichnen müssen.

Nur zwei Jahre vor Pacem in terris wurde 1961 die Berliner Mauer errichtet, um nicht nur die beiden Teile jener Stadt voneinander zu trennen und gegeneinander in Stellung zu bringen, sondern auch zwei Modelle des Verstehens und des Aufbaus der irdischen Gesellschaft. Auf beiden Seiten der Mauer nahm das Leben unter dem Einfluß oft gegensätzlicher Regeln und in einem zunehmend von Verdacht und Mißtrauen durchsetzten Klima unterschiedliche Gestalt an. Sowohl als Weltanschauung wie auch als konkreter Lebensentwurf verlief jene Mauer quer durch die ganze Menschheit und drang in das Herz und den Verstand der Menschen ein, wo sie Trennungen erzeugte, die, so schien es, für immer bestehen bleiben sollten.

Zudem befand sich sechs Monate vor der Veröffentlichung der Enzyklika, als in Rom wenige Tage zuvor das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet worden war, die Welt wegen der durch die auf Kuba stationierten Raketen verursachten Krise am Rande eines Atomkrieges. Der Weg zu einer Welt des Friedens, der Gerechtigkeit und der Freiheit schien blockiert. Viele glaubten, die Menschheit wäre dazu verdammt, noch lange Zeit in dieser gefährlichen Situation des »Kalten Krieges« zu leben und ständig dem Alptraum ausgesetzt zu sein, daß ein Angriff oder ein Zwischenfall von einem Tag auf den anderen den schlimmsten Krieg der ganzen Menschheitsgeschichte auslösen könnten. Der Einsatz der Atomwaffen hätte ihn in der Tat zu einem Konflikt gemacht, der die Zukunft der Menschheit gefährdet hätte.

DIE VIER SÄULEN DES FRIEDENS

Papst Johannes XXIII. teilte nicht die Meinung derjenigen, die den Frieden in den Bereich des Unmöglichen rückten. Mit der Enzyklika bewirkte er, daß dieser fundamentale Wert – mit seiner ganzen anspruchsvollen Wahrheit – an beide Seiten der Mauer und aller Mauern zu pochen begann. Zu allen sprach die Enzyklika von der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Menschheitsfamilie. Sie entzündete in allen ein Licht sehnsüchtigen Verlangens, auf daß Menschen eines jeden Erdteils in Sicherheit, Gerechtigkeit und mit der Hoffnung auf Zukunft leben.

Erleuchteten Geistes wie er war, erkannte Johannes XXIII. die entscheidenden Voraussetzungen für den Frieden in vier klaren Erfordernissen des menschlichen Geistes: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (vgl. *ibid.*, 265-266). Die Wahrheit – sagte er – wird die Grundlage des Friedens sein, wenn jeder einzelne außer seinen Rechten auch seine Pflichten gegenüber den anderen ehrlich anerkennt. Die Gerechtigkeit wird den Frieden aufbauen, wenn jeder die Rechte der anderen konkret respektiert und sich bemüht, seine Pflichten gegenüber den anderen voll zu erfüllen. Die Liebe wird der Sauerteig des Friedens sein, wenn die Menschen die Nöte und Bedürfnisse der anderen als ihre eigenen empfinden und ihren Besitz, angefangen bei den geistigen Werten, mit den anderen teilen. Die Freiheit schließlich wird den Frieden nähren und Früchte tragen lassen, wenn die einzelnen bei der Wahl der Mittel zu seiner Erreichung der Vernunft folgen und mutig die Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen.

Den Blick der Augen des Glaubens und der Vernunft auf die Gegenwart und in die Zukunft gerichtet, erkannte und deutete der selige Johannes XXIII. die tiefgreifenden Anregungen, die bereits in der Geschichte am Werk waren. Er wußte, daß die Dinge nicht immer so sind, wie sie oberflächlich betrachtet erscheinen. Trotz der Kriege und Kriegsdrohungen war in der Menschheitsgeschichte etwas anderes am Werk, etwas, das der Papst als den verheißungsvollen Anfang einer geistlichen Revolution erfaßte.

EIN NEUES BEWUßTSEIN VON DER WÜRDE DES MENSCHEN UND SEINER UNVERÄUßERLICHEN RECHTE

Die Menschheit, so schrieb er, habe auf ihrem Weg einen neuen Abschnitt eingeschlagen (vgl. *ibid.*, 267- 269). Das Ende des Kolonialismus, die Entstehung neuer unabhängiger Staaten, der bessere Schutz der Arbeitnehmerrechte, die neue und willkommene Präsenz der Frauen im öffentlichen Leben erschienen ihm gleichfalls als Zeichen einer Menschheit, die dabei war, in eine neue Phase ihrer Geschichte einzutreten, eine Phase, die gekennzeichnet war von der »Überzeugung, daß alle Menschen in der Würde ihrer Natur unter sich gleich sind« (*ibid.*, 268). Diese Würde wurde gewiß in vielen Teilen der Welt noch immer mit Füßen getreten. Das wußte der Papst nur zu gut. Er war jedoch davon überzeugt, daß die Welt trotz der in gewisser Hinsicht dramatischen Lage sich bestimmter geistiger Werte immer bewußter werde und immer mehr Offenheit zeige für den inhaltlichen Reichtum jener »Säulen des Friedens«, nämlich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit (vgl. *ibid.*, 268-269). Durch die Bemühungen, diese Werte in das gesellschaftliche Leben sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene einzubringen, würden sich Männer und Frauen immer mehr der Bedeutung ihrer Beziehung zu Gott, der Quelle alles Guten, bewußt werden, dem festen Fundament und dem höchsten Maßstab ihres Lebens sowohl als Einzelpersonen wie auch als soziale Wesen (vgl. *ibid.*). Diese geschärfte geistige Sensibilität würde – davon war der Papst überzeugt – auch tiefgreifende Folgen für das öffentliche und politische Leben haben.

Angesichts des wachsenden Bewußtseins der Menschenrechte, das sich auf nationaler wie internationaler Ebene abzeichnete, hatte Johannes XXIII. eine Intuition für die dem Phänomen innewohnende Kraft und dessen außerordentliche Macht, die Geschichte zu verändern. Das, was sich wenige Jahre später vor allem in Mittel- und Osteuropa zutrug, war die einzigartige Bestätigung dafür. Der Weg zum Frieden, so lehrte der Papst in der Enzyklika, mußte über die Verteidigung und Förderung der menschlichen Grundrechte führen. Denn diese Rechte genießt jeder Mensch, und zwar nicht als eine von einer bestimmten Gesellschaftsklasse oder vom Staat gewährte Gunst, sondern als ein Vorrecht, das ihm als Person zusteht: »Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen, Rechte und Pflichten, die daher allgemein gültig, unverletzlich und unveräußerlich sind« (*ibid.*, 259).

Es handelte sich dabei nicht einfach um abstrakte Ideen. Es waren Ideen mit umfassenden praktischen Konsequenzen, wie dies die Geschichte sehr bald beweisen sollte. Aufgrund der Überzeugung, daß jedes menschliche Wesen in der Würde gleich ist und infolgedessen die Gesellschaft ihre Strukturen dieser Voraussetzung anpassen muß, entstanden sehr bald die Menschenrechtsbewegungen, die einer der großen Triebkräfte der Geschichte unserer Zeit konkreten politischen Ausdruck verliehen haben. Die Förderung der Freiheit wurde als ein unentbehrliches Element im Einsatz für den Frieden erkannt. Diese Bewegungen, die praktisch überall auf der Welt entstanden, trugen zum Sturz diktatorischer Regierungsformen bei und drängten darauf, sie durch andere, demokratischere Formen unter Beteiligung des Volkes zu ersetzen. Sie bewiesen in der Praxis, daß Friede und Fortschritt nur durch die Einhaltung des allgemeinen, ins Herz des Menschen eingeschriebenen Sittengesetzes erreicht werden können (vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen, 5. Oktober 1995, Nr. 3).

DAS UNIVERSALE GEMEINWOHL

Noch in einem anderen Punkt erwies sich die Lehre von *Pacem in terris* als prophetisch, da sie der nächsten Phase der weltpolitischen Entwicklungen zuvorkam. Angesichts einer Welt, die immer mehr interdependent und globaler wurde, empfahl Papst Johannes XXIII., den Begriff des Gemeinwohls auf einen weltweiten Horizont hin neu zu formulieren. Um korrekt zu sein, sollte von nun an auf den Begriff des »universalen Gemeinwohls« Bezug genommen werden (vgl. *Pacem in terris*, IV: I.c., 292). Eine der Folgen dieser Entwicklung war die offensichtliche Forderung nach einer öffentlichen Gewalt auf internationaler Ebene, die tatsächlich über die Fähigkeit verfügen würde, ein solches universales Gemeinwohl zu fördern. Diese Autorität, fügte der Papst sogleich hinzu, dürfte nicht durch Zwang, sondern nur durch einen Konsens unter den Nationen errichtet werden. Es sollte sich dabei um ein Organ handeln, das »die Anerkennung, die Achtung, den Schutz und die Förderung der Rechte der Person zum Hauptziel hat« (ibid., 294).

Daher überrascht es nicht, daß Johannes XXIII. mit großer Hoffnung auf die am 26. Juni 1945 gegründete Organisation der Vereinten Nationen blickte. Er sah in ihr ein glaubwürdiges Werkzeug zur Erhaltung und Festigung des Friedens in der Welt. Gerade deshalb brachte er seine besondere Wertschätzung für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahre 1948 zum Ausdruck, die er als »einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur rechtlichen und politischen Ordnung der Weltgemeinschaft« ansah (ibid., 295). Denn in dieser Deklaration wurden die moralischen Grundlagen gelegt, auf die sich der Aufbau einer Weltgemeinschaft stützen können sollte, die von Ordnung statt von Unordnung, vom Dialog statt von Gewalt gekennzeichnet ist. In dieser Perspektive machte der Papst begreiflich, daß der Schutz der Menschenrechte seitens der Vereinten Nationen die unabdingbare Voraussetzung für die Entfaltung der Handlungsfähigkeit der Organisation selbst war, die internationale Sicherheit zu fördern und zu verteidigen.

Nicht nur hat sich die vorausschauende Vision von Papst Johannes XXIII., das heißt die Aussicht auf eine völkerrechtlich verankerte öffentliche Autorität im Dienste der Menschenrechte, der Freiheit und des Friedens, noch nicht zur Gänze verwirklicht. Man muß leider auch ein häufiges Zögern der internationalen Gemeinschaft bei der Pflicht, die Menschenrechte zu achten und umzusetzen, feststellen. Diese Verpflichtung betrifft alle Grundrechte und duldet keine willkürlichen Auswahlentscheidungen, die Formen der Diskriminierung und Ungerechtigkeit mit sich bringen würden. Zugleich sind wir Zeugen davon, daß sich eine besorgniserregende Schere zwischen einer Reihe neuer »Rechte«, die in den hochtechnisierten Gesellschaften gefördert werden, und den elementaren Menschenrechten auftut, denen vor allem in unterentwickelten Gebieten immer noch nicht voll Genüge geleistet wird. Ich denke beispielsweise an das Recht auf Nahrung, auf Trinkwasser, auf Unterkunft, auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit. Der Friede verlangt, daß dieser Abstand Schritt für Schritt abgebaut und schließlich überwunden wird.

Hierzu ist noch eine Anmerkung von Nöten: Die internationale Gemeinschaft, die seit 1948 eine Charta der Rechte der menschlichen Person besitzt, hat es meist versäumt, in angemessener Weise auf den sich daraus ergebenden Verpflichtungen zu bestehen. Tatsächlich ist es die Pflicht, die jenen Bereich absteckt, auf den sich die Rechte beschränken müssen, um nicht der Willkür Vorschub zu leisten. Ein stärkeres Bewußtsein der allgemeinen menschlichen Pflichten wäre für die Sache des Friedens von großem Nutzen, weil es ihr die moralische Grundlage für die gemeinsam vertretene Anerkennung einer Ordnung der Dinge liefern würde, die nicht vom Willen eines Einzelnen oder einer Gruppe abhängt.

EINE NEUE SITTICHE ORDNUNG MIT INTERNATIONALER GELTUNG

Dennoch trifft es zu, daß es in den vergangenen vierzig Jahren trotz der vielen Schwierigkeiten und Säumnisse einen beachtlichen Fortschritt in Richtung auf die Verwirklichung der edlen Vision Papst Johannes' XXIII. gegeben hat. Die Tatsache, daß die Staaten in fast allen Teilen der Welt sich dazu verpflichtet fühlen, der Idee der Menschenrechte Beachtung zu schenken, zeigt, wie mächtig die Mittel der moralischen Überzeugung und der geistigen Integrität sind. Das waren die Kräfte, welche sich in der Mobilisierung der Gewissen als entscheidend erwiesen haben, die am Beginn der gewaltlosen Revolution von 1989 stand, dem Ereignis, das den Zusammenbruch des europäischen Kommunismus besiegelte. Obschon Verzerrungen des Freiheitsbegriffes – Freiheit verstanden als Erlaubnis – nach wie vor die demokratische Ordnung und die freien Gesellschaften bedrohen, ist es sicher von Bedeutung, daß in den vierzig Jahren seit der Veröffentlichung von *Pacem in terris* viele Völker der Erde größere Freiheit erlangt haben, daß sich Strukturen des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen den Nationen gefestigt haben und daß die drohende Gefahr eines weltweiten Atomkrieges, die sich zur Zeit Papst Johannes' XXIII. auf drastische Weise abgezeichnet hatte, wirksam eingedämmt worden ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich mit demütiger Beharrlichkeit feststellen, daß die jahrhundertealte Lehre der Kirche über den Frieden, welcher nach der Definition des hl. Augustinus (*De civitate Dei*, 19, 13) als »tranquillitas ordinis« – »die Ruhe der Ordnung« – verstanden wird, sich auch im Lichte der in der Enzyklika *Pacem in terris* enthaltenen Vertiefungen als besonders bedeutungsvoll für die heutige Welt erwiesen hat, und zwar sowohl für die Staatsoberhäupter wie auch für die einfachen Bürger. Daß in der Situation der heutigen Welt eine große Unordnung herrscht, ist eine Feststellung, die leicht von allen geteilt wird. Es stellt sich daher die folgende Frage: Welche Art von Ordnung kann diese Unordnung ersetzen, um den Männern und Frauen die Möglichkeit eines Lebens in Freiheit, Gerechtigkeit und Sicherheit zu geben? Weil die Welt, wenn auch in ihrer Unordnung, dennoch in verschiedenen Bereichen (wirtschaftlich, kulturell und sogar politisch) damit beschäftigt ist, sich zu »organisieren«, erhebt sich eine weitere, ebenso dringliche Frage: Welchen Prinzipien folgt die Entwicklung dieser neuen Formen einer Weltordnung?

Diese weitreichenden Fragekreise zeigen, daß das Problem der Ordnung in den weltweiten Angelegenheiten, das sodann das Problem des Friedens in richtig verstandener Weise ist, nicht von Fragestellungen absehen kann, die an die Moralprinzipien gebunden sind. Mit anderen Worten, auch aus diesem Blickwinkel ergibt sich das Gewißheit, daß die Friedensproblematik nicht von der Frage der Würde und der Rechte des Menschen abgetrennt werden kann. Genau dies ist eine der immerwährenden Wahrheiten, welche *Pacem in terris* lehrt. Wir werden gut daran tun, am vierzigsten Jahrestag der Enzyklika daran zu erinnern und darüber nachzudenken.

Ist dies etwa nicht der Zeitpunkt, zu dem alle am Aufbau einer neuen Organisationsstruktur der gesamten Menschheitsfamilie mitarbeiten müssen, um Frieden und Eintracht unter den Völkern sicherzustellen und gemeinsam ihren ganzheitlichen Fortschritt zu fördern? Dabei ist es wichtig, Mißverständnisse zu vermeiden: Es soll hier nicht auf die Schaffung eines globalen Superstaates angespielt werden. Man will vielmehr die Dringlichkeit unterstreichen, die bereits in Gang befindlichen Prozesse zu beschleunigen. Dabei soll auf die beinah universale Frage

nach demokratischen Formen der Ausübung politischer Autorität sowohl auf nationalem wie internationalem Niveau ebenso geantwortet werden, wie auf die Forderung nach Transparenz und Glaubwürdigkeit auf allen Ebenen des öffentlichen Lebens. Im Vertrauen auf das im Herzen eines jeden Menschen vorhandene Gute wollte sich Papst Johannes XXIII. dieses zunutze machen und rief die ganze Welt zu einer edleren Vision des öffentlichen Lebens und der Ausübung der öffentlichen Autorität auf. Mit Kühnheit drängte er die Welt dazu, sich in eine Lage jenseits ihres derzeitigen Zustandes der Unordnung zu versetzen und sich neue Formen einer völkerrechtlichen Ordnung auszudenken, die der menschlichen Würde gerecht würden.

DAS BAND ZWISCHEN FRIEDE UND WAHRHEIT

Johannes XXIII. wollte die Vorstellung derjenigen zurückweisen, die in der Politik ein von der Moral losgelöstes Feld sehen, das allein vom Kriterium des Eigennutzes abhängt. Mittels der Enzyklika *Pacem in terris* entwarf der Papst ein wahrheitsgemäßeres Bild der menschlichen Wirklichkeit und zeigte den Weg zu einer besseren Zukunft für alle auf. Gerade weil die Menschen mit der Fähigkeit geschaffen worden sind, sittliche Entscheidungen zu treffen, liegt keine menschliche Tätigkeit außerhalb der Sphäre der sittlichen Werte. Die Politik ist eine Tätigkeit des Menschen; daher unterliegt auch die Politik dem moralischen Urteil. Das gilt auch für die Weltpolitik. Der Papst schrieb: »Das gleiche Naturgesetz, das die Lebensbeziehungen unter den einzelnen Bürgern regelt, soll auch die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Staaten bestimmen« (*Pacem in terris*, III: I.c., 279). Alle, die meinen, das öffentliche Leben der Weltgemeinschaft entfalte sich gewissermaßen außerhalb des Rahmens der sittlichen Beurteilung, brauchen nur an die Auswirkung der Menschenrechtsbewegungen auf die nationale und internationale Politik des vor kurzem zu Ende gegangenen zwanzigsten Jahrhunderts zu denken. Diese Entwicklungen, denen die Lehre der Enzyklika zuvorgekommen war, widerlegen mit Entschiedenheit die Forderung, daß die Weltpolitik in einer Art »Freizone« angesiedelt sei, in der das Sittengesetz keinerlei Macht hätte.

Vielleicht gibt es keinen anderen Ort, an dem man die Notwendigkeit eines korrekten Umgangs mit der politischen Macht mit gleicher Klarheit zu erfassen vermag, wie in der dramatischen Lage im Nahen Osten und im Heiligen Land. Tag um Tag und Jahr um Jahr hat der Kumulierungseffekt einer verschärften gegenseitigen Ablehnung und einer schier endlosen Kette von Gewalttaten und Racheakten bislang jeden Versuch vereitelt, einen ernsthaften Dialog über die tatsächlich anstehenden Probleme in Gang zu bringen. Der prekäre Charakter der Lage wird infolge des zwischen den Mitgliedern der Völkergemeinschaft bestehenden Interessenkonflikts noch dramatischer. Solange die Inhaber verantwortlicher Positionen nicht dazu bereit sind, ihren Umgang mit der Macht beherzt in Frage zu stellen und sich um das Wohl ihrer Völker zu kümmern, wird man sich nur schwer vorstellen können, wie ein Fortschritt in Richtung Frieden tatsächlich möglich sein könnte. Jeden Tag erschüttert das Heilige Land ein Bruderkampf, der die Kräfte, die an der unmittelbaren Zukunft des Nahen Ostens arbeiten, gegeneinander in Stellung bringt. Der Bruderkrieg hebt den dringenden Bedarf an Männern und Frauen hervor, die von der Notwendigkeit einer auf die Achtung der Würde und der Rechte der Person gegründeten Politik überzeugt sind. Eine solche Politik ist für alle unvergleichlich vorteilhafter als die Fortsetzung der andauernden Konfliktsituation. Von dieser Wahrheit muß ausgegangen werden. Sie ist immer befreiender als jede Form von Propaganda, besonders wenn solche Propaganda dazu dienen sollte, uneingestehbare Intentionen zu verhehlen.

DIE VORAUSSETZUNGEN FÜR EINEN DAUERHAFTEN FRIEDEN

Zwischen dem Einsatz für den Frieden und der Achtung vor der Wahrheit besteht eine untrennbare Verbindung. Ehrlichkeit bei der Erteilung von Auskünften, Gerechtigkeit in der

Rechtsprechung, Transparenz der demokratischen Vorgänge geben den Bürgern jenes Gefühl von Sicherheit, jene Bereitschaft, Streitfälle mit friedlichen Mitteln beizulegen, und jenen Willen zu einem fairen und konstruktiven Einvernehmen, welche die wirklichen Voraussetzungen für einen dauerhaften Frieden bilden. Die Politikertreffen auf nationaler und internationaler Ebene dienen dem Anliegen des Friedens nur dann, wenn die gemeinsame Übernahme der Verpflichtungen danach von jeder Seite respektiert wird. Andernfalls drohen diese Begegnungen irrelevant und nutzlos zu werden. Als Folge davon sind die Menschen versucht, immer weniger an die Nützlichkeit des Dialogs zu glauben und statt dessen auf Gewaltanwendung als Weg zur Lösung von Kontroversen zu bauen. Die negativen Auswirkungen, die übernommene und dann nicht eingehaltene Verpflichtungen auf den Friedensprozeß haben, müssen die Staats- und Regierungschefs dazu bringen, einen jeden ihrer Beschlüsse mit größtem Verantwortungsbewußtsein abzuwägen.

Pacta sunt servanda lautet ein antikes Sprichwort. Wenn alle übernommenen Verpflichtungen eingehalten werden müssen, ist mit besonderer Sorge auf die Erfüllung der gegenüber den Armen übernommenen Verpflichtungen Wert zu legen. Denn ihnen gegenüber wäre die unterlassene Erfüllung von Versprechungen, die von ihnen als lebenswichtig empfunden werden, besonders frustrierend. So gesehen stellt die unterlassene Erfüllung der Verpflichtungen zugunsten der Entwicklungsländer ein ernstes moralisches Problem dar und rückt die Ungerechtigkeit der in der Welt bestehenden Ungleichheiten noch stärker ins Licht. Die von der Armut verursachten Leiden erfahren durch den Vertrauensverlust eine dramatische Steigerung. In letzter Konsequenz geht jegliche Hoffnung verloren. Bestehendes Vertrauen ist in den internationalen Beziehungen ein soziales Kapital von fundamentalem Wert.

EINE KULTUR DES FRIEDENS

Bei einer gründlicheren Betrachtung der Dinge ist zu erkennen, daß der Friede weniger eine Frage der Strukturen, als vielmehr der Personen ist. Friedensstrukturen und Friedensprozesse – rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Charakters – sind sicher notwendig und glücklicherweise oft gegeben. Sie sind jedoch nur die Frucht der Weisheit und Erfahrung, die sich im Laufe der Geschichte mittels unzähliger Friedensgesten angesammelt hat, gesetzt von Männern und Frauen, die zu hoffen vermochten, ohne sich der Entmutigung zu überlassen. Friedensgesten erwachsen aus dem Leben von Menschen, die eine dauerhafte Haltung des Friedens in ihrem Herzen hegen. Sie sind das Werk des Verstandes und des Herzens der »Friedensstifter« (Mt 5, 9). Friedensgesten sind möglich, wenn die Menschen die Gemeinschaftsdimension des Lebens voll zu schätzen wissen, so daß sie die Bedeutung und die Folgen begreifen, die bestimmte Ereignisse auf ihre Gemeinschaft und auf die Welt insgesamt haben. Friedensgesten erzeugen eine Tradition und eine Kultur des Friedens.

Die Religion besitzt eine lebenswichtige Rolle beim Anregen von Friedensgesten und bei der Festschreibung von Voraussetzungen für den Frieden. Diese Rolle kann sie um so wirksamer wahrnehmen, je entschlossener sie sich auf das konzentriert, was ihr eigen ist: die Öffnung für Gott, die Lehre von einer universalen Brüderlichkeit und die Förderung einer Kultur der Solidarität. Der »Gebetstag für den Frieden«, den ich am 24. Januar 2002 in Assisi unter Einbeziehung der Vertreter zahlreicher Religionen abgehalten habe, hatte genau diesen Zweck. Er wollte den Wunsch zum Ausdruck bringen, durch die Verbreitung einer Spiritualität und Kultur des Friedens zum Frieden zu erziehen.

DAS ERBE VON »PACEM IN TERRIS«

Der selige Johannes XXIII. war jemand, der keine Angst vor der Zukunft hatte. In dieser optimistischen Einstellung half ihm jenes überzeugte Vertrauen auf Gott und in den Menschen, das er aus dem Klima tiefer Gläubigkeit schöpfte, in dem er aufgewachsen war. Gestärkt durch

diese Hingabe an die Vorsehung – und das sogar im Kontext eines offensichtlichen Dauerkonfliktes -, zögerte er nicht, den politischen Führern seiner Zeit eine neue Weltsicht vorzustellen. Das ist das Erbe, das er uns hinterlassen hat. Wenn wir an diesem Weltfriedenstag 2003 auf ihn blicken, sind wir eingeladen, uns für die gleichen Haltungen einzusetzen, die er vertreten hat: Vertrauen auf den barmherzigen und mitleidvollen Gott, der uns zur Brüderlichkeit ruft; Vertrauen in die Männer und Frauen unserer Zeit und jeder anderen Zeit, wegen des Bildes Gottes, das in gleicher Weise in die Seelen aller eingeprägt ist. Ausgehend von diesen Haltungen darf man darauf hoffen, eine Welt des Friedens auf Erden aufzubauen.

Am Beginn eines neuen Jahres in der Geschichte der Menschheit steigt spontan aus meinem tiefsten Herzen dieser Wunsch empor: Möge in den Herzen aller die Begeisterung einer erneuerten Zustimmung zu dem edlen Auftrag erweckt werden können, den die Enzyklika *Pacem in terris* vor vierzig Jahren allen Männern und Frauen guten Willens anbot. Diese von der Enzyklika als »immens« bezeichnete Aufgabe sollte darin bestehen, »unter dem Leitstern der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit im menschlichen Zusammenleben neue Wege der gegenseitigen Beziehungen zu finden«. Der Papst präzierte dann, um welche Beziehungen es ihm ging: »Beziehungen der Einzelnen untereinander; zwischen den Einzelnen und ihren Staaten; der Staaten untereinander; Beziehungen der Einzelnen, der Familien, der intermediären Körperschaften, der Staaten auf der einen Seite zur Gemeinschaft aller Menschen auf der anderen«. Und er betonte abschließend, daß das Bemühen, »den wahren Frieden nach der von Gott gesetzten Ordnung zu verwirklichen, eine außerordentlich bedeutsame Aufgabe« darstelle (*Pacem in terris*, V: l.c., 301-302).

Der vierzigste Jahrestag der Veröffentlichung von *Pacem in terris* ist eine höchst willkommene Gelegenheit, um die prophetische Lehraussage Papst Johannes' XXIII. neu zu beherzigen. Die kirchlichen Gemeinschaften werden darüber nachdenken, wie sie dieses Jubiläum während des Jahres auf geeignete Weise feiern können: mit Initiativen, die durchaus ökumenischen und interreligiösen Charakter haben können, indem sie sich allen öffnen, die sich zutiefst danach sehnen, »die Schranken zu zerbrechen, die die einen von den anderen trennen, die Bande gegenseitiger Liebe zu festigen, einander besser zu verstehen und schließlich allen zu verzeihen, die ihnen Unrecht getan haben« (ibid., 304).

Diese Wünsche begleite ich mit meinem Gebet an Gott den Allmächtigen, die Quelle all dessen, was uns zum Guten gereicht. Er, der uns aus dem Zustand der Unterdrückung und der Konflikte zur Freiheit und zur Mitarbeit für das Wohl aller beruft, helfe den Menschen in jedem Winkel der Erde, eine Welt des Friedens aufzubauen, die immer fester auf die vier Säulen gegründet ist, auf die der selige Johannes XXIII. in seiner historischen Enzyklika alle hingewiesen hat: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.

Aus dem Vatikan, am 8. Dezember 2002, Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria.

„Pacem in terris – eine bleibende Aufgabe“: Gedanken zur Botschaft Papst von Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages 2003

LEOPOLD NEUHOLD

1. EINLEITUNG

Angesichts des Irakkrieges stellt sich z. B. die Frage, ob mit der Demokratie, gesetzt den Fall, sie kann durch einen Krieg eingeführt werden, der Irak tatsächlich friedlicher oder zumindest weniger gefährlich gemacht werden kann. Wenn man davon ausgeht, mit etwaigen demokratischen Verfahren, die man einführt, auch die wertmäßigen Grundlagen der Demokratie geschaffen zu haben, dann könnte man die Frage mit Ja beantworten. Die implizite Annahme aber, dass mit der Einführung von Verfahren der Demokratie eine Veränderung der Kultur mitgegeben ist, ist meines Erachtens falsch. Aber solche Annahmen werden immer wieder gemacht. Konkret schreibt etwa Jens Jessen: „Zu den bestimmenden Kräften rechnen wir offenbar die Politik. Ändert sich die Regierungsform, erwarten wir auch einen Wandel der Kultur. Von einem demokratischen Irak nehmen wir an, dass er Toleranz, Pluralismus, eine Abneigung gegen Märtyrertum, Terrorismus und andere Formen von Fanatismus erzeugen werde. Mehr noch, wir erwarten sogar die Emanzipation und die Liberalisierung der Märkte.“¹

Die Hoffnung, mit der Demokratie zusammen unmittelbar auch die entsprechenden Werte zu vermitteln, muss sich so als trügerisch erweisen; vor allem dann, wenn Demokratie nur als ein Verfahren vermittelt wird. Verfahren sind wichtig, sie setzen aber schon ein hohes Ethos voraus, wenn sie Kultur zum Positiven verändern sollen. Ohne diese Veränderung der Werte ist aber zu befürchten, dass auch die Demokratie ohne wesentlichen Einfluss auf die Veränderung der Kultur bliebe. Aus Verfahrensregeln der Demokratie resultieren nicht schon ohne weiteres von westlichen Ländern erwünschten westliche Lebensformen, die auf westlichen Werten basieren; wobei man die Frage stellen muss, ob diese Lebensformen immer richtig sind. Jessen schreibt dazu: „Das hieße nicht, dass Demokratisierung unmöglich wäre. Es hieße schon gar nicht, dass Demokratie und bürgerliche Freiheiten von Irakern und Muslimen nicht gewünscht würden. Es hieße aber, dass mit ihrer Einführung keineswegs der Weg zur westlichen Lebensform beschritten würde. Es wäre durchaus denkbar, dass die Religion weiterhin ihren verpflichtenden Charakter behielte, sogar in Formen der Staatskirche. Es wäre genauso denkbar, dass Frauen weiterhin von vielen Bereichen der Gesellschaft ausgeschlossen blieben, möglicherweise sogar mit ihrer Billigung ... Nur Träumer können glauben, dass demokratisch legitimer Terrorismus unmöglich wäre.“²

Dies ist meines Erachtens ein wichtiges, zu bedenkendes Faktum: Frieden und gegenseitiges Verständnis sind nicht schon erreicht, wenn Verfahren exportiert werden, wiewohl sie als Schritte hin zu neuen Werten wichtig sind – aber diese Schritte müssen gesetzt werden. Das Problem vergrößert sich, wenn die Verfahren im eigenen Kulturkreis teilweise von Werten entblößt und ausgehöhlt sind. Friede ist nicht schon erreicht, wenn Menschenrechte verkündet werden, wenn nicht die Basis für die Menschenrechte in den entsprechenden haltenden Werten gelegt sind.

Dies gilt auch für die Demokratie. Nicht umsonst schreibt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus annus*³: „Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte

beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus.“ (Nr. 46). Vorher hatte der Papst in derselben Nummer geschrieben: „Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. Sie erfordert die Herstellung der notwendigen Bedingungen für die Förderung sowohl der einzelnen Menschen durch die Erziehung und Bildung im Geist der echten überlieferten Werte als auch für die Erstellung des »Subjektcharakters« der Gesellschaft durch die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung.“ (Nr. 46) Dann nimmt der Papst auf Stimmen Bezug, die glauben, Agnostizismus und skeptischer Relativismus seien „die Philosophie und Grundhaltung, die den demokratischen Formen des politischen Lebens entsprechen.“(Nr. 46) Dies sei ein Kurzschluss: Erst wenn man überzeugt auf Werten aufbaue, könne man Toleranz jenen gegenüber aufbringen, die andere Werte vertreten.

Und hier schließt sich der Kreis der Probleme des Exports westlicher Werte in andere Kulturen. Noch einmal Jessen, der vom Westen sagt: „Es widerspräche seinem Wesen und übrigens auch dem Sinn seiner Mission, Werte absolut zu setzen; denn das will er ja gerade den verstockten Kulturen der Dritten Welt nahe bringen: dass sie sich zu Toleranz und Pluralismus durchringen. Man könnte fast sagen, der letzte und einzige Wert, den der Westen absolut setzt, besteht in der Forderung, Werte nicht absolut zu setzen.“⁴ Es wäre verfehlt, Werte absolut zu setzen, sie stehen ja als Bezugsgrößen immer in Zusammenhängen, die das Gute *für* einen Menschen, *für* eine Gruppe, *für* Staaten oder Staatenzusammenschlüsse, aber auch *für* die ganze Menschheit im Auge haben. Diese „Gute für“ ist nie endgültig fest zu machen, weil die jeweilige Einheit der geschichtlichen Veränderung unterworfen ist. Insofern weisen Werte immer eine Relation auf, die es verhindert, dass man sie vor allem in einer geschichtlichen Realisierung absolut setzt. Dies gilt auch für westliche Werte. Es wäre aber sehr problematisch, wenn man diese Werte nicht bedächte, nicht immer wieder klärte, ob sie der menschlichen Entwicklung wirklich entsprechen, und ihre Verallgemeinerungsfähigkeit auf alle Menschen überprüfte.

Das ist nun die Spannung, in der die Bemühungen um den Frieden stehen: Der Friede hat Voraussetzungen, die erst geschaffen, die aber zum Teil schon vorhanden sein müssen, damit der Prozess des Schaffens dieser Basis in Gang gesetzt werden kann. Der Friede muss auf die Basis von Werten gestellt werden, die zu finden dauernde Aufgabe ist. Das ist nun der Hintergrund, von dem aus die Weltfriedensbotschaft 2003 betrachtet werden soll, ist sie doch von diesem Gedanken der Werthaltigkeit des Friedens bestimmt.

2. FRIEDEN IST NIE ENDGÜLTIG ERREICHT, FRIEDE IST IMMER EIN PROZESS

Die Überschrift zur Weltfriedensbotschaft 2003 lautet: „Pacem in terris: eine bleibende Aufgabe.“⁵ Dieser Titel ist nicht nur in Bezug auf die Enzyklika *Pacem in terris*, deren 40-Jahr-Jubiläum den Anlass und Anknüpfungspunkt für die Weltfriedensbotschaft bildet, sondern auch in Bezug auf den Frieden als solchen von großer Bedeutung. Diese Überschrift ist ein Hinweis darauf, dass der Friede nie endgültig erreicht ist, sondern vielmehr dauernde Aufgabe bleibt. Die Forderungen von *Pacem in terris*, jener richtungsweisenden Enzyklika, die vor 40 Jahren die Prinzipien der katholischen Friedenslehre wesentlich vertiefte, sind bei weitem nicht erfüllt, sondern bedürfen der dauernden Anwendung, auch auf neue Situationen und Konstellationen national wie international.

Gerade im Rückblick auf die Situation in der Zeit der Entstehung dieser Enzyklika, die von Krisen der Weltpolitik gekennzeichnet war – sei es die Berlin-, sei es die Kubakrise – zeigt sich der Mut, den Johannes XXIII. aufbrachte, in eine unfriedliche Welt das Wort vom Frieden zu sprechen. Dieser Mut ist aber auch ein Hinweis darauf, dass gerade in der Krise ein neuer Ansatz für den Frieden gelegen sein kann, weil in der Krise die Grundlagen für

den Frieden offenkundiger werden; und gerade auch in Unfriedensprozessen können die Krise bewältigende Momente wachsen. Papst Johannes Paul II. sieht solche Elemente der Basis des Friedens, die sein Vorgänger Johannes XXIII. ansprach, in der Betonung der Bedeutung der Person und in der Bezugnahme auf die Menschenrechte gerade auch durch die Kirche.

Die Tatsache, dass Frieden nie endgültig erreicht ist, kann im Umkehrschluss, insofern als Frieden immer „auf dem Weg ist“, zum Ausgangspunkt für gezieltes Handeln zum Frieden hin werden, weil die Anschauung bestimmend wird, dass Frieden nie unmöglich ist, sondern dass wir uns immer – in Krisenzeichen besonders intensiv – auf den Weg zum Frieden machen müssen. Wenn der Prophet Jeremias angesichts der falschen Propheten, die den Frieden auf Worte verkürzen, ausruft: „Und sie heilen den Schaden meines Volkes obenhin, indem sie schreien »Frieden! Frieden!« Aber es gibt keinen Frieden.“ (Jer 6, 14), so zeigt sich, dass es zu wenig ist, sich und anderen vorzumachen, es gäbe Frieden und sich damit vor dem schwierigen Weg der Schaffung des Friedens zu drücken, zugleich wird aber auch deutlich, dass es in der tiefsten Friedenskrise Ansätze für Frieden gibt. Frieden darf nur nie als Besitz betrachtet werden, ebenso aber auch niemals als unmöglich. Wenn man im Anschluss an Valentin Zsifkovits⁶ Frieden als einen Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender akzeptierter Gerechtigkeit und Freiheit versteht, so kommt darin dieser Wegcharakter deutlich zum Ausdruck.

Wir sind immer auf dem Weg zum Frieden, das lässt aber auch unfriedliche Zustände in ihrem Hoffnungscharakter sehen: Auch in Gefährdungen des Friedens, in der Krise liegt die Chance auf Frieden. Für Johannes XXIII. waren die Spannungen in der Verfestigung der Blöcke, wie sie sich in der Errichtung der Berliner Mauer zeigte, und die Konfrontation der Blöcke, die in der Kubakrise augenscheinlich wurden, nicht Anlass zur Resignation, sondern vielmehr die Aufforderung, die in den Krisenphänomenen gegebenen Chancen zu sehen. Eine Chance sah er in einer Vertiefung der Frage dessen, was Frieden ist. Frieden auf den politischen Aspekt zu beschränken, ist sehr problematisch, weil dadurch die verschiedenen Elemente einer umfassenden Strategie des Friedens nicht beachtet werden. Friede ist nicht nur pragmatisches politisches Handeln, sondern es gilt immer auch nach den tragenden Säulen des Friedens in den Werten, auf denen der Friede aufbaut, zu suchen. Der Friede bedarf einer soliden Fundierung, ein Gedanke, den Johannes Paul II. in der Besinnung auf *Pacem in Terris* besonders festhält.

3. FRIEDE IST MEHR: NEGATIV UND POSITIV DEFINIERTER FRIEDE

In der Friedensforschung ist es üblich geworden, negativ und positiv definierten Frieden zu unterscheiden. Negativ definiert bedeutet Friede Abwesenheit von Krieg und organisierter Gewaltanwendung, positiv die Realisierung von den Frieden aufbauenden Teilwerten wie Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie, gewaltlose Konfliktlösung. Diese Unterscheidung von zwei Aspekten des Friedens darf aber nicht zu einer gegensätzlichen Verwendung der beiden Begriffselemente führen, so dass z.B. positiv definierter Friede gegen negativ definierten ausgespielt wird. Wie die Realisierung der positiven Teilwerte des Friedens ohne die Abwesenheit von Krieg und Gewalt nur sehr schwer möglich ist, so wird ein formeller oder tatsächlicher Krieg bei Fehlen der Teilwerte eines positiv definierten Friedens nur zu wahrscheinlich. Es wäre problematisch, dem positiv definierten Frieden gegenüber dem negativ definierten – schon vom Wortklang her – den Vorrang einzuräumen, denn in der Überbetonung der positiven Friedenswerte mit all der Problematik der Messung des Grades der Erfüllung kann eine Kriegursache gelegen sein, wie sich zum Teil am Irakkrieg gezeigt hat. Durch die Vorrangstellung, die einem Wert, etwa der demokratischen Lebensordnung, zugesprochen wird, bekommt zudem noch der positiv definierte Friede ein Element der Willkür, der eigenmächtigen Ausdeutung, das zu einem Anlass zur Unterdrückung anderer kultureller Akzente und damit zu einer Konfliktursache werden kann. So wichtig es ist, die Bedeutung des positiv definierten Friedens zu sehen, gerade in der Dynamik auf Frieden hin, die in der Realisierung der Teilwerte des Friedens angestoßen werden kann, so wichtig ist es zu sehen, dass dadurch, besonders wenn die

entsprechende Macht vorhanden ist, auch ein Element der Unterdrückung eingeführt werden kann, weil einfach der positive Friede nicht so messbar und auch subjektiv stärker ausdeutbar ist. Für den einen steht z. B. Freiheit im Vordergrund, für den anderen Gleichheit, und wer dann die Macht hat, setzt seinen Aspekt von Frieden durch, ohne die Voraussetzungen auf der anderen Seite mitzubedenken.

Außerdem kann gerade im Blick auf den positiven Frieden nie von Frieden gesprochen werden, weil es einfach Kennzeichen der Welt ist, dass die Wertverwirklichung immer den Wertansprüchen nachhinkt. Das Element der Ermächtigung zum „Gerechten Krieg“ kommt dadurch zum Tragen. Ein Beispiel: Ein Kollege sagte mir vor dem Ausbruch des Irakkrieges: „Glaubst Du, dass man im Irak wirklich von Frieden sprechen kann: angesichts der Diktatur von Saddam Hussein, der Unterdrückung der Massen? Es herrscht ja schon Krieg, deswegen braucht kein Krieg mehr erklärt zu werden. Wenn wir jetzt schon Krieg haben, dann ist ein Schlag der Amerikaner ja ein Verteidigungskrieg!“ Natürlich wird man zustimmen müssen, dass die Situation im Irak vor dem Krieg der Bezeichnung als Frieden zuwiderlief, dass die Diktatur eine schlimme gerade auch dem eigenen Volk gegenüber war, aber es ist problematisch, wenn dadurch ein Krieg gerechtfertigt wird, der gerade die Ärmsten noch härter trifft. Es ist vielmehr die Aufgabe, Grade von Frieden zu unterscheiden und zu sehen und dadurch zu verhindern, dass der erklärte Krieg verharmlost wird. Im Namen eines positiven Friedensbegriffes bei Nicht-Vorhandensein verschiedener Elemente zur Verwirklichung dieses Friedens einen Krieg zu erklären, hieße in den meisten Fällen, Teufel mit Belzebul auszutreiben zu versuchen, vor allem, wenn man keine Strategie entwickelt, wie die positiven Elemente des Friedens wirklich umgesetzt werden können. Gerade deswegen ist es aber auch notwendig, die positiven Elemente des Friedens zu bedenken.

4. DER FRIEDE ALS WERT, DER SICH IN TEILWERTEN REALISIERT

Valentin Zsifkovits⁷ hat darauf aufmerksam gemacht, dass Friede als ein Wert begriffen werden muss, nicht nur als vordergründig machbare Größe. In seinem Wertcharakter weist Frieden verschiedene Relationen auf ein geglücktes menschliches Leben hin auf. Diese Relationen zu sehen, ist für eine umfassende Friedensstrategie sehr wichtig; gerade unter dem Blickwinkel einer harmonischen Wertverwirklichung. Friede ist in den meisten der Fälle nicht direkt erreichbar, so nach dem Motto: „Machen wir Frieden!“, sondern im Durchschnitt nur über die Frage „Wie machen wir mit welchen Werten auf welchen Gebieten Frieden, und welche Werte müssen einer Verwirklichung näher gebracht werden, damit wir von Frieden sprechen können?“

Es geht sozusagen um magische Vielecke, wie wir sie aus den Wirtschaftswissenschaften kennen: In solchen Vielecken darf nicht nur ein Eckpunkt in einem möglichst hohen Ausmaß verwirklicht werden, sondern es geht darum, möglichst alle Eckpunkte im Auge zu behalten, um wirklich das Optimum zu erreichen. Zu glauben, dass beispielsweise mit wirtschaftlichen Werten oder durch die Etablierung des Marktes Frieden geschaffen werden könnte – so wichtig das sein kann –, erweist sich meist als Irrweg. Frieden ist schon leichter zu erreichen, wenn wirtschaftliche Werte „aufgewertet“ werden, also mit anderen Werten zusammen betrachtet und auf diese Basis gestellt werden. Das Optimum kann also nicht durch Maximierung eines Eckpunktes erreicht werden, sondern durch eine möglichst gegenseitige, austarierte gemeinsame Förderung der verschiedenen Elemente von Frieden.

In seiner Enzyklika *Pacem in terris* hatte Johannes XXIII. von vier Säulen des Friedens gesprochen, die besonders beachtet werden müssen: von der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit. Diese vier Säulen zusammenfassend schreibt Johannes Paul II.: „Die *Wahrheit* ... wird die Grundlage des Friedens sein, wenn jeder einzelne außer seinen Rechten auch seine Pflichten gegenüber den anderen ehrlich anerkennt. Die *Gerechtigkeit* wird den Frieden aufbauen, wenn jeder die Rechte der anderen konkret respektiert und sich bemüht, seine

Pflichten gegenüber den anderen voll zu erfüllen. Die *Liebe* wird der Sauerteig des Friedens sein, wenn die Menschen die Nöte und Bedürfnisse der anderen als ihre eigenen empfinden und ihren Besitz, angefangen bei den geistigen Werten, mit den anderen teilen. Die *Freiheit* schließlich wird den Frieden nähren und Früchte tragen lassen, wenn die einzelnen bei der Wahl der Mittel zu ihrer Erreichung der Vernunft folgen und mutig die Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen.“ (Nr.2) Mit dieser Zuordnung der vier Säulen des Friedens tun sich Dimensionen auf, die den Blick auch in die Tiefe der Friedensidee richten. Und Papst Johannes XXIII. konnte im Blick auf die Entwicklungen der Zeit, in der Deutung der Zeichen der Zeit, Anregungen für diese Teilaspekte des Friedens, wie sie sich etwa in der Entwicklung der Menschenrechtsidee zeigte, finden, er baute nach Johannes Paul II. auf „*tiefgehenden Anregungen, die bereits in der Geschichte am Werk waren*“ (Nr. 2), auf.

Diese Zuordnung der Werte, die den Ansprüchen für sich Ansprüche an sich an die Seite stellt, indem Rechte und Pflichten betont werden, eine Zuordnung, die eine ausgewogene Sicht der einzelnen Werte in Absehung der anderen Werte zum Ziele hat und so ihre gegenseitige Bestimmung ernst nimmt, kann in Abwehr von Einseitigkeiten eine Grundlage für den Frieden bedeuten, die ihn auf Dauer stellt.

Was die Ausgestaltung des positiven Friedens betrifft, bedarf es immer auch des Blickes auf ganz konkrete Entwicklungen und der Bereitschaft, diese, wenn sie sich nach Prüfung gut erwiesen haben, zu nützen und einzubauen. Das sittliche Bewusstsein der Menschen ist einer Entwicklung unterworfen, die nicht immer von der Kirche initiiert sein muss, die aber trotzdem wichtige und wesentliche Aspekte enthält. Diese gilt es aufzugreifen und zu nutzen. Mit der Menschenrechtsidee, die wesentliche Ursprünge im christlichen Glauben hat, die aber infolge der politischen Verlagerung der katholischen Kirche zum Teil aus der Kirche ausgewandert war, war eine solche wesentliche Entwicklung gegeben, die Johannes XXIII. mutig aufnahm. Dieser Mut scheint heute besonders angesichts der zum Teil ängstlichen Abwehr des Neuen wichtig.

5. MENSCHENRECHTE ALS SÄULE DES FRIEDENS

Als Elemente eines neuen Entwicklungsabschnittes der Menschheit stellte Johannes XXIII. in *Pacem in terris* das Ende des Kolonialismus, die Entstehung neuer unabhängiger Staaten (Nr.42f PT), den besseren Schutz der Arbeitnehmerrechte (Nr. 40 PT), die neue Präsenz der Frauen im öffentlichen Leben (Nr. 41 PT) fest. Hinter all diesen positiven und für die Kirche herausfordernden Zeichen der Zeit sah Johannes XXIII. als treibende Kraft die „Überzeugung, daß alle Menschen in der Würde ihrer Natur unter sich gleich sind“ (Nr. 44 PT), am Werk. Zugleich verwies Johannes XXIII. auch auf die durch diese Rechte entstehenden Pflichten, wenn er ausführte: „Sofern in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte erwacht, muß in ihm notwendig auch das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen.“ (Nr. 44 PT) Diese Betonung der Pflichten im Zusammenhang mit der Einforderung der Menschenrechte ist ja ein wesentliches Element der Sicht der Menschenrechte von Papst Johannes XXIII.: Ohne eine Konditionierung dergestalt, dass die Menschenrechte dem Menschen nur dann gewährt werden, wenn er die Pflichten erfüllt, vorzunehmen, verweist er doch darauf, dass Ansprüche für sich nur durchgesetzt werden können, wenn alle Menschen auch Ansprüche an sich stellen, eben Pflichten auf sich nehmen. Menschenrechte stehen also unter dem Zeichen der sittlichen Pflicht sowohl des einzelnen, der seine Menschenrechte geltend macht, wie auch aller anderen, von deren Anerkennung ihrer Pflicht die Durchsetzung der Menschenrechte für den einzelnen abhängt.

Mit dem Katalog der Menschenrechte, die „allgemein gültig und unverletzlich sind“ und „in keiner Weise veräußert werden“ (Nr. 9 PT) können, den Johannes XXIII. am Anfang seiner Enzyklika anführte, fand die einen langen Prozess abschließende Versöhnung der Kirche mit den

Menschenrechten statt, den Menschenrechten, die in vielen Beziehungen aus ihrem Schoß geboren wurden, aber aufgrund politischer Verortungen der Kirche im Kampf mit politischen Gegnern, die sich die Menschenrechte im Kampf gegen die Kirche auf ihre Fahnen hefteten, aus der Kirche wenigstens zum Teil ausgewandert waren.

Christliche Gedanken sind also Wegbereiter der Menschenrechte, und der Kampf um Menschenrechte steht auch am Anfang der Ausbreitung des Christentums, wenn man sich nur daran erinnert, dass das Menschenrecht der Religionsfreiheit mit dem Blut der Märtyrer erkaufte wurde. Die Geschichte der modernen Menschenrechte ist aber durch starke Spannungen mit der Kirche gekennzeichnet und in einer ersten Phase von Distanz und Ablehnung geprägt. Diese Ablehnung, wie sie sich etwa in der Enzyklika *Quanta cura* und dem beigeschlossenen Syllabus Pius IX. aus dem Jahre 1864 zeigt, steht auch damit im Zusammenhang, dass die Vertreter der Idee der Menschenrechte mit revolutionären Strömungen verbunden waren, die der Kirche feindlich gegenüberstanden. Diese Gegnerschaft ließ die Kirche die mit der Menschenrechtsidee verbundenen positiven Elemente oft übersehen. In der revolutionären Ausrichtung der Vertreter der Menschenrechtsidee trat zudem das Element des Kampfes gegen herkömmliche Ordnungskräfte in den Vordergrund, so dass diese Idee als Kampfmittel erscheinen konnte, mit der die alte Welt aus den Angeln gehoben werden sollte. Die Loslösung von dieser revolutionären Verstrickung der Vertreter der Menschenrechtsidee war eine Voraussetzung der Aussöhnung der Kirche mit den Menschenrechten.

Ein zweiter Punkt war die Sicht des Staates. Die christliche Staatsauffassung ging von der Anschauung aus, dass die Menschenwürde der Untertanen dadurch garantiert war, dass der Herrscher sich an eine gottgegebene Ordnung gebunden fühlte. Mit dem Souveränitätsgedanken der Neuzeit, der den Staat aus dem religiösen Kontext herauslöste, war die Würde des Menschen auf diese Weise nicht mehr entsprechend geschützt. Jozef Punt schreibt in Bezug auf die Voraussetzungen dafür, dass sich die Kirche mit dem Menschenrechtsgedanken anfreunden konnte: „Es mußte sich herausstellen, daß in der modernen, weltanschaulich pluriformen Massengesellschaft die Würde des Einzelmenschen nicht mehr von oben nach unten - mittels der Bindung der Staatsgewalt an christlich-anthropologische Lehrsätze - sondern nur noch von unten nach oben - mittels Rechtsansprüchen der Einzelnen gegenüber der Staatsgewalt - geschützt werden konnte.“⁸

Diese neue Sicht der Menschenrechte tritt besonders zutage angesichts der Gräueltaten totalitärer Systeme, die die Rechte der Menschen mit Füßen traten und treten.

Mit der Öffnung zur Demokratie macht sich auch eine Neubewertung der Menschenrechte breit. Nach Ansätzen bei Leo XIII. wird besonders bei Pius XI. und Pius XII. diese Wendung zur Demokratie, auch angesichts der Erfahrungen mit Kommunismus, Nationalsozialismus und Faschismus, deutlich. Menschenrechte werden als wichtiges Instrument zur Humanisierung der Welt gesehen und als ein Instrument, um das Bewusstsein der Würde des Menschen zu vertiefen. Die Enzyklika *Pacem in terris* Papst Johannes XXIII. ist die erste Menschenrechtserklärung der Kirche, die Menschenrechte sind zu einem integralen Bestandteil der Verkündigung der Kirche geworden.

Johannes XXIII. beginnt seinen Menschenrechtskatalog mit dem fundamentalen Recht auf Leben, auf die Unversehrtheit des Leibes sowie dem Recht auf die geeigneten Mittel zur Lebensführung wie Nahrung, Wohnung, Erholung usw. Weiters wird eine entsprechende Absicherung für die Risiken des Lebens durch den Staat als Menschenrecht gefordert. Daran schließt der Papst den Schutz der Person und ihres guten Rufes an, das Recht, frei nach der Wahrheit zu suchen, das Recht der Meinungsäußerung und der Wahl des Berufes, ebenso den Zugang zu den kulturellen Gütern und das Recht auf Gewissens-, Religions- und Kulturfreiheit. Im Übergang vom geistigen auf den ökonomischen Bereich fordert der Papst das Recht auf Arbeit, auf wirtschaftliche Initiative, auf Privateigentum. Um das politische und gesellschaftliche Leben entsprechend formen zu können, fordert der Papst das Recht auf Versammlungs- und Vereinsfreiheit, der Freizügigkeit, der Auswanderung usw.

Dem Papst geht es bei der Einforderung der Menschenrechte nicht um eine Katalogisierung der Rechte, wie sie etwa in der Unterscheidung von Freiheits- und sozialen Rechten vorgenommen wird, sondern er umschreibt mit seinen Forderungen einfach die Grundbedingungen eines menschenwürdigen Lebens, wie sie die Tatsache, dass der Mensch Person ist, bedingt.

Das entscheidend Neue in der Sicht der Menschenrechte von Johannes XXIII. gegenüber seinen Vorgängern sieht Jozef Punt im Bezugsfeld, in dem sich das soziale Denken des Papstes bewegt. „Johannes XXIII. versucht nicht mehr rein die christliche Wahrheit *gegen* die moderne Welt durchzusetzen, sondern - soweit möglich - auch *mit* der modernen Welt. Er versucht, das Positive, das auch in den modernen Entwicklungen liegt, mit dem Glauben zu verbinden und so für das zeitliche und ewige Heil der Menschen nutzbar zu machen.“⁹ Damit ist der Weg für den Dialog mit der Welt frei.

Dieser Dialog ist besonders angesichts der Menschenrechte sehr wichtig. Die Stärke, damit aber auch das Problem der Menschenrechtserklärung der UNO liegt ja darin, dass sie im Pragmatischen, auch angesichts der Erfahrung des zweiten Weltkrieges, liegt, dass ihr aber eine entsprechend tragfähige Begründung der Menschenrechte fehlt. Darin liegt natürlich auch eine Wurzel für die Beliebigkeit in der Anwendung, weil bei Bedarf eine entsprechend ideologische Begründung für die Nichteinhaltung der Menschenrechte gefunden werden kann. Im Aufgreifen der innerweltlichen Gründe der Menschenwürde wird die Basis für den Dialog geschaffen, auf einer zweiten Stufe versucht dann der Papst wie auch das Konzil den Bezug zum Glauben, in dem die Menschenwürde eine Gründung im Absoluten erfährt, die die Menschenrechte der Beliebigkeit enthebt, zu schaffen. Damit bekommen die Menschenrechte ein tragfähiges Fundament.

Abschließend zu diesem Gedanken kann mit Hans Maier gesagt werden: „Am deutlichsten wirken im 20. Jahrhundert christliche Traditionen in zwei Bereichen nach: in der vorstaatlichen Geltung und im staatsbegrenzenden Effekt der Menschenrechte. Beides verweist - über säkulare Begründungen hinaus - auf die christliche Scheidung der Gewalten (Mt 22,15-22; Joh 18,36) als den entscheidenden Legitimierungsgrund für die Selbständigkeit des Individuums und die Autonomie des Gewissens gegenüber der Staatsgewalt im Abendland. Gelänge es, diese Überlieferung zu verlebendigen, so könnte sich die Kirche als ein Ort erweisen, an dem Menschenrechte, indem sie »durch den freien Glaubensakt verinnerlicht werden« (Bronislaw Baczko), eine neue »nichtsäkulare« Legitimität erhalten.“¹⁰ Damit die Kirche diese Funktion erfüllen kann, ist es wichtig, dass sie die Menschenrechte auch in ihren Reihen achtet und zur Durchsetzung bringt.

Um die Menschenrechte weltweit durchsetzen zu können, bedarf es neben der gesinnungsmäßigen Aufwertung auch der Institutionen und Instanzen, die sich diese Durchsetzung zum Anliegen zu machen. Damit ist mit der Frage der Menschenrechte die Frage nach dem universalen Gemeinwohl und den Trägerinstanzen dieses Gemeinwohls gestellt.

6. DIE FRAGE DER UNIVERSALEN GEMEINWOHLS

Johannes XXIII. macht darauf aufmerksam, dass es die Entwicklung der Welt mit sich bringt, dass „in geziemender Weise jenes umfassende Gemeinwohl angestrebt wird, welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht.“ (Nr. 132 PT) Er lenkt damit den Blick auf das universale Gemeinwohl, eine Lehre, die Johannes Paul II. als „prophetisch“ bezeichnet, „da sie der nächsten Phase der weltpolitischen Entwicklung zuvorkam.“ (Nr. 5)

Dieses universale Gemeinwohl ist besonders wichtig angesichts der Globalisierung mit ihren vielfältigen Verflechtungen, die aber von den mächtigen Staaten und Wirtschaftskonzernen so gestaltet werden können, dass sie nur oder vorzugsweise deren Nutzen im Auge haben. Angesichts dieser Verflechtungen muss die Gestaltung eines Staates oder einer Wirtschaftseinheit immer auch in Absehung des Ganzen vorgenommen werden. Um diese Orientierung selbstverständlich

zu machen, bedarf es nun einer internationalen Autorität, die den Blick auf das Ganze lenkt und auch einfordern kann. In einer Anmerkung, wie er sie nennt, macht Johannes Paul II. auch auf den Hintergrund aufmerksam, der in die Betrachtung miteinbezogen werden muss, damit man diesem universalen Gemeinwohl näher kommen kann: „Die internationale Gemeinschaft, die seit 1948 eine Charta der Rechte der menschlichen Person besitzt, hat es meist verabsäumt, in angemessener Weise auf den sich daraus ergebenden Pflichten zu bestehen. Tatsächlich ist es *die Pflicht*, die jenen Bereich absteckt, auf den sich die Rechte beschränken müssen, um nicht der Willkür Vorschub zu leisten. Ein stärkeres Bewußtsein der *allgemeinen menschlichen Pflichten* wäre für die Sache des Friedens von großem Nutzen, weil es ihr die moralische Grundlage für die gemeinsam vertretene Anerkennung *einer Ordnung der Dinge* liefern würde, die nicht vom Willen eines Einzelnen oder einer Gruppe abhängt.“ (Nr. 5)

Gerade die heutige Situation zeigt sich als dieser Forderung gegenüber problematisch. Weitgehend hängt es vom Willen einzelner Staaten und Wirtschaftskonzerne ab, was geschieht und wie die Verflechtungen gestaltet werden. So wichtig es ist, dass mächtige Nationen ihre moralische Verantwortung zur Gestaltung einer friedlichen Ordnung wahrnehmen, so problematisch ist es, wenn die Beschränkung auf die Interessen dieser Staaten oder schon die Vermutung, dass diese Staaten sich auf ihre Interessen beschränken und das dann als Schaffung des Friedens ausgeben, einen allgemeinen Frieden erschweren und auch den Einsatz für Menschenrechte nicht als ein Element des universalen Gemeinwohls, sondern von partiellen Interessen geprägt erscheinen lassen.

Natürlich ist die Idee eines Superstaates gefährlich, Johannes Paul II. verwirft sie in Nr. 6 entschieden, aber er stellt die Frage, ob nicht der Zeitpunkt gekommen ist, „zu dem alle am Aufbau *einer neuen Organisationsstruktur der gesamten Menschheitsfamilie* mitarbeiten müssen, um Frieden und Eintracht unter den Völkern sicherzustellen und gemeinsam ihren ganzheitlichen Fortschritt zu fördern.“ (Nr.6) Diese Organisationsstruktur muss nach dem Prinzip der Subsidiarität aufgebaut sein: so viel Gemeinsames wie notwendig, so viel Eigenverantwortung wie möglich.¹¹

Hier zeigt sich aber nun ein einschneidendes Problem: Diese gemeinsame Ordnung, die geschaffen werden soll, wäre schon eine Voraussetzung, um die gemeinsame Ordnung zu schaffen. Deswegen muss das Gemeinsame als moralische Verpflichtung der konkreten Schaffung vorausliegen. Ein Ethos der Menschenrechte, das in der pragmatischen Formulierung der Charta der Menschenrechte 1948 aus den Erfahrungen der Gewaltherrschaft mit ihrer fatalen Folgen weitgehend ausgeklammert werden konnte – die Forderung nach Menschenrechten war angesichts dieser Situation weitgehend selbstverständlich –, ist aber zur Schaffung dieser Voraussetzungen für die Beachtung eines universalen Gemeinwohls heute unabdingbar. Es geht also um eine Pflege der sittlichen Werte, auf der aufbauend erst eine Kultur des Friedens, die Papst Johannes Paul II. in Nr. 9 seiner Weltfriedensbotschaft einfordert, geschaffen werden kann. Erst eine solche Kultur kann den Ausschluss ganzer Staaten und Kontinente aus der Schaffung der internationalen Ordnung verhindern. Wenn man bedenkt, dass etwa der ganze Kontinent Afrika nur zu knapp ein Prozent am Welthandel beteiligt ist¹², so wird dieser Ausschluss im Zeichen der Globalisierung deutlich. Auf der Grundlage des Ausschlusses kann aber kein Friede aufgebaut werden.

Gleich problematisch ist es, wenn Staaten mit Mitteln des Krieges auf eine Menschenrechtsordnung eingeschworen werden sollen, noch dazu in einer Weise, die nicht den gemeinsamen Willen der Menschheitsfamilie zum Ausdruck bringt. Hier ist der Auf- und Ausbau politischer Möglichkeiten der Förderung der Menschenrechte in einzelnen Staaten auf der Basis eines gemeinsamen Menschenrechtsethos, das sich nicht nur aus den Erfahrungen der Brechung der Menschenrechte ergibt, sondern an den gemeinsamen Wurzeln des Menschseins ansetzt, von großer Bedeutung. Um das zu bewerkstelligen, bedarf es aber der Bereitschaft zum Dialog, in dem es auch auf ganz konkrete Gesten des Friedens ankommt. „*Friedensgesten*

erzeugen eine Tradition und eine Kultur des Friedens“, stellt der Papst in Nr. 9 fest, und es ist schlimm, wenn diese Tradition durch kriegerische Handlungen abgebrochen wird. „Fighting for peace is like fucking for virginity“, diesen bösen Spruch habe ich einmal in einer Telefonzelle gelesen. Was aber aus diesem Satz an Sinn zu gewinnen ist, ist die Erkenntnis, dass nicht mit dem Mitteln, die dem Frieden auf dem Weg widersprechen, um den Frieden gekämpft werden kann.

7. PROBLEMZONEN

7.1 Die Ermächtigung zum Krieg aufgrund des Fehlens des positiven Friedens

Es ist wichtig, die verschiedenen Werte des Friedens zu bedenken, die die Voraussetzung für einen dauerhaften Frieden darstellen. Es ist wichtig, die Bedeutung der Menschenrechte für den Frieden zu sehen. Der Titel des von Gerhard Beestermöller herausgegebenen Buches „Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee?“¹³ weist aber auf die Probleme hin, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Was tun bei Nichteinhaltung oder Verweigerung der Menschenrechte für breite Bevölkerungskreise? Ich bin der Meinung, dass eine humanitäre Intervention eine Forderung gerade aus der Idee des auf Menschenrechten aufbauenden positiven Friedensbegriffes sein kann. Wo sind aber die Grenzen zu ziehen? Und es gilt auch die Missbrauchsmöglichkeiten zu sehen. Darauf habe ich schon hingewiesen: Wie ist etwa der Grad des positiven Friedens zu messen, welchen Menschenrechten kommt welches Gewicht zu? Welche Werte müssen unabdingbar verwirklicht sein, damit man von positivem Frieden reden kann? Hier tun sich natürlich verschiedene Interpretationsmöglichkeiten auf, die dann bei einer bestimmten Machtausstattung zu einer Eigenermächtigung zu einem mit dem Begriff humanitäre Intervention beschönigten Krieg führen können. Auf die Definition einer gewaltsamen Aktion als Verteidigungskrieg angesichts der Möglichkeit, einen Zustand, den man nicht als positiv definierten Frieden bezeichnen kann, ist schon hingewiesen worden. Es wird also wichtig sein, Grade des Friedens bzw. des Unfriedens zu unterscheiden, um nicht alles in einen Topf zu werfen, um daraus dann die entsprechenden, den eigenen Interessen entsprechenden Schritte ableiten zu können. Vor allem wird es aber darum gehen, alles zu versuchen, um eine akzeptierte Ordnung zu schaffen, die humanitäre Intervention möglichst verzichtbar macht.

7.2 Der bloß verbale Kampf um den Frieden: Beschränkung auf Gesinnungsreform

Die Betonung der verschiedenen Säulen des Friedens ist von großer Wichtigkeit. Allerdings kann in der konkreten Situation damit auch eine Flucht ins Unverbindliche angetreten werden. Plakativ ausgedrückt: „Wir beten ja für den Frieden!“, und dabei bleibt es in Bezug auf Friedenstaten. Nicht, dass das Gebet um den Frieden nicht wichtig wäre, es muss aber begleitet werden von konkreten Friedenschritten. Wenn nun so viele Elemente des Friedens angesprochen werden, kann das dazu führen, dass man sich in gewisse Punkte flüchtet und es vor allem bei der Gesinnung belässt.

Damit sich Friedensgesinnungen durchsetzen können, bedarf es auch der strukturellen Voraussetzungen. Es bedarf einer entsprechenden Völkerrechtsordnung, es bedarf der Schaffung von Durchsetzungsmöglichkeiten des Völkerrechts, es bedarf der politischen Ordnungen usw. Da die Schaffung solcher Ordnungen ein schwieriges Geschäft darstellt, beschränkt man sich dann oft auf den Bereich der Gesinnung – und steht dann mitunter einem Friedensbruch relativ machtlos gegenüber. Dies gilt besonders angesichts eines Individualismus, der gemeinsames Nachdenken und vor allem gemeinsame Aktion in vielen Fällen erschwert.

Pacem in terris stellt somit eine bleibende Aufgabe dar, sowohl was die Veränderung der Gesinnung, als auch was die Veränderung der Strukturen betrifft.

Prof. Leopold Neuhold ist Vorstand des Institutes für Ethik und Gesellschaftslehre der katholischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

ANMERKUNGEN

- 1 Jessen, J., Die hilflosen Missionare, in: Die Zeit, Nr. 33, 7. August 2003, 29.
- 2 Jessen, Die hilflosen Missionare 29.
- 3 Centesimus annus und Pacem in terris werden zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. v. Bundesverband der KAB Deutschlands, Bornheim 81992.
- 4 Jessen, Die hilflosen Missionare 29.
- 5 Die Weltfriedensbotschaft wird zitiert nach der Homepage des Vatikans <http://vatican.va/>: Botschaft Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages 1. Januar 2003, <http://vatican.va/>
- 6 Zsifkovits, V., Ethik des Friedens, Linz 1987, 27.
- 7 Zsifkovits, V., Der Friede als Wert. Zur Wertproblematik der Friedensforschung, München 1973.
- 8 Punt, J., Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn 1987, 176.
- 9 Punt, Die Idee der Menschenrechte 205f.
- 10 Maier, H., Christentum und Menschenrechte. Historische Umriss, in: Odersky, W. (Hrsg.), Die Menschenrechte. Herkunft, Geltung, Gefährdung, Düsseldorf 1994, 49-64, 64.
- 11 Vgl. dazu die Art. 141f von PT und Nagel, E. J., Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, Stuttgart 1997, bes. 143.
- 12 Vgl. dazu: Grill, B., „Weiße Maske auf schwarzer Haut“, in: Die Zeit, Nr. 18, 25. April 2002, 19f., 19.
- 13 Beestermöller, G. (Hrsg.), Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee?, Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges, Stuttgart 2003.

Humanitäres Völkerrecht für Militärseelsorger. Ein internationaler Kurs im Vatikan.

Vom 25. bis 26. März 2003 fand am Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden, in Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Bischöfe, ein internationaler Kurs für Militärseelsorger im Humanitären Völkerrecht statt. Mehr als 50 Personen nahmen daran teil, 41 Militärseelsorger aus 34 Ländern und Militärordinariaten sowie internationale Experten für Völkerrecht und Vertreter des Hl. Stuhls. Diese Initiative geht auf die XXVII. Internationale Konferenz des Roten Kreuzes und des Roten Halbmonds im November 1999 in Genf zurück. Während dieser Konferenz hatte sich der Hl. Stuhl verpflichtet, eine angemessene Ausbildung der katholischen Militärseelsorger in den Fragen des Humanitären Völkerrechts zu fördern, damit diese in der Lage seien, die Anwendung der Normen des Humanitären Völkerrechts in bewaffneten Konflikten besser zu unterstützen. Gedacht war die Veranstaltung als „Pilotkurs“, d.h. als Grundlage für die konkrete Ausbildung der Militärseelsorger in den verschiedenen Ländern. Ein ausführliches Dossier zu diesem Thema wird in der nächsten Ausgabe der ETHICA erscheinen.

Wir dokumentieren im folgenden die Botschaft von Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer des Kurses.

Werner Freistetter

BOTSCHAFT VON PAPST JOHANNES PAUL II. AN DIE MILITÄRGEISTLICHEN

Liebe Militärggeistliche!

1. Mit Freude sende ich Euch meinen Gruß anlässlich des Fortbildungskurses über humanitäres Recht, der von der Kongregation für die Bischöfe und vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden gemeinsam organisiert worden ist.
Ich möchte meine Genugtuung äußern über die Sorgfalt, mit der die beiden Dikasterien dieses Treffen seit langer Zeit und gemäß der Verpflichtung, die der Heilige Stuhl bei der 27. Internationalen Konferenz des Roten Kreuzes und des Roten Halbmonds im Jahr 1999 übernommen hatte, vorbereitet haben.
Außerdem möchte ich in besonderer Weise den qualifizierten Sachverständigen danken, die sich durch ihre anerkannte Kompetenz großherzig für ein gutes Gelingen des Kurses eingesetzt haben.
Nahezu alle Militärordinariate haben ihre Vertreter zu dem Kurs entsandt: Dies ist ein Beweis für den Wert dieser Initiative. Sie will ein klares Zeichen sein für die Bedeutung, die der Heilige Stuhl dem humanitären Recht als Schutz der Menschenwürde, auch im tragischen Falle eines Krieges, beimißt.
2. Gerade wenn die Waffengewalt zum Ausbruch kommt, sind dringend Richtlinien notwendig, die darauf abzielen, die Kriegshandlungen weniger unmenschlich zu machen.
Im Laufe der Jahrhunderte wuchs nach und nach das Bewußtsein einer solchen Notwendigkeit bis hin zur schrittweisen Ausarbeitung eines Rechtskorpus im eigentlichen Sinne, das als »humanitäres Völkerrecht« bezeichnet wird. Dieses Korpus konnte nicht zuletzt durch die Entwicklung der wesenseigenen Grundsätze der christlichen Botschaft geschaffen werden.
Wie ich schon in der Vergangenheit vor den Mitgliedern des »Internationalen Instituts für Humanitäres Recht« gesagt habe, bietet das Christentum »eine Grundlage für diese Entwicklung durch die Bekräftigung des autonomen Werts des Menschen und seiner vorrangigen

Personen würde mit ihrer eigenen Individualität, die in ihrer wesentlichen Zusammensetzung vollständig und mit rationalem Gewissen sowie freiem Willen ausgestattet ist. Auch in den vergangenen Jahrhunderten hat die christliche Sicht vom Menschen zu einer Milderung der traditionellen Grausamkeit des Krieges angeregt, um den in die Auseinandersetzungen verwickelten Personen eine menschlichere Behandlung zu gewährleisten. Es hat sowohl in moralischer als auch praktischer Hinsicht einen entscheidenden Beitrag geleistet zur Durchsetzung der Normen bezüglich der Menschlichkeit und Gerechtigkeit, die jetzt in aktualisierter und gebührend ausgearbeiteter Form den Kern unserer heutigen internationalen Abkommen darstellen« (vgl. Ansprache vom 18. Mai 1982).

3. Von der Liebe Christi beseelt, sollen die Militärgeistlichen aufgrund ihrer besonderen Berufung bezeugen, daß es sogar inmitten der schlimmsten Kämpfe immer möglich – und daher geboten – ist, die Würde des militärischen Gegners, die Würde der zivilen Opfer und die unauflöschliche Würde jedes in die bewaffneten Auseinandersetzungen verwickelten Menschen zu achten. Auf diese Weise fördert man zudem die Versöhnung, die zur Wiederherstellung des Friedens nach dem Konflikt nötig ist.

»Inter arma caritas« war das aussagekräftige Motto des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes seit seinen Anfängen, ein beredtes Symbol der christlichen Motivation, die den Gründer dieser verdienten Organisation, den Genfer Henri Dunant, inspirierte. Diese Motivation darf nie in Vergessenheit geraten.

Ihr katholischen Militärgeistlichen dürft neben der Ausübung Eures spezifischen religiösen Amtes auch nicht vernachlässigen, das militärische Personal angemessen an jene Werte heranzuführen, die das humanitäre Recht beseelen und es nicht nur zu einem Rechtskodex, sondern vor allem zu einem ethischen Kodex werden lassen.

4. Euer Kurs findet in einer schwierigen Stunde der Geschichte statt, in der die Welt erneut den Lärm der Waffen vernehmen muß. Der Gedanke an die Opfer, die Zerstörungen und das von den bewaffneten Auseinandersetzungen verursachte Leid bereitet immer große Sorge und tiefen Kummer.

Es sollte inzwischen allen klar sein, daß der Krieg als Mittel zur Lösung von Streitigkeiten zwischen den Staaten abgelehnt wurde, und zwar vom Gewissen eines großen Teils der Menschheit noch vor der Charta der Vereinten Nationen; davon unberührt bleibt die Zulässigkeit der Verteidigung gegen einen Angreifer. Die breite zeitgenössische Bewegung für den Frieden – der nach den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht einfach darin besteht, »daß kein Krieg ist« (vgl. *Gaudium et spes*, 78) – ist Ausdruck dieser Überzeugung von Menschen aller Erdteile und aller Kulturen.

In diesem Zusammenhang sind die Bemühungen der verschiedenen Religionen zur Förderung der Suche nach Frieden ein Grund des Trostes und der Hoffnung. In unserer Glaubensperspektive ist der Friede zwar auch das Ergebnis politischer Absprachen und Vereinbarungen zwischen Einzelpersonen und Völkern, vor allem jedoch ist er ein Geschenk Gottes, das durch Gebet und Buße beharrlich erfleht werden muß. Ohne die Bekehrung des Herzens gibt es keinen Frieden! Zum Frieden gelangt man nur durch die Liebe!

Von allen wird nun verlangt, sich dafür einzusetzen und zu beten, daß die Kriege vom Horizont der Menschheit verschwinden.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen spreche ich den Wunsch aus, daß der Fortbildungskurs für Euch, liebe Militärgeistliche, reiche Früchte bringe. Von Herzen erteile ich Euch den Apostolischen Segen, den ich gerne auf die Organisatoren, Dozenten und alle Mitarbeiter ausweite.

Aus dem Vatikan, 24. März 2003

Enquete 2002

DAS ETHISCHE PROFIL DES SOLDATEN VOR DER HERAUSFORDERUNG EINER KULTUR DES
FRIEDENS. ERFAHRUNGEN DER MILITÄRORDINARIE MITTEL- UND OSTEUROPAS

"Angels with Camouflaged Faces". A reflection on the ethical profile of soldiers facing the challenges of a culture of peace.

PETER FLEETWOOD

Question number one. Why are you listening to an English priest who has no official link to the military world? From my point of view, it is a happy accident. Whether it is so happy for you can only be judged after this talk! The office where I work at the Pontifical Council for Culture in the Vatican is next to the one that Monsignor Werner Freistetter used to occupy, so he knows me well. Werner and I have worked together on several projects, so I hope his instinct in choosing me is one that proves helpful to you. I ought to say, in passing, that it has become clearer over the years that the Catholic Church really needs to maintain a quality presence in the armed forces. Not all my friends would agree with that, but my conviction comes from watching British Catholic chaplains at work, and seeing how those who work well have a real influence at many levels of the services within which they minister.

Question number two. Why is this reflection entitled "Angels with Camouflaged Faces"? Anyone here who knows the world of films will see the reference straight away. The film "Angels with Dirty Faces" appeared on the cinema screens of the United States of America in 1938. James Cagney and Pat O'Brien played two friends, Rocky and Jerry, tough youngsters who grew up in Hell's Kitchen, a particularly rough part of New York. Rocky got into trouble with the law and was sent to a reform school. That was an excellent school for criminals, and Rocky was an excellent pupil, becoming a hard racketeer. Jerry was lucky enough to escape the clutches of the police, and eventually became a priest.

The film picks up the story when Rocky and Jerry meet as adults. Father Jerry spends much of his time working with youngsters growing up in circumstances he knows only too well. Rocky is waiting for an opportunity to get back into racketeering. It is a violent film in some ways, but the title is bursting with pre-Second World War American optimism. What the "American dream" offers, in its many and varied forms, is reassurance that unpromising beginnings are no barrier to great success – financially, romantically or, in this case, morally. The idea that our future is fixed by our circumstances was totally unacceptable at that time in the United States. Despite all that has happened more recently, I think the same conviction is alive and well and there are modified versions of the same basic story line in contemporary American films, poetry and literature. Angels do not all have bright clean faces, and goodness is found in the most remarkable places. It takes determination to make things happen, to change things. I know some people would hesitate to accept this, because it seems to be based on the ideology of free choice, but I think we have to see the positive value of the belief that human beings can improve and be helped to improve.

Question three. Why did I think of this film title in the present context? Monsignor Freistetter asked me to speak at a meeting on the new ethical profile of soldiers facing the challenges of a culture of peace. What struck me straight away is how hard it is for many people *outside* your world to look at a soldier and think of him or her as an agent of peace, what is often referred to as a *miles protector*. If I am honest, even I, who am totally convinced of the need for a Catholic presence in the armed forces, sometimes wonder about the advertisements

the United States armed forces produce to entice priests into becoming chaplains. They nearly always depict handsome young priests smiling with soldiers, sailors or air force personnel. The only time there is a serious face is when a soldier is receiving absolution in the desert or a chaplain is celebrating Mass. These faces are so different from the ones that advertise war films, and – let us be honest – these are the pictures most people see of service men and women (even though they are actors). So my question is really about what is in a face. Is the man or woman whose face is smeared with camouflage material a devil or an angel?

AN ATTITUDE, NOT A STRATEGY

I am clearly not qualified to speak to you of tactics, strategy or the things you do as part of your daily job. You are highly trained people, and I would never dare to interfere in your sphere of competence. What we are doing here is reflection, a step back from the technical routines you carry out in your specialised tasks. What I am trying to do is to help you to respond to something mentioned in the declaration issued at the AMI General Assembly held in Rome in November 2000. Please allow me to quote from that document at length:

"Even the legitimate use of force, but above all the use of force to prevent such dangers, always finds itself in a complex area of conflict made up of theological, ethical, legal and humanitarian standards. This calls on soldiers to have a particularly high sense of responsibility.... Exercises and simulations prepare the soldier in his specialist field for the higher mental and physical demands during missions. But there is also a way of preparing the individual for the application of ethical norms in emergencies under mission conditions: arranging daily life on and off duty in accordance with one's sense of responsibility and one's conscience; the conscience remains the final authority for personal decisions. However, in order to build a conscience, the individual needs both a valid system of values as well as sufficient expert knowledge."

There is an admirable dream behind those lines. It may not be the American dream, but it is still something very optimistic. It is the idea that highly trained soldiers will be capable not only of almost instinctively executing their missions on a technical level, but that their moral instinct will develop into something equally finely tuned. The pilots of low-flying combat aircraft have fantastic reactions, something I admire and find reassuring. These are men and women who have done so much practice flying that their superiors can rely on them to react almost instantly to anything that happens in or around their aircraft in combat conditions. Their wingmen can trust them completely. The team can work efficiently because of their technical competence. For all that, what they are doing is operating a system, without *necessarily* bothering about the ethical questions involved. But the AMI text from the year 2000 envisages the possibility of adding that dimension.

How does one prepare soldiers for making ethically appropriate, just or morally good decisions in the heat of a military mission? Here the context is vitally important. All-out war is a very difficult case, one that some of you may have experienced first hand. I have not. But soldiers today are frequently involved in peacekeeping missions either within the jurisdiction of their own nation, or elsewhere as part of an international arrangement. If I am not mistaken, this is the case for most people here today. Luckily the heat of battle is rarely something that goes on and on in the course of these missions, so there is – apparently, at least – a little more space to think before acting. Some missions are so delicate that officers often have to be first class diplomats, although without the embassy parties and the smart cars. Their decisions need to come, almost instinctively, but with clarity and charity, out of a coherent attitude to their troops and the people they are there to help or protect. Quite apart from their strategic acumen and logistical experience, what guides their decisions is their understanding of people. I suggest that the success of the decisions they make and the orders they issue will depend on how well they have communicated to those they command a similar attitude.

As I said, the question I share with you is really about what is in a face. But it is not just a question of what is behind the camouflage on a soldier's face. What do soldiers see in other people's faces, if indeed they see those faces in the first place? I believe we can find helpful approaches to this question here in Vienna, in Rome, and in the writings of some of Europe's most remarkable thinkers and poets. What would make a camouflaged face angelic would be the quality with which a soldier's eyes view the world and, above all, the people in it. If soldiers are truly passionate about their job, they will surely also be *compassionate* towards the people on whose behalf they do their job. But how?

THE FACE THAT THREATENS

There is a thread running through the history of political theory that some would call pessimistic and others would simply see as *realistic*. If I were a gambling man, I should guess that military experts would see it as realistic. It is the idea that, to survive, I must view people as a potential threat until the situation proves otherwise. Please don't panic – I have no intention of tracing the whole history of political theory! But I shall mention three thinkers who start out from the premise that other people can be bad for you.

First comes my fellow Englishman Thomas Hobbes. He shared Machiavelli's cynical assumption that human beings are naturally selfish, but developed a psychological theory in which "the physiological principle behind all behavior is self-preservation"¹. The instinct of self-preservation is a restless and precarious factor throughout a person's life. "Each human being is actuated only by considerations that touch his own security or power, and other human beings are of consequence to him only as they affect this"². Without civil power to regulate human behaviour, the situation would be what Hobbes describes as a "war of every man against every man". The famous description of human relationships left behind by Hobbes is *homo homini lupus*: everyone has to presume that everyone else is a danger, a real threat to continued survival. Of course, Hobbes was writing in a time of uncertainty and national insecurity, so one can see why he was so vehement in his search for civil peace, but his psychological description of the human person and human relationships is powerful and has had an enduring appeal.

One direct follower of Hobbes the Englishmen is one of the most influential thinkers ever, the German Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The most influential section of his most famous book, *The Phenomenology of Spirit*, is "The Dialectic of Lordship and Bondage". Like Hobbes, Hegel offers a psychological explanation for the way human relationships evolve into a political system. The basic event in Hegel's view of humankind is *recognition* (*Anerkennung*). We first become aware of ourselves only when we recognise something of ourselves in other people. But, according to him, every relationship is unequal. In some way or another, we naturally desire to control the other person – to be the one who makes the most amusing comments, to make sure the other person respects us, and so on. In this little vignette, Hegel says the Lord is in a curious and difficult situation; he looks down on the servant, and cannot recognise himself in the servant. But he recognises the similarity, and presumes that the servant will try to assert himself and take his place. He feels threatened. There ensues a psychological struggle for survival, what Hegel calls a "life and death struggle". This may seem exaggerated, but it has appealed to many people, presumably because it rang true in their experience. Suffice it to say that this text from Hegel is the one that sparked off Karl Marx's theory of class struggle.

England and Germany have spoken of the threat we human beings are to each other, but the last word goes to a Frenchman, Jean-Paul Sartre. He tells a story of an encounter in a café, presumably in Paris. It is all about a customer catching the waiter's eye. To cut a long story short, the customer and the waiter cannot help viewing each other (literally) with suspicion and even hatred. The waiter's gaze (*le regard*) is something quite alienating and threatening for the customer, who himself responds unconsciously with a menacing glare. Anxiety and

aggression arise even before people have spoken in this scenario. I once thought this was the eccentricity of a French intellectual, but it is something one can experience anywhere with young people – or even not so young people – who have been drinking heavily. Even an innocent glance in their direction can be something they perceive as a threat, and their reaction can be quite alarming and dangerous.

I can only guess what do you think of these ideas, at least the brief sketch I have given of them? If you think they create a pessimistic view of human nature, you probably think it would be good to present a more optimistic assessment. But most military thinkers would probably have to admit that they cannot fault this negative description of other people we do not know well. In a training situation, who is the enemy? If your country is at war with another, it is usually obvious who your enemy is. But if there is internal tension in the country where your peacekeeping mission takes you, how can you possibly know who is going to be the next person to try to kill you or your friends, or plant a bomb in a public place, perhaps even as a suicide bomber? There is no way of knowing, and so everyone becomes your potential enemy. After 11 September 2001, the people of the United States of America have begun to understand what people in Great Britain and Spain have accepted as normal security measures for thirty years. The fact that anyone could use the word "normal" of these situations is part of the tragedy; it shows how long and how hard a task it is to counter, let alone eradicate, terror tactics. You are never sure about anyone, and you never really relax. You very soon learn to take nobody at face value. But is that the only way? Listen to a brief quotation from *The Cocktail Party* by the poet T.S. Eliot:

But let me tell you, that to approach the stranger
Is to invite the unexpected, release a new force,
Or let the genie out of the bottle.
It is to start a train of events
Beyond your control³.

THE FACE THAT BECKONS

There is an alternative understanding of relationships between people, a different way of looking at people. Let me briefly tell you a very personal story. Several years ago, before I had even heard of the Pontifical Council for Culture, I was chosen by Pope John Paul II as an *auditor* at the first Special Assembly of the Synod of Bishops for Europe, which came in the wave of relief and euphoria after the collapse of the Soviet Union. People have become more sober and realistic since then. One evening I was invited to supper with the Pope as part of an English-speaking group. The Holy Father was curious to know about us and asked people to say something about themselves. He asked me where I worked, and I told him I taught philosophy in the northern provincial seminary near Durham in England. When he asked me what my specialisation was, I said, "Your Holiness, I don't think you would like to know". He banged the table in mock anger and boomed out the words, "the Pope wants to know!" My reply had exactly the effect I feared; when I said, "Marxism, Your Holiness", he covered his face and groaned. I quickly added, "I am an expert, thanks to Father Wetter, but I don't really like Marxism". "So what *do* you like?" said the Pope. "A contemporary French thinker, Your Holiness – Emmanuel Levinas". He was curious to know why, and we discussed Levinas for a few minutes, then other philosophers. I was very impressed how easily he discussed a subject like that, for which he had not been prepared, in English.

It was only after Levinas' death in 1995 that I was told he was "the Pope's philosopher". Levinas was a Lithuanian Jew born in Kaunas in 1906, who lived for the latter part of his life in Paris. His thought was focused on human relationships. Unlike Freud, who was convinced that the basic human urge or *libido* was sexual, Levinas thought that the natural human urge

or *libido dominandi*, to use his phrase, had been expressed above all in our desire to dominate reality by knowing it. The very word *concept* speaks of grasping and, in some sense, possessing what it can know. Many of our relations with other human beings are coloured by this unconscious tendency to want to dominate or even possess the other. For Levinas this is a relationship doomed to failure. "If one could possess, grasp, and know the other, it would not be other. Possessing, knowing, and grasping are synonyms of power"⁴. The other person's alterity has to be totally respected, even if his or her presence is an "irruption" into my life. "The relationship with the other is not an idyllic and harmonious relationship of communion, or a sympathy through which we put ourselves in the other's place"⁵. The respect we owe to the other implies that we have to give him or her a real priority over us. In fact, in an interview, Levinas once said his basic conviction was that we should give ethical and ontological precedence to the other. That is a phenomenal ethical challenge.

What it means for Levinas is that "morality presides over the work of truth"⁶. In other words, the *value* of my life for you takes precedence over the *meaning* of my life for me. "It is as though I were destined to the other before being destined to myself"⁷. Pondering on the meaning of my life in isolation or self-reflection is an irrelevant extravagance. The face of the other person breaks into my world and calls out to me. That face demands a response from me, commands my attention, refuses to be ignored, makes a claim on my existence and tells me I am responsible. It is like being a hostage. "It is impossible to evade the appeal of the neighbor, to move away"⁸. "The Other becomes my neighbor precisely through the way the face summons me, calls for me, begs for me, and in so doing recalls my responsibility, calls me into question.... Ethics begins before the exteriority of the *other*, before other people, and, as I like to put it, before the face of the other, which engages my responsibility by its human expression.... An ethics that is not a servitude, but the service of God through responsibility for the neighbor, in which I am irreplaceable"⁹.

This is certainly a positive view of human relationships, but an intense and demanding one, too. It would be wrong to think that Levinas was theorising far from the sad and battered lives of so many people. He described the time he was writing as "the century that in thirty years has known two world wars, the totalitarianisms of right and left, Hitlerism and Stalinism, Hiroshima, the Gulag, and the genocides of Auschwitz and Cambodia"¹⁰. How can we maintain life contains love and grace after so much suffering? "It might astonish some that faced with so many unleashed forces, so many violent and voracious acts that fill our history, our societies and our souls – that I should turn to the *I-Thou* or the responsibility-of-one-person-for-the-other to find the categories of the Human"¹¹. That is exactly where Levinas looks for hope. He is quite an optimist.

Another thinker the Pope appreciates, one whom he often met, was Hans-Georg Gadamer. Gadamer was chairman of the Academic Advisory Board of the *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* here in Vienna from the Institute's beginnings until his death in 2002, and its honorary chairman since 1989. He also regularly participated in the Pope's summer conversations at Castel Gandolfo south of Rome. He is remembered above all for his work in the field of hermeneutics, and will certainly be remembered as an authority well into this new century. What fascinated him was interpretation, effective communication between people across history and across cultural divides. When it began to be generally recognised that European culture is not *the* model for other cultures to emulate, some people feared that this new-found modesty and cultural openness might question the whole idea of objective reality and truth. What is right in one culture or set of circumstances might not be so in another. But Gadamer found a way beyond ethnocentrism and relativism.

Although he was concerned mainly with interpreting texts, his ideas help us understand people with whom we enter into dialogue. His chief insight was that of *Sprachlichkeit*, the insight that language forms and expresses human life, but also that language functions basically as conversation. The way to understand a text or another person whom we meet is not the

way we grasp an object. It is much more like people speaking to each other coming to an understanding (*Verständigung*). The way we normally use knowledge is to acquire explanations about things that "will exclude all future surprises"¹². That is the stuff of exercises. Arriving at an understanding is less final, partly because the partner we have now may not be the same as the one we shall have in the future, and other factors in either party may change. The knowledge-approach wants a formula that will be valid now and for ever, but the understanding-approach welcomes being challenged by the facets of the other over which I have no control. One is neat, the other potentially uncertain and painful.

In terms of a meeting between cultures or historical periods, the approach based on coming to an understanding forces us to hammer out what our differences are without ruling anything out and accepting that we may bring with us presuppositions and prejudices we had not recognised until now. It is not talk about the other, but talk with the other, and this is what Gadamer calls a "fusion of horizons" or *Horizontverschmelzung*. He is taking up the challenge of potential misunderstanding and openly relinquishing any sense of power over the other person, deliberately saying that we both have much to learn. The whole idea becomes richer and more complex if there are more than two perspectives or horizons involved.

Gadamer offers us a way of understanding historical texts and also other historical or cultural situations. But it is an approach that also opens us to relating to other people in a new way. "The challenge is to be able to acknowledge the humanity of their way, while still being able to live ours"¹³, an urgent challenge for anyone sent to work for peace and sanity in another cultural situation. Gadamer is very close to Cardinal Newman's idea that we do not grasp the truth but allow ourselves to be embraced by Truth.

THE FACE THAT REVEALS

The power of the experience of looking a stranger in the face is beyond doubt. Perhaps the best proof is to be found in those occasions when people refuse to make eye contact. I have never thought of myself or of the average man in the street as a sex maniac or a potential rapist, but it is alarming to see the way young women walk through the streets of any city in Europe. They do their best not to catch any man's eye, because we are an unknown quantity and, sadly, that makes us potentially dangerous in women's eyes. It is awful for us all to be tarred with the same brush, but that kind of fear is perfectly understandable and must be respected. At the same time, it does show how much our initial contact with someone can affect us.

Further proof is in the discipline of not considering the enemy as a person. I guess non-combatants like me can only imagine how important it is, for the sake of efficiency and survival, to banish all thoughts of who the person is behind the uniform and the camouflage material. One of the most chilling things I remember was a recording broadcast on BBC radio of the voice of the pilot of an A-10 "tank buster" firing at Iraqi troops stuck in the massive traffic jam on the road from Kuwait City to Baghdad. The adrenaline was clearly having its effect, but his training was what enabled him to get on with his job and not be distracted by the notion that he was actually killing human beings just like himself. I am not questioning the morality of what happened that day, or of training people to depersonalise the enemy. What I am saying is that, if one *is* trained to avoid all thought of the enemy's humanity, it is an extreme example of what happens when we refuse to look someone in the face. The usual mechanisms are shut down by fierce discipline, but that just goes to show how powerful the effect of conscious interpersonal contact normally is.

But just what is it that is revealed when we look into another person's face? It may sound blasphemous to some, but I am attracted by what Levinas says about the face as the place where, above all others, God is revealed. If he is right, a soldier is an angel with a camouflaged face, but it is also true that a soldier is no different from anyone else, and that he or she, too, discovers the ground and the measure of ethics in other human faces. Those others, too,

are God's messengers, or angels, in what they demand of us. Pope John Paul II recognised in his *Message for the 23rd World Day of Peace*, held on 1st. January 2000, that there are circumstances where the use of arms is justified: "At times brutal and systematic violence, aimed at the very extermination or enslavement of entire peoples and regions, has had to be countered by armed resistance" (No. 3). But he links any possible justification of the use of force with "the principle that the good of the human person comes before all else and stands above all human institutions" (No. 9).

For Levinas, "the relationship with the other is a relationship with a Mystery"¹⁴. Since the days of Abraham, the Jews have been wise enough to invest in after-life insurance by working on the principle that one never knows when one is entertaining angels. But, like all good hospitality, it is ultimately not an effort. Indeed, it is often a pleasure. After a while, one's ethical training gives one an instinctive response to God's presence in others. "Ethics begins... before the face of the other, which engages my responsibility by its human expression.... An ethics that is not a servitude, but the service of God through responsibility for the neighbor, in which I am irreplaceable"¹⁵. The Other is something akin to a sacramental presence of God in the world. "One follows the Most High God above all by drawing near to one's neighbor, and showing concern for 'the widow, the orphan, the stranger and the beggar'.... The Justice rendered to the Other, my neighbor, gives me an unsurpassable proximity to God"¹⁶. As a commentator on Levinas wrote, "to live and suffer humanly with and for the Other, this is how God realizes fidelity to the unique world of human being. To the extent to which humans act in this way, God is alive"¹⁷. We may need to hone this phrase and insist that we humans in no way give God life, but – and here the English idiom is important – we *can and do* bring God to life for others. This is evangelising at its best.

The English poet Francis Thompson wrote a poem entitled *In No Strange Land*, in which he suggests we find God and heaven not in some strange far-off place, but much closer to home than we spontaneously think or are taught to believe. The images come from places in London, but ignore that and share his vision of the closeness of God.

O world invisible, we view thee,
O world intangible, we touch thee,
O world unknowable, we know thee,
Inapprehensible, we clutch thee!

Does the fish soar to find the ocean,
The eagle plunge to find the air -
That we ask of the stars in motion
If they have rumour of thee there?

Not where the wheeling systems darken,
And our benumb'd conceiving soars!
The drift of pinions, would we hearken,
Beats at our own clay-shuttered doors.

The angels keep their ancient places;
Turn but a stone, and start a wing!
'Tis ye, 'tis your estrangèd faces
That miss the many splendoured thing.

But when (so sad thou canst not sadder)
Cry – and upon thy so sore loss
Shall shine the traffic of Jacob's ladder
Pitched between Heaven and Charing Cross.

Yea, in the night, my Soul, my daughter,
 Cry – clinging heaven by the hems;
 And lo, Christ walking on the water,
 Not of Gennesareth, but Thames!

From a Christian point of view, the other is not God, but a gateway to the Mystery of God, because each face itself invites us to respect the mysteriousness of every person. An instinctive ethical response will come from training in recognising this. Ethics do not exist except where people co-exist, but once we accept that it is people who create the ethical context, we also need to recognise the ethical demands placed on us by every single human face, camouflaged or not.

AUTHOR

Don Peter Fleetwood, Mitarbeiter des päpstlichen Rates für die Kultur bis 2003, ist Stellvertreter des Generalsekretärs der europäischen Bischofskonferenz (CCEE) in St. Gallen.

NOTES

- 1 George H. SABINE, *A History of Political Theory*. Fourth edition revised by Thomas L. THORSON, Hinsdale IL (Dryden Press) 1973, p. 428.
- 2 *Ibid.*, p. 429.
- 3 T.S. ELIOT, *The Cocktail Party*, Act 1, Scene 1.
- 4 LEVINAS, *Time and the Other*, translated by Richard A. Cohen, Pittsburgh (Duquesne University Press) 1987, p. 90 [originally published as "Le temps et l'autre" in J. Wahl, *Le Choix, Le Monde, L'Existence*, Grenoble-Paris (Arthaud), 1947].
- 5 *Ibid.*, p. 75.
- 6 Emmanuel LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis, Dordrecht (Kluwer) 1991, p. 304.
- 7 LEVINAS, *Of God Who Comes to Mind*, translated by Betta Bergo, Stanford CA (Stanford U.P.), 1998, p. 165.
- 8 LEVINAS, *Otherwise than Being...*, p. 128.
- 9 LEVINAS, *Outside the Subject*, translated by Michael B. Smith, Stanford CA (Stanford U.P.) 1993, p. 113.
- 10 LEVINAS, *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York (Columbia U.P.) 1998, p. 97.
- 11 LEVINAS, *Outside the Subject*, p. 42.
- 12 Charles TAYLOR, "Remembering Gadamer" in the Institut für die Wissenschaften vom Menschen Newsletter 76, Spring 2002/No. 2, p. 10.
- 13 *Ibid.*, p. 13.
- 14 LEVINAS, *Time and the Other*, p. 75.
- 15 LEVINAS, *Outside the Subject*, p. 113.
- 16 LEVINAS, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, Baltimore (John Hopkins U.P.) 1990, p. 81.
- 17 Adriaan PEPPERZAK, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston (Northwestern U.P.) 1997, p. 190.

Bericht von der Jahresenquete des IRF 2002

„Das Ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas“, Jakob Kern Haus, Oktober 2002

Bereits 1999 hat Papst Johannes Paul II. in der Botschaft zum Weltfriedenstag festgehalten, daß die Kultur der Menschenrechte (...) nur eine Kultur des Friedens sein kann. Msgr. Dr. Werner Freistetter, Leiter des Instituts für Religion und Frieden, suchte in diesem Sinne die Bedeutung einer Kultur des Friedens gerade für Soldaten aufzuzeigen. Die sich aus dieser Fragestellung ergebenden fundamentalen ethischen Fragen griff Pater Peter Fleetwood, Mitarbeiter des Päpstlichen Rates für die Kultur, auf, indem er, ausgehend von der Geschichte der politischen Theorie, die Wahrnehmung und damit den Umgang mit dem Anderen in den Mittelpunkt seines Vortrages stellte.

Major Josef Schröfl, Landesverteidigungsakademie Wien und Generalsekretär des AMI (Apostolat Militaire International), diskutierte ausgehend von der Deklaration der Generalversammlung des AMI von Rom im November 2000, die unter dem Lukaswort „Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt!“ (Lukas 2, 14) steht, das Selbstverständnis katholischer Soldaten am Beginn des 3. Jahrtausends.

Bischof Mykhaylo Koltun, griechisch-katholischer Bischof von Sokal (5 Millionen Ukrainer gehören der griechisch-katholischen Kirche an), betonte die Wichtigkeit der Kirche bei der Schaffung, Erhaltung und Verteidigung des Friedens. Auch wenn in der Ukraine noch keine Militärseelsorge im institutionellen Sinn bestehe, so könne doch der Militärseelsorger durch seine Anwesenheit und durch die pastorale Betreuung der Soldaten die Entwicklung eines gerechten Friedens fördern. Die Rolle des Militärseelsorgers sei auch nicht als Vertreter der Interessen der Kirche im Militär, sondern als Vertreter des Interesses der Kirche im grundlegenden Recht auf freie Religionsausübung der Soldaten zu sehen.

Generalvikar Juozas Grazulis schilderte aus Litauen eine gänzlich andere Lage. Die Bedeutung und auch die Möglichkeiten der katholischen Kirche in Litauen sind bei 79% der Einwohner Litauens mit katholischem Bekenntnis verständlicherweise vorteilhafter. Auch wenn in Litauen erst seit 2000 ein Militärordinariat besteht, so war doch bereits vor den zwischenstaatlichen Verträgen die Möglichkeit zur Militärseelsorge gewährleistet und wurde auch seitens des Militärs zustimmend angenommen.

Das Konzept einer Militärseelsorge auf organisatorischer Grundlage ökumenischer Zusammenarbeit wurde von Jakub Holik aus der Tschechischen Republik vorgestellt. Obwohl kein Militärordinariat im eigentlichen Sinne existiert, kann der Erfolg der Zusammenarbeit zwischen Militärseelsorge und Staat daran gemessen werden, daß in näherer Zukunft die Anzahl der Seelsorger erhöht werden wird.

Die schwierige Situation der Militärseelsorge in Bosnien und Herzegowina wurde von Tomo Knezevic dargelegt. Durch die defacto Teilung des Landes in kroatisch-moslemische Föderation und Republika Srpska einerseits sowie durch die internationale Verwaltung andererseits stelle sich die Militärseelsorge als schwierig dar. Die Zukunft der Militärseelsorge – entweder zwar unter gemeinsamer Führung aber doch föderalistisch organisiert (vor allem von Kroaten und Moslems angestrebt) oder auf allen Ebenen vereinigt – scheint, ebenso wie die weitere Entwicklung des Landes, noch nicht klar.

László Haller (Ungarn) und Alfred Weinlich (Österreich) berichteten von ihren durchaus unterschiedlichen Erfahrung als Militärseelsorger in internationalen Einsätzen, Bischofsvikar

Arno Stadelmann (Schweiz) brachte die Erfahrungen der Schweizer Militärseelsorge in internationalen Einsätzen ein. Gerade der Einsatz der friedenserhaltenden Truppen in Kosovo stelle hohe Anforderungen an die Soldaten und auch an die Militärseelsorger. Vollkommene Übereinstimmung herrschte in der Bewertung der Wichtigkeit und Notwendigkeit der Militärseelsorge vor Ort, wo der Militargeistliche nicht nur als Priester für das spirituelle Wohl sorgt, sondern auch oft Vertrauensperson in vielen Fragen ist.

Thema – Recht und Ethik

A – GRUNDLEGUNG

Der Friede – geschichtliche Stationen eines Begriffs

MARKUS KREMER

FRIEDE ALS GEGENSTAND THEOLOGISCHER ETHIK

Friedensforschung fragt nach den Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen friedfertigen Konfliktverhaltens. Sie tut dies angesichts der anhaltenden Erfahrung gewalttätigen Verhaltens unter Menschen. Darum versteht sich Friedensforschung auch ganz allgemein als »Forschung über Ursachen und Bedingungen von Gewaltanwendung«.¹ Dem Faktum der Gewalt setzt sie das Vertrauen auf die Möglichkeit eines gewaltfreien Interessenausgleiches entgegen. Letztlich spricht daraus die Hoffnung, dass sich als grundsätzliches Wesensmerkmal menschlichen Seins der Friede, nicht der Krieg erweisen möge. Das Dilemma soziologischer Friedenstheorien besteht nun darin, dass sie mit anthropologischen Grundannahmen arbeiten, die den Krieg um des Friedens willen anerkennen müssen. Zugespielt könnte man vielleicht sagen, dass Friedensforschung von einem Gegenstand lebt, den sie eigentlich überwunden wissen will. Vor diesem Hintergrund evaluiert sie herrschende soziale, politische, wirtschaftliche etc. Konstellationen hinsichtlich ihres jeweiligen Konflikt- oder Friedenspotentials. Sie bedient sich zu diesem Zweck allgemeiner Gerechtigkeitskriterien, die ein mehrdeutiges oder in sich widersprüchliches Urteil nicht mehr zulassen. Die Anwendung derart grundlegender Prämissen macht deutlich, dass Friede weit mehr ist als nur eine politische Größe. Friede ist vielmehr ein moralischer Zielbegriff, der eine Solvensforderung formuliert, die selbst wiederum Gegenstand ethischer Reflexion werden kann.

Biblische Grundlagen

Vor diesem Hintergrund widmet sich auch die theologische Ethik dem Problemfeld von Krieg und Frieden. Sie tut dies auf der Grundlage ihres spezifischen Selbstverständnisses als einer Glaubenswissenschaft, die die göttliche Offenbarung voraussetzt. Die Hl. Schrift ist in einem hermeneutischen, d.h. Wirklichkeit auslegenden Sinn *norma normans* des theologischen Denkens und zugleich dessen Formalobjekt. Schon ein oberflächlicher Blick auf die biblische Überlieferung weist den Frieden als einen für den christlichen Glauben konstitutiven Terminus aus, der die innere Zielrichtung des göttlichen Heilsplans auf den Punkt bringt. Deshalb findet sich der Begriff häufig auch in Form einer komprimierten Bekenntnisformel.² Schon im Alten Testament wird mit »šlm« ein umfassendes Heilsein des Menschen bezeichnet. Dieser Wortgebrauch spiegelt weniger eine individuelle als vielmehr eine kollektive Erfahrung wieder, in der das Erwählungsbewusstsein des Gottesvolkes geschichtlich ausgedrückt werden konnte. Das Wohlergehen Israels wird zum Zeichen des Segens Jahwes und seines Schalom. Gott selbst erweist sich in seinen wirkmächtigen Taten als Israels Friede (vgl. Ri 6,24). Als unverfügbares Geschenk entzieht sich der Friede zwar dem direkten Zugriff der Menschen, aber er ist nach alttestamentlichen Verständnis doch stets mehr als eine illusionäre Hoffnung. Erst die nach der Exilserfahrung aufkommende Apokalyptik verlegte den Frieden in ein zukünftiges, geschichtstranszendentes, jenseitiges Äon.

In einer Zeit aber, als der Friede Israels noch ganz konkret von der assyrischen Großmachtpolitik bedroht (8./ 7. Jh. v. Chr.) war, erhob der Prophet Jesaja seine Stimme, um der

drohenden Gefahr die Vision eines weltumspannenden, universalen Friedens entgegenzusetzen. Er verkündet das Kommen eines Friedensfürsten, der die ganze Welt der Herrschaft des Rechts unterwerfen und die Völker miteinander versöhnen werde (vgl. Jes 9,5f). In der jesajischen Verheißung eines messianischen Friedens (vgl. Jes 11,1-12) sahen später die Christen das durch Jesus von Nazareth initiierte Heilsgeschehen prophetisch antizipiert. Weil Gott in der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt hat, kann Paulus ihn schließlich auch als einen Gott der Hoffnung und des Friedens bekennen (vgl. Röm 15,13). Der Friede Christi gilt für den Völkerapostel als wichtigstes Aufbaum- und Lebensprinzip der christlichen Gemeinde (vgl. Röm 14,17ff; 2 Kor 13,11; Eph 4,2f). Umgekehrt resultiert daraus die Pflicht für jeden einzelnen, in seinem persönlichen Umfeld den Frieden zu suchen, um Zeugnis von der Wahrheit des Glaubens abzulegen. Dabei ist zu beachten, dass für die paulinische Gemeindeftheologie »gerade nicht das eigene Wohlsein, sondern primär die für den anderen und damit für die Gesamtheit förderliche Ordnung wesentlich ist.«³ »Frieden bedeutet daher nicht nur den Verzicht auf Gewaltanwendung und Unterdrückung, sondern vor allem das Bemühen um den Aufbau und die Gestaltung eines partnerschaftlichen Zusammenlebens der Gemeindeglieder.«⁴

Friedenstheologie als »adventliche« Theologie

Ein solcher Blick in die biblische Überlieferung, deren Quintessenz hier nur in groben Zügen umrissen werden konnte⁵, macht bereits deutlich, inwiefern der Friede im Zentrum der christlichen Theologie überhaupt steht: Friede entspricht zutiefst dem Heilswillen Gottes. Eine theologische Friedensethik wird sich angesichts dieser Vorgabe daher nur bedingt – *sub ratione peccati* – auf eine Anthropologie beziehen können, die das Wesen des Menschen als **prinzipiell** konfliktverhaftet beschreibt. Auf der Grundlage des biblischen Friedenszeugnisses, welches Christus als den Frieden schlechthin bekennt (vgl. Eph 2,14), muss sie stattdessen verständlich zu machen versuchen, wie der Friede als Fundamentalnorm menschlicher Lebensführung wirksam in eine politische Praxis umgesetzt werden kann. Zwar steht dieses Bemühen bis zur Wiederkunft Christi selbst unter dem eschatologischen Vorbehalt, aber es kann vor dem Faktum der Lebenshingabe Gottes in Tod und Auferstehung Jesu nicht mehr als eine schwärmerische Utopie abqualifiziert werden. In diesem Sinn hat die Theologie den Frieden nicht nur als ein zukünftiges, sondern zuallererst als *präsentisch-adventliches* Geschehen im Sinne des Anbruchs der Gnade Gottes in unserer Zeit darzustellen. Sie tut dies nicht obwohl, sondern weil sie daran glaubt, dass menschliche Freiheit einen Sinn hat. Wenn also im Folgenden die Geschichte des christlichen Friedensverständnisses exemplarisch beleuchtet wird, so geschieht dies vor dem Hintergrund einer solchermaßen bestimmten soteriologischen Semantik.

AUGUSTINUS (354 - 430)

Die gedankliche Entfaltung des Friedensbegriffs erfolgte stets in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen geschichtlichen Umwelt des Christentums. Der erste bedeutsame Umbruch in den politisch-religiösen Beziehungen vollzog sich mit der so genannten Konstantinischen Wende (ab 313), die die Anerkennung der christlichen Religion innerhalb des römischen Reiches mit sich brachte. Dadurch war das christliche Denken erstmals dazu herausgefordert, aus dem innerkirchlichen Bereich hervorzutreten und sein bisher bloß auf die Gemeinschaft der Gläubigen bzw. auf das privat-persönliche Umfeld des einzelnen Christen bezogenes Friedensverständnis gesellschaftlich und politisch zu transformieren. Ein erster großer geschichtstheologischer Versuch in diese Richtung wurde von Augustinus unternommen, dessen Friedensverständnis sich als Kritik an der auf gewaltsamer militärischer Expansion beruhenden *Pax Romana* darstellt. Sah noch Ambrosius von Mailand (ca. 339 - 397 n. Chr.) das römische Imperium als eine dem göttlichen Vorsehungsplan durchaus entsprechende geschichtliche Größe, die einen guten Boden für die christliche Mission geschaffen hatte⁶, so musste Augustinus unter

dem Eindruck des Germaneneinfalls 410 n.Chr. nach anderen, bleibenden und unwandelbaren Leitlinien des politischen Handelns suchen, mit deren Hilfe sich die umwälzenden geschichtlichen Ereignisse des 4. und 5. Jahrhunderts deuten ließen.

Kosmologisches Ordnungsdenken

Für das augustinische Denken wurde deshalb die Korrespondenz zwischen individueller, sozialer und kosmischer Ordnung charakteristisch. Grundlage seines Ordnungsentwurfs ist die der Schöpfung von Gott eingeprägte Idealbeschaffenheit, wonach alle Dinge einander sachgerecht, d.h. nach dem Maßstab von Gleichheit und Ungleichheit zugeordnet sind.⁷ Unter Frieden versteht Augustinus die auf der Gerechtigkeit gründende Ruhe dieser Ordnung (*tranquillitas ordinis*)⁸, die auch als »Leitnorm für das Selbstverständnis einer katholischen Friedensethik« bezeichnet wurde.⁹ Auf der Ebene der sozialen Interaktion äußere sich eine solche Ruhe in der geordneten Eintracht unter den Menschen.¹⁰ Damit diese Eintracht zustande komme, bedürfe es des Willens der Einzelnen, die natürliche Sachordnung anzuerkennen und im Umgang miteinander zu verwirklichen. Die innere Seite des politischen Friedens ist folglich die Übung der Tugend der Gerechtigkeit, die in der Bereitschaft besteht, jedem das ihm Zustehende zu geben.¹¹ »Der römisch-rechtliche Begriff der distributiven Gerechtigkeit wird also in einen Friedensbegriff eingezeichnet, der die Harmonievorstellung der Tradition in sich aufnimmt.«¹² Gerechtigkeit als der Wille zur Einhaltung der göttlichen Ordnung resultiert für Augustinus aus der vernünftigen Zustimmung zur *lex aeterna*. Dieser Maßstab gilt auch für das staatliche Handeln, das Gerechtigkeit notwendig voraussetzt: Von Völkern, bei denen es keine Gerechtigkeit gibt, kann nicht gesagt werden, dass sie eine *respublica* bilden.¹³ Für das naturrechtlich geprägte Friedensdenken des Augustinus, so ließe sich vielleicht vorläufig festhalten, gehören die drei Elemente *ordo – pax – iustitia* wesentlich zusammen: Keines kann ohne das andere bestehen; in ihrem organischen Zusammenspiel ist die gesamte Seinsordnung mit all ihren vielfältigen Beziehungen schematisch enthalten.

Civitas Dei / Civitas terrena

Augustinus zeichnet diese in seinem Spätwerk *De civitate Dei* grundgelegten ordnungstheologischen Linien weiter aus, indem er die kosmische Ordnung als ein dialektisches Modell zweier Personenverbände beschreibt: *civitas Dei* und *civitas terrena*. In der »Bürgerschaft Gottes« sind neben den Engeln und Seligen all jene Menschen zusammengeschlossen, die in der Hoffnung auf die von Gott verheißene ewige Freude leben und folglich ihr Streben auf Gott und seinen zukünftigen Frieden richten.¹⁴ Zur *civitas terrena* gehören diejenigen, die »ihre Liebe auf sich selbst und Irdisches, also auf Geschaffenes richten und entsprechend aus sich und in der Illusion leben, in dieser Weltzeit die letzte Vollendung finden zu können«.¹⁵ Ihr Friede ist unvollkommen, da er nicht in der Anschauung Gottes zur Vollendung kommt. Gemäß der Unterscheidung der Gemeinschaften kennt Augustinus also zwei verschiedene Friedensarten, die vollkommene *pax aeterna* Gottes¹⁶ und die unvollkommene, irdische *pax temporalis* der Menschen. Kennzeichnend für seine sich aus platonisch-stoischen Quellen speisende Schöpfungstheologie ist, dass die Grenze zwischen den beiden Gemeinschaften (und folglich auch zwischen den beiden Friedensarten) noch nicht an der Scheidelinie von Glaube und Unglaube verläuft.¹⁷ Vielmehr überschneiden sich im irdischen Leben beide Größen derart, »daß die Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz immer ein *corpus permixtum*, ein durchmischter Sozialkörper sein und bleiben wird, dem neben den Gläubigen auch Ungläubige angehören. Für das politische Gemeinwesen ist eine durchaus vergleichbare Folgerung zu ziehen. Sie heißt, daß die Glieder der *civitas Dei* in dieser Weltzeit darauf angewiesen sind, in der Ordnung des irdischen Lebens mit den Gliedern der *civitas terrena seu diaboli* zusammenzuarbeiten.«¹⁸

Dem in der jenseitigen Vereinigung mit Gott bestehenden ewigen Frieden, auf den die irdische Pilgerschaft der Gläubigen (und mittelbar auch jener Menschen, die die *lex aeterna Dei*

in ihrem Innersten anerkennen!) ausgerichtet ist, steht somit der innerweltliche Frieden als ein defizitärer und durch die Sünde grundsätzlich gefährdeter Zustand gegenüber. Trotz ihrer Unvollkommenheit bleibt diese begrenzte Form des Friedens innerweltlich gesehen die einzige Alternative zu einer gewalttätigen und ungerechten Herrschaft. Weil Augustinus davon ausgeht, dass der von Gott gewollte Schöpfungsfriede jedem Menschen als vernünftiges Ziel nahe gebracht werden kann, traut er die Verwirklichung der *pax temporalis* sowohl Christen als auch Nichtchristen zu.¹⁹ Dieser irdische Friede besteht nun in der durch Befehl und Gehorsam geordneten Eintracht der Menschen, genauer gesagt im Gebot, niemandem zu schaden und jedem wohl zu tun.²⁰ Unter den Gläubigen aber solle eine gerechtere Form dieses innerweltlichen Friedens herrschen: ein Friede, der auf dem Fundament des Glaubens aufruht und sich in der christlichen Liebe zu Gott und den Mitmenschen niederschlägt (*vera et iusta pax*). »Nicht als ›höchstes Gut‹, wohl aber als ›Gut‹ sollen die Christen deshalb den irdischen Frieden verstehen, schützen und fördern.«²¹ Aber auch die *falsa, mala et iniqua pax* der Heiden müsse als Friede anerkannt werden, insofern sie wenigstens ein gewisses Maß an Ordnung gewährleistet. Letztlich dürfe dies jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass jene ihren Begierden ungezügelt Lauf lassen und insofern keinen wirklichen Seelenfrieden erlangen können.

Liebe als Leitbegriff christlicher Existenz

Augustinus beugt mit seinem universalen Ordnungsmodell einem exklusivistischen christlichen Friedensverständnis vor und warnt davor, den Gottesfrieden bereits auf Erden verwirklichen zu wollen.²² Man würde seinen ordnungspolitischen Entwurf aber missverstehen, betrachtete man ihn allein als Versuch einer philosophischen Theorie. Seine eigentlichen Wesenszüge treten vielmehr erst dann zutage, wenn man den Horizont seines theologischen Gesamtentwurfs berücksichtigt. In diesem Zusammenhang sind die Erbsünden- und die Tugendlehre bedeutsam. Augustinus erklärt das Faktum des Unfriedens durch den Abfall des Menschen von Gott. Die Ursünde besteht darin, dass sich der Mensch an die Stelle Gottes gesetzt hat: »Anstatt die Dinge im Sinne der Schöpfungsordnung auf Gott als *finis ultimus* zu gebrauchen, macht sich der Mensch zum Endzweck der Schöpfung und verwendet sie zur Befriedigung seiner Selbstliebe.«²³ Im zwischenmenschlichen Bereich äußert sich die Ursünde im Hochmut und in der Herrschsucht (*libido dominandi*). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass für Augustinus eine vollkommene Friedensordnung nur von Gott her denkbar ist. Von dieser Voraussetzung aus verdeutlicht der Kirchenvater nochmals das Charakteristische der christlichen Existenz: Die Christen sind Bürger zweier *civitates*, die auch während ihrer irdischen Pilgerschaft des irdischen Friedens bedürfen, »weil sie, wie alle sterblichen Menschen, die irdischen Güter zu ihrem Lebenserhalt benötigen«.²⁴ Sie leben also unter den gleichen Bedingungen wie alle anderen Menschen auch. In der Ausübung ihrer täglichen Pflichten aber sehen sie sich an die Forderung Christi gebunden: »Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende. Jeder sei der Diener seines Bruders.« (Lk 22,26)²⁵ Ihr höchster Handlungsmaßstab ist die Liebe, die gewissermaßen als Zentralbegriff der augustinischen Theologie überhaupt angesehen werden kann, weil von ihr her sich das gesamte christliche Leben entfaltet. Der lebendige und gelebte Vollzug der Liebe ist Kern und Quelle des christlichen Seins und bewirkt die Vollendung des wahren Friedens. Von daher wirkt sich die Sünde des Einzelnen immer auch sozial aus, denn sie stört den *ordo charitatis*. Der Friede fängt also für Augustinus zuvorderst beim Einzelmenschen an, der seine Begierden so kontrollieren soll, dass er zum rechten Gebrauch der Dinge fähig wird. Auf dieses Ziel bezieht sich denn auch die jesuanische Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9), womit jene gemeint sind, die den Frieden bewirken, indem sie ihr ganzes Streben auf ihn ausrichten.²⁶ Das rechte Wollen steht also für Augustinus am Anfang einer friedfertigen christlichen Existenzweise.

Krieg als legitimes Strafmittel

In eine ähnliche Richtung zielt auch die augustinische Interpretation des Krieges, der immer von dem Bestreben getragen sein muss, den Frieden zu erlangen.²⁷ Gewalt an sich ist zwar eine Folge der Erbsünde, aber deshalb noch nicht unbedingt moralisch verwerflich. Zum Zweck der Bestrafung kann sie vielmehr ein erlaubtes Mittel sein, das eine Erkenntniswende beim Sünder herbeiführt und ihn wieder auf sein ursprüngliches Ziel ausrichtet.²⁸ In diesem Sinn erweist sich Gewalt als ein mögliches Mittel der Friedenswahrung. Die Ausübung des richterlichen Strafamtes obliegt selbstverständlich allein der höchsten staatlichen Autorität, deren Legitimation Augustinus »auf den Ordnungswillen Gottes zurück(führt). Das ist eine genuin theologische Deutung ... Sie und die von ihr delegierten Instanzen sollen für die Aufrechterhaltung der *pax terrestris* als Gebrauch der für das Leben der Bürger notwendigen irdischen Güter Sorge tragen.«²⁹ Ausschlaggebend für die Rechtmäßigkeit von Gewaltanwendung ist für Augustinus (im direkten Anschluss an Cicero) das Vorliegen eines schwerwiegenden Grundes (*iusta causa*). Damit wird der autoritativ ausgeübten Gewalt ein auf den Frieden hin finalisierter Sinn verliehen. Sofern sie der Sicherung der *tranquillitas ordinis* dient, fügt sie sich in die Hierarchie der guten Zwecke. Niemals aber dürfe ein Krieg geführt werden, der seiner Art nach nicht wenigstens die Feindschaft zu beseitigen suche.³⁰

Die christlich-augustinische Auslegung des Friedensbegriffs dominierte das mittelalterliche Denken und überformte dabei ursprüngliche, germanische Bedeutungsvarianten.³¹ Indem die Theologie den Menschen auf Gott als das Endziel seines Lebens ausrichtete, konnte sie den wahren Frieden nur in der endzeitlichen Vereinigung des Menschen mit Gott sehen. In diesem Sinn blieb die augustinische Auffassung vom Frieden als kosmisches Ordnungsprinzip der Idee nach zwar weiterhin tragend, vermochte aber auf der politischen Ebene bald nur noch eine bedingte Wirkung zu entfalten. In einem gesellschaftlichen System sich zunehmend aufgliedernder Lebensbereiche ließ sich der Friede ohnehin nur noch schwerlich als Ausdruck einer Gesamtordnung verstehen. Im praktischen Leben setzte sich die römische Vorstellung von der Priorität des Rechts durch: Friede herrschte dort, wo die Rechtsgemeinschaft ungestört blieb.

THOMAS VON AQUIN (1225-1274)

Um die Entwicklung des Friedensgedankens bei Thomas von Aquin nachvollziehen zu können, bedarf es zunächst erneut eines Blickes auf die sozio-politische Ordnung des Hochmittelalters, die sich nach außen weit einheitlicher darstellte, als sie es im Innern wirklich war. Das mittelalterliche *Sacrum Imperium* war seiner gesellschaftlichen und herrschaftlichen Gestalt nach eine feudale Lehensordnung, in der alle weltlichen Gewalten ihre Macht vom sakral legitimierten Kaisertum ableiteten. Dieses Feudalsystem basierte im Wesentlichen auf der eigentumsrechtlichen Institution der Grundherrschaft. Der Grundherr (Vasall) empfing sein Lehen vom Kaiser oder vom König und übernahm im Gegenzug bestimmte Pflichten (Treue, Loyalität, militärische Gefolgschaft). Mit Erhalt seines Grundbesitzes wurde er Herr über andere Menschen, die das Land für ihn bewirtschafteten. Der Grundherr garantierte den von ihm Abhängigen (Hörige) als Gegenleistung für die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft physische und soziale Sicherheit. Die Grundherrschaft übte also durchaus elementare wirtschaftliche, soziale, politische und rechtliche Funktionen aus und darf deshalb nicht vorschnell mit »Sklaverei« o.ä. gleichgesetzt werden. Innerhalb eines Gesamtsystems pluraler, auseinander strebender Kräfte wirkte sie durchaus integrativ und stabilisierend. Im Rahmen der relativ geschlossenen Herrschaftspyramide des Mittelalters nahm jeder Mensch seinen Platz gemäß der Vorsehung Gottes ein. Der mittelalterliche Feudalstaat ist also am ehesten im Sinne eines Personenverbandes zu verstehen, in dem verschiedene, durch die Lehensverhältnisse delegierte Souveränitäten wirksam waren. An der Spitze dieser hierarchischen Ordnung rangen Papsttum (*sacerdotium*) und Kaisertum (*imperium*) um Kompetenzen und Befugnisse. Unterhalb dieser Machtkonkurrenz konnte sich die soziale Interaktion nach Maßgabe der unterschiedlichen gesellschaftlichen

Stellung der Akteure weitgehend frei entfalten. Man kann sich die mittelalterliche Gesellschaftsordnung als ein Modell ganzheitlicher Verschränkung von individueller und sozialer Existenz vorstellen: »Ökonomie, Politik, Religion und Familie sind noch nicht als selbständige Teilsysteme auseinandergetreten.«³² Die Ausdifferenzierung dieser sozialen Interaktionsfelder erfolgte erst in der frühen Neuzeit. Für ein allgemeines Gleichheits- und Freiheitsethos gab es im Rahmen einer solchen Leistungsgemeinschaft ebenfalls noch keinen Platz.³³ Wenn im Folgenden die Friedenslehre des Thomas von Aquin in ihren Grundzügen dargestellt wird, so geschieht dies vor dem Hintergrund eines derart individual-sozial verschränkten Menschenbildes.

Friede als Harmonie der Begierden

Thomas widmet dem Frieden in der *Summa theologiae* eine eigene *quaestio* (⇒II-II, q. 29).³⁴ Mithilfe fundamentaler handlungstheoretischer Aussagen gelangt der *Doctor angelicus* darin zu einer größeren begrifflichen Klarheit. Im ersten Artikel erläutert Thomas zunächst den Unterschied zwischen Frieden und Eintracht: Das Herz des einzelnen Menschen könne durchaus Verschiedenes anstreben, entweder so, dass mehrere Strebevermögen einander widerstreiten, oder so, dass ein und dasselbe Strebevermögen auf verschiedene Gegenstände gerichtet ist, die sich nicht gleichzeitig verwirklichen lassen.³⁵ Friede ist dann der Zustand, in dem diese widerstreitenden Bewegungen miteinander in Einklang gebracht sind. Hier deutet sich bereits ein erster wichtiger Unterschied zu Augustinus an: Während dieser am Zusammenhang der beiden Größen definitorisch festhielt³⁶, grenzt Thomas den Frieden ausdrücklich von der *concordia* ab. Friede meint bei ihm in erster Linie einen Zustand der inneren Ausgeglichenheit.³⁷ Die Eintracht hingegen zielt immer auf den Interessenausgleich zwischen mehreren Personen, sodass die »Willen der einzelnen Herzen« miteinander übereinstimmen.³⁸ Mit dem Hinweis darauf, dass auch schlechte Menschen untereinander Eintracht halten könnten, bezieht Thomas die Friedensforderung *expressis verbis* auf die Ebene des Einzelmenschen. Das Verhältnis zur Eintracht bestimmt er wie folgt: »Der Friede schließt die Eintracht ein und fügt etwas hinzu. Deshalb ist überall, wo Friede ist, auch Eintracht. Aber nicht überall, wo Eintracht ist, ist auch Friede.«³⁹ Indem der Friede gleichsam von selbst auch die Eintracht unter solchermaßen friedfertigen Menschen bewirkt, wird die soziale Perspektive indirekt wieder zurückgewonnen. In diesem Sinne, so könnte man sagen, deutet Thomas die augustiniische *concordia hominum* als eine **Wirkung** des strikt innerpsychisch verstandenen Friedens.

Frieden als allgemein anthropologische Größe

Im zweiten Artikel entfaltet Thomas ein allgemein-menschlich fundiertes Friedensverständnis, indem er auf die Frage, ob alle nach Frieden streben⁴⁰, bejahend antwortet. Zunächst legt er dar, auf welche Weise Menschen den Frieden wollen: Weil sie in allem, was sie tun, bestimmte Dinge (Güter) erreichen wollen, müssen sie gleichzeitig wollen, dass dies ungehindert geschehe. Etwas ungehindert tun wollen heißt, sein ganzes Streben auf ein einziges Gut auszurichten. Eine entsprechende harmonische Ausrichtung der Begierden auf Eines herzustellen, vermag aber nur der Friede.⁴¹

Die entscheidende systematische Wendung vollzieht sich in dem Moment, wo Thomas die moralische Relevanz seiner bis zu diesem Punkt noch rein formalen Handlungsanalyse erörtert. Mit der materialen Bewertung dessen, was im Handeln angestrebt wird, erfolgt eine folgenschwere Weichenstellung: Das menschliche Streben ist nämlich entweder auf ein schlechthin Gutes (*bonum simpliciter*) oder auf ein nur scheinbar Gutes (*bonum apparens*) gerichtet.⁴² Das schlechthin Gute kann seinerseits in zweifacher Weise erzielt werden: vollkommen oder unvollkommen. Gemäß der Qualität des intendierten Gutes lassen sich folglich mehrere Arten des Friedens unterscheiden: Es gibt somit einen wahren Frieden und einen Scheinfrieden. Unter »Scheinfriede« versteht Thomas eine erzwungene Übereinstimmung zwischen Menschen.⁴³ Der

wahre Friede aber besteht im freiwilligen Streben nach dem wahren Gut.⁴⁴ Weil dieses aber auf eine vollkommene und auf eine unvollkommene Weise erreicht werden kann, ist auch der dem entsprechende Frieden ein zweifacher: »der eine ist vollkommen und liegt im vollkommenen Genuß des höchsten Gutes, durch das alles Streben, in einem Einzigem geeint, zur Ruhe kommt, (...) der andere aber ist der unvollkommene Friede, den wir in dieser Welt haben.«⁴⁵ Wenn Thomas den wahren Frieden in eine *pax perfecta* und in eine *pax imperfecta* unterteilt, so scheint er offenbar ganz dem augustinischen Schema von ewigem und zeitlichem Frieden zu folgen. *Pax perfecta* meint dann die seligmachende Vereinigung des Menschen mit Gott am Ende der Zeit; während seiner irdischen Pilgerschaft jedoch ist dem Menschen nur eine *pax imperfecta* möglich, die insofern unvollkommen ist, als sie durch Sünde und Konkupiszenz gestört wird. Es zeigt sich aber, dass Thomas dieser Unterscheidung letztlich einen neuen Sinn verleiht, indem er diese eigentliche soteriologische Funktion des Friedens besonders hervorhebt:

Friede als spezifisch christliche Lebensdimension

Diese Vermutung bestätigt sich im dritten Artikel: Hier weist Thomas ausdrücklich darauf hin, dass der wahre Friede eine exklusive Wirkung der Gottesliebe ist, die ihrerseits nur durch die von Gott geschenkte Glaubensgnade (*gratia gratum faciens*) möglich wird.⁴⁶ Wahren Friede kann es also nur aufgrund der Gnade geben. Erst die Gnade nämlich ermöglicht überhaupt die Erkenntnis der wahren Güter. Weil diese Erkenntnis den Ungläubigen jedoch fehlt, können sie ihr Streben auch nicht auf ein letztes wahres und einziges Gut (Gott) ausrichten. Die Unmöglichkeit, das eigentliche Letztziel des Menschen und folglich den vollkommenen Frieden der beseligenden Gottesschau zu erreichen, gilt für Thomas aufgrund der ungetilgten Sündhaftigkeit als ein typisches Zeichen der heidnischen Existenzweise.⁴⁷

Bei den Christen hingegen bewirkt die Glaubenserkenntnis, »daß wir Gott von ganzem Herzen lieben, so daß wir schlechthin alles auf Ihn beziehen.«⁴⁸ Als *effectus charitatis* besagt Friede nichts anderes, als in allen Dingen das eigene Streben direkt oder indirekt auf Gott zu beziehen. Wahrer Friede ist demnach nur unter Getauften möglich; folglich kann auch die Eintracht, welche durch die gemeinsame Ausrichtung der Einzelwillen auf das Eine (Gott) zustande kommt, nur unter Glaubensgenossen entstehen.⁴⁹ Die *Christianitas* ist also der eigentliche Bezugspunkt des christlichen Liebesgebots, das darin besteht, den Willen des anderen so zu erfüllen, als wäre es der eigene.⁵⁰ Ein solches, den fremden Willen an die Stelle des eigenen setzendes Verhalten ist aber nur möglich, wenn der Wille des anderen in gleicher Weise im Glauben auf Gott gerichtet ist wie der eigene. In der Folge dieser Auffassung verliert die Friedenslehre des Thomas also die nicht-christliche Umwelt offenbar weithin aus dem Blick. Der vermeintliche Friede der Ungläubigen bleibt dem wahren Frieden der Gläubigen gegenüber eine *pax apparens*, weil er nicht das höchste Gut zum Ziel hat, welches ohne die heiligmachende Gnade ohnehin nicht erreicht werden könne. Zwar gilt der handlungstheoretische Grundsatz, dass alle den Frieden wollen, indem sie überhaupt irgendetwas erreichen wollen, auch für die Heiden, aber eben nur im Hinblick auf die von ihnen erstrebten Scheingüter. Von daher erklärt sich dann die Feststellung: Wahrer Friede kann nur in den Guten sein und nur in Bezug auf die wahren Güter.⁵¹

Es kommt bei Thomas also gewissermaßen zu einer gnadentheologisch motivierten Einschränkung der Friedensmöglichkeit für Ungläubige und im Umgang mit ihnen. Dies liegt vor dem Hintergrund des das hochmittelalterliche Denken wesentlich prägenden Zusammenhangs zwischen religiöser und politischer Ordnung (*quod in caelis, hoc in terra*) auch durchaus nicht fern. Die Distanz zum augustinischen Universalmodell ist demnach größer, als es auf den ersten Blick scheint. Hatte Augustinus die *pax temporalis* noch auf alle Menschen bezogen, insofern sie Sünder sind – die Menschheit als *massa damnata* –, so rückt Thomas das ganze Begriffsfeld stärker unter die Voraussetzung des Glaubens. Der wahre Friede konnte somit überhaupt nur innerhalb der *christlichen* Gesellschaftsordnung des Mittelalters erreicht werden, die den übernatürlichen Frieden zum Ziel hatte.⁵² In ihr bilden die Christen als natürliche

Menschen (*homines naturales*) eine politische Einheit (*respublica*), als Getaufte (*homines spirituales*) aber zugleich eine geistliche Gemeinschaft (*Ecclesia*). Der *pax temporalis* korrespondierte eine *pax spiritualis*, deren Einheit von Papst und Kaiser garantiert wurde. Weltliche und geistliche Gewalt wurden so zu Trägern eines qualitativ neuen, exklusiven und nur innerhalb der *Christianitas* gültigen Friedensbegriffs.

Friede und gerechter Krieg

Vor diesem Hintergrund müssen auch die Aussagen des Aquinaten über den Krieg in einem neuen Licht erscheinen. Krieg darf nur zu dem einen Zweck erlaubt sein, nämlich den Scheinfrieden zu überwinden und einen wahren Frieden herbeizuführen. Voraussetzung für einen gerechten Krieg kann also offenbar nur ein Zustand sein, in dem ein wahrer Friede **nicht möglich** sein kann.⁵³ Bezieht man dies auf die im 13. Jahrhundert drängende Kreuzzugsproblematik, so scheint Thomas hier offensichtlich einem Kriegsführungsrecht der christlichen Völker aus Glaubensgründen das Wort zu reden. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Zwar üben Papst und Kaiser innerhalb der *Christianitas* die höchste Autorität (*summa potestas iurisdictionis*) aus, und bekämpfen daher Häretiker mit den Mitteln ihrer polizeilichen Gewalt zurecht. Nach außen jedoch, d.h. auch und vor allem im Hinblick auf die Beziehungen zur islamischen Welt, stellt sich die Situation anders dar: Aufgrund des Naturrechts kann der Unglaube allein noch kein ausreichender Grund für ein gewaltsames Vorgehen gegen Ungläubige sein. Hier gilt der scholastische Grundsatz: *gratia non tollit naturam, sed eam perficit*. Hauptzweck eines jeden Staatswesens ist es, die Einheit unter seinen Gliedern zu bewahren. Somit gehört die Friedenswahrung durch Recht und Gesetz zur wichtigsten Aufgabe auch des ungläubigen Fürsten.⁵⁴ Solche in sich unvollkommenen Verwirklichungsformen des Friedens, wie sie etwa auch in der rechtmäßigen und gerechten Herrschaft ungläubiger Fürsten möglich sind, werden also solange nicht ausgeschlossen, wie die Integrität der Glaubensfreiheit der Christen nicht tangiert wird. In dem Moment aber, wo die politische Gewalt den Glauben der christlichen Untertanen gefährdet oder einschränkt, ist ein gerechter Grund zum militärischen Eingreifen gegeben. Krieg und Frieden widersprechen sich insofern nicht, als mithilfe des einen das andere in besserer Weise erreicht werden kann: *omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent*.⁵⁵ Ein solcher um eines vollkommeneren Friedens willen geführter Krieg kann moralisch gerechtfertigt sein.

Gilt für Thomas der wahre Friede als exklusive Wirkung der Glaubenstugend der Liebe, so ist auf der natürlichen Ebene vor allem die Gerechtigkeit am Werke, die den Frieden sichert, indem sie die Beziehungen unter den Menschen nach Maßgabe der Gleichheit regelt. Das Verhältnis der beiden Tugenden wird nicht nach Art einer Alternative bestimmt, sondern als sachlich aufeinander aufbauend. Die Liebe als übergeordnete Haltung wird die Forderungen der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen immer schon verwirklichen, sodass es keinen Widerspruch zwischen beiden geben kann. Durch diesen inneren Zusammenhang von *iustitia et pax* wird die Doppelbedeutung des Friedens als weltlich-sozialer und zugleich auf die Ewigkeit zielender Begriff ein weiteres Mal unterstrichen. Auf diese Weise macht Thomas den Frieden zu einem Hauptbegriff *christlicher* Tugendethik, welche seiner naturrechtlich entfalteten Sozialphilosophie sachlich vorausgeht. Dies zeigt, dass sich die Staatslehre ihrer einzig angemessenen, nämlich theologischen Interpretation nur vom Friedenstraktat her öffnet. Als hermeneutischer Schlüssel bleibt der von Thomas theologisch prononcierte Friedensbegriff auch in der späteren Summenliteratur wirksam.

FRANCISCO SUÁREZ S.J. (1548-1617)

Im 16. und 17. Jahrhundert kam es zu einer fundamentalen Umgestaltung der politischen Ordnung Europas, die alle damaligen Gesellschaften erfasste und eine völlig neue Weltsicht

nach sich zog. Wesentliche Faktoren dieses Transformationsprozesses waren die Entdeckung neuer Kontinente und die durch die Reformation eingeleitete Auflösung des mittelalterlichen *orbis christianus*. Diese Entwicklung wurde flankiert durch die schwerwiegende soziale Krise der überkommenen, feudalen Gesellschaftsordnung. In der Folge dieser gesellschaftlichen Umbrüche auf dem europäischen Kontinent musste die das Hochmittelalter prägende Kreuzzugs-idee an Integrationskraft für das christliche Gemeinwesen verlieren. Nach dem Sieg der christlichen Allianz über die Türken in der Seeschlacht von Lepanto (1571) schien die durch das Osmanische Reich ausgehende Gefahr ohnehin fürs Erste gebannt, sodass sich die europäischen Mächte auf die Durchsetzung ihrer nunmehr gegeneinander geltend gemachten Hegemonieansprüche konzentrieren konnten. Das somit auf den innereuropäischen Raum (und stellvertretend in den Kolonialkriegen ausgetragene) verlagerte Konfliktpotential wirkte paradoxerweise keineswegs destruktiv auf den Staatenbildungsprozess. Stattdessen trat die Idee von der Pluralität autonomer und gleicher Staaten nach und nach an die Stelle des alten, noch weitgehend ständisch geprägten mittelalterlichen Einheitssystems. Gleichzeitig mit der langsamen Umgestaltung der politischen Gestalt Europas kamen im Zusammenhang mit den kolonialen Landentdeckungen völlig neue Fragestellungen auf, die den rechtlichen Status des Menschen überhaupt tangierten. Zur Beantwortung all dieser Fragen bedurfte es neuer Ordnungskonzepte, die auf ein friedliches Zusammenleben der Völker abzielten.⁵⁶ Die gesamte Entwicklung drängte also zu einer Neuordnung des internationalen Gefüges. Die Staatstheorie versuchte diesen Entwicklungen u.a. dadurch gerecht zu werden, dass sie philosophisch insbesondere auf Souveränitätsaspekte reflektierte; darüber hinaus entfaltete sie ihr humanisierendes Potential aber auch im Hinblick auf die Ausformulierung des Menschenrechtsgedankens.

Das Anliegen der Spanischen Spätscholastik

In die Reihe der epochal bedeutenden staats- und rechtsphilosophischen Denker ist auch der spanische Jesuit Francisco Suárez einzuordnen, dessen Einfluss weit über seinen engeren Wirkungskreis (Spanien, Portugal, Italien) hinausreichte.⁵⁷ Suárez trug maßgeblich zur Entwicklung neuer Universalideen bei, die auf die geistige Bewältigung der fortschreitenden gesellschaftlichen Partikularisierung abstellten. Da in dieser Zeit (anders als noch für Thomas von Aquin) *Orbis* und *Christianitas* nicht mehr deckungsgleich waren, ist die Feststellung angemessen, für die spanische Spätscholastik sei die »Frage nach der Möglichkeit des Friedens angesichts einer kulturell und religiös pluralen Welt mit divergierenden Ordnungsvorstellungen« wesentlich gewesen.⁵⁸ Ihre wichtigste Aufgabe sahen die spanischen Gelehrten darin, einen rational begründbaren, das Phänomen der Pluralität einholenden neuen Referenzpunkt für die Gestaltung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens zu finden. Das Bemühen um eine wissenschaftlich reflektierte »Ordnung der Praxis«⁵⁹ konzentrierte sich auf die Diskussion um das Völkerrecht (*ius gentium*), als dessen Hauptzweck die friedliche Ausgestaltung des neuen internationalen Gefüges angesehen wurde. Obgleich der politische Friedensbegriff am Ausgang des Mittelalters eine Fülle von Konnotationen an sich gezogen hatte⁶⁰, blieb er doch für die christliche Theologie in erster Linie weiterhin ein theoretischer Abstraktionsbegriff, mit dessen Hilfe die innere Harmonie der kosmischen (Augustinus) oder wenigstens der christlichen Ordnung (Thomas) dargestellt werden sollte. Ihre nachhaltigste Wirkung vermochte diese Auffassung in der politischen Realität der *Respublica christiana* zu entfalten, mit der Folge, dass »alle großen universalen Friedensprojekte bis ins 18. Jh. hinein nur eine pax christiana im Blick [hatten]«. ⁶¹ Von größerer Bedeutung aber war, dass mithilfe des Friedensbegriffs die innere Korrespondenz zwischen politischer und moralischer Ordnung zum Ausdruck gebracht werden konnte. Weil er der gemeinsamen Berufung aller Menschen zum ewigen Heil diene, galt der Friede als Ziel nicht nur der privaten, sondern auch der politischen und sozialen Betätigung des Menschen.

Diese *soteriologische* Funktionsbeschreibung des Friedens muss auch für die Staatsphilosophie des Suárez vorausgesetzt werden, deren Hintergrund vor allem das Problem der

zwischenstaatlichen Machtkonkurrenz auf dem europäischen Kontinent bildete. Auch seinen politischen Ordnungsvorstellungen liegen bestimmte anthropologische Annahmen zugrunde, die Suárez aus der Kritik seiner thomanischen Vorlage gewinnt. Er versteht sich aber nicht nur als Kommentator der Summe des Aquinaten, sondern unterzieht die dort vorgegebenen Themen im Licht seiner umfassenden Traditionskenntnis einer ausgereiften Kritik. In Bezug auf die suarezianische Friedenstheologie lassen sich verschiedene Textreihen ausfindig machen, die jeweils unterschiedliche Aspekte zur Geltung bringen:

Frieden als Mäßigung der Leidenschaften (De Gratia)

Aus systematischer Hinsicht ist zuerst eine Stelle aus dem Spätwerk *De Gratia* heranzuziehen. Der Gnadentraktat gehörte zu Suárez' Vorlesungen aus der Conimbricenser Zeit (1597-1615), konnte aber wegen des schwelenden Dogmatikerstreits in dieser Frage erst nach seinem Tod veröffentlicht werden. Im IX. Buch, cap. 7, n. 19 diskutiert Suárez die Auffassungen des Augustinus und unterscheidet demnach zwei Arten des Friedens: den vollkommenen Frieden (*pax speculativa*), der überhaupt keine natürliche oder freie Triebbewegung zulässt und erst vom zukünftigen Leben erwartet werden kann; und den zeitlichen Frieden (*pax temporalis*), der in der annähernd vollkommenen Mäßigung der natürlichen Leidenschaften besteht.⁶² »Vollkommen« bezieht sich hier auf das Maß dessen, was im irdischen Leben möglich ist.⁶³ Zwar kann das Streben nach innerer Vollkommenheit durch die Konkupiszenz beeinträchtigt, aber niemals verunmöglicht werden. Suárez hat hier ganz den thomanischen, inwendigen Friedensbegriff im Blick und verzichtet zunächst darauf, dessen soziale Komponente näher zu benennen. Umso aufschlussreicher ist der nun folgende Gebrauch einer für Suárez durchaus typischen Analogie, die deutlich macht, was das Streben nach Frieden im politischen Bereich bedeuten kann: »Ähnlich werden ja in der Tat auch die Familie, die Bürgerschaft oder die Provinz *friedlich* genannt, auch wenn darin manchmal irgendeine leichte, plötzliche und schnell vorübergehende Verwirrung vorkommt.«⁶⁴ Eine solche Überschreitung verschiedener Praxisebenen (individual – sozial) ist ihm aufgrund seines moralischen Persönlichkeitsverständnisses möglich, das auch kollektive Größen (Ordensgemeinschaften, Familie, Staat, Kirche usw.) mit einschließt, an deren Spitze eine den Willen der Gesamtheit repräsentierende und in diesem Sinn für das Gemeinwohl verantwortliche Instanz (*persona moralis*) steht. Auf diese Weise vermag er den Frieden als einen zwar unsicheren, aber aus sich heraus letztlich nur dauerhaft möglichen Zustand der Ausgeglichenheit und Ruhe innerhalb eines Gemeinwesens zu beschreiben. Von den Friedfertigen heißt es, in ihnen gebe es keine aufständische Regung gegen die Vernunft (*nullum esse motum adversus rationem rebellem*)⁶⁵. Und ein diesem Befinden entsprechender Frieden bewirke nichts anderes, als dass er gewissermaßen auf moralische Weise die Angst und den Krieg der Begierden ausschließt.⁶⁶ Auch diese Aussagen lassen sich folgerichtig auf die politische Ebene übertragen. Indem Suárez säuberlich zwischen dem antriebslosen, zur Ruhe gekommenen Ewigkeits- und dem in vernünftiger Mäßigung der Leidenschaften bestehenden irdischen Vernunftfrieden unterscheidet, gewinnt er gegenüber Thomas die augustiniische Universalperspektive wieder zurück. Er sagt sogar, jener spekulative Frieden sei dem Stand des irdischen Lebens eigentlich unangemessen.⁶⁷ Der menschliche Frieden ist für Suárez also von der Gnade des Glaubens unabhängig; er bleibt eine dem Schöpferwillen entsprechende, »natürliche« Möglichkeit menschlicher Praxis. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu einer naturrechtlich begründeten Staatenordnung auf der Grundlage des Völkerrechts. Der suarezianische Friedensbegriff erweist sich also im Kontext der frühmodernen Globalisierungstendenzen des 16. Jahrhunderts als politisch äußerst nützlich.

Frieden als Tugendakt (De fide, spe et charitate)

Ein Blick auf eine weitere Textstelle bestätigt diese Sicht. Im Traktat über die göttlichen Tugenden *De fide, spe et charitate*, der auf die Lehrtätigkeit des Suárez in Rom (1580-85) zurückgeht, diskutiert er die aus *quaestio* 29 bekannte These des Thomas, die der *charitas*

eigene Wirkung sei der Friede. Im Ergebnis kommt er auch hier wieder zu einer gegenüber dem thomanischen Referenztext modifizierten Ansicht, die sich nachhaltig auf die Beurteilung der Friedensfähigkeit Ungläubiger auswirkt. In der ersten *Sectio* der II. Disputation, welche die Akte der *charitas* zum Thema hat, unterscheidet Suárez zwei Arten, vom Frieden zu sprechen: a) als Habitus im Sinne einer dauerhaften Willensdisposition (*pax in habitu*); b) als einzelner Willensakt (*pax in actu*). Der habituelle Friede geht unmittelbar, d.h. ohne besonderen Akt, aus der Liebe hervor und bezeichnet eine doppelte Vereinigung (*unio voluntatum*): einmal hinsichtlich des göttlichen Willens, zum anderen im Hinblick auf die Eintracht mit anderen Menschen.⁶⁸ Im Kontext einer naturrechtlichen Anthropologie, wie sie von Suárez vertreten wurde, heißt dies, dass der Friede durch die natürliche Unterworfenheit des Menschen unter die *lex naturalis* zustande kommt. Als *consensio in rebus honestis* setzt er die Ausgeglichenheit der innerpsychischen Antriebe voraus. All dies bewirkt die Liebe aber nicht allein, sondern zusammen mit anderen Tugenden, die sie begleiten.⁶⁹ Zwar beziehe sich auch der aktual verwirklichte Friede letztlich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst; obwohl man ihn also in dieser Hinsicht als vorzüglichen Akt der Liebe bezeichnen könne, spreche doch nichts dagegen, dass ein solcher Akt zuweilen um anderer Tugenden willen gewählt werde, was insbesondere im Hinblick auf den Nächsten der Fall sein dürfte.⁷⁰

Weil der (irdische) Friede nach Ansicht des Suárez also stets eine Wirkung mehrerer Tugenden sein kann – je nachdem, auf welches Objekt er sich richtet –, bedarf es keines außerordentlichen göttlichen Gnadenerweises, um ihn zu erreichen. Zwar kann es im Hinblick auf die einmalige Gottesbeziehung der Gläubigen keinen Frieden ohne die Liebe geben, im sozialen Leben aber resultiert er aus einem allgemeinen Tugendethos. Deshalb kann Suárez die thomanische Tendenz zu einem christlichen Exklusivismus nicht nachvollziehen. Vielmehr ist Friede grundsätzlich allen Menschen möglich, insofern sie nur tugendhaft leben. Auf diese Weise sind auch Heiden und Ungläubige in der Lage, untereinander Frieden zu halten. Mithilfe dieser Vorstellung, die er ganz offensichtlich von Augustinus übernimmt, gewinnt Suárez einen für seine Zeit originellen Standpunkt. Im Bewusstsein der allgemeinen Würde des Menschen entwickelt er ein vom eigentlichen Glaubensakt unabhängiges Rechtsethos, dessen theologischer Bezug nur noch indirekt, nämlich schöpfungstheologisch relevant ist.

Die Friedensvorschrift im sozialen Leben

In der XI. *Disputatio* des Liebestraktates behandelt Suárez nochmals ausdrücklich die Friedensvorschrift (*De praecepto ad pacem pertinente*). Die dortigen Aussagen bauen wesentlich auf dem zuvor Dargelegten auf. Die hier für eine weiterführende Interpretation entscheidende Bemerkung lässt der *Doctor eximius* scheinbar *en passant* fallen: Zwar habe Thomas den Frieden als eine Wirkung der Liebe betrachtet, aber die dem Frieden entgegengesetzten Umstände (Zwietracht, Streit, Schisma, Krieg, Zank, Aufruhr) bezögen sich doch eigentlich mehr auf die Gerechtigkeit als auf die Liebe. Denn der Friede wird selten beschädigt, außer durch Unrecht.⁷¹ Suárez erklärt, die Materie des Friedens aufgrund ihres Gewichts trotzdem schon hier behandeln zu wollen, obwohl sie eigentlich dem Feld der Rechtsethik angehöre. In einer einzigen *Sectio* widmet sich Suárez der Frage, ob Zwietracht und Streit der Friedensvorschrift widersprechen. Als den eigentlichen Inhalt der Friedensvorschrift bezeichnet er, a) die Übereinstimmung im Willen, im Urteilen, im Handeln und im Reden zu suchen (positiver Friedensbegriff)⁷² und b) die Forderung, den auf diese Weise erzielten »Konsens« nicht zu zerstören (negativer Friedensbegriff)⁷³. Vor allem in diesem zweiten Aspekt scheint Suárez das Charakteristikum der Friedensvorschrift überhaupt sehen zu wollen. Frieden bestehe darin, sich jedweder Handlung zu enthalten, die die Übereinstimmung (*consensio*) mit anderen Menschen zerstören könnte.⁷⁴ Es wird deutlich, dass Suárez hier am Ende des Traktats viel deutlicher auf die soziale Funktion des Friedens eingeht als zuvor.

Oberste Forderung des Friedens ist es also, die gegenseitige Verbundenheit nicht durch das eigene Verhalten zu unterlaufen. Dabei sei aber genau zu unterscheiden, wann ein etwaiger

Verstoß gegen den Frieden vorliege. Es könne nämlich durchaus auch eine Art des Dissenses geben, die weder gegen die Liebe noch gegen andere Tugenden verstößt, etwa wenn zwei Personen mit vernünftigen Gründen etwas Gegenteiliges wollen. Solange jeder dabei nur sein Recht verfolgt und dem anderen dadurch kein Unrecht geschieht, wird eine solche Zwietracht keine Sünde gegen die Liebe sein.⁷⁵ In Zweifelsfällen entscheidet das richterliche Urteil. Die *discordia* ist aber dann schlecht, wenn einer der beiden von Rechts wegen verpflichtet wäre, in der Sache nachzugeben. Wie nach Suárez der Friede aus verschiedenen Tugenden hervorgehen kann, so kann die *discordia* auch verschiedenen Tugenden entgegenstehen, z.B. dem Gehorsam, der Gerechtigkeit oder auch der Liebe. Dieser Widerstreit ist umso verwerflicher, je niedriger die Absicht des Handelnden anzusetzen ist. Eine Handlung, die aus purem Neid, Hass oder Missgunst die Freundschaft mit dem anderen zerstört, indem sie ihm bewusst und willentlich schadet, könne daher, wie Thomas zurecht anmerkt, als Todsünde bezeichnet werden. Bevor man aber jemanden in solcher Weise verurteilt, müssten seine Handlungsabsichten eingehend geprüft werden. Wenn jemand wenigstens zum Nutzen des anderen handeln wolle, könne von der Todsünde entschuldigt werden, auch wenn der Sache nach ein Unrecht vorliegt.⁷⁶ Den Ausschlag bei der moralischen Bewertung einer Handlung gibt also in erster Linie die Art und Qualität der Absicht. Suárez versteigt sich sogar zu der Aussage, dass das unmittelbare Handlungsobjekt so lange relativ gleichgültig ist, wie dem anderen nichts gegen seinen Willen aufgenötigt und er durch mein Tun nicht notwendig in seiner Freiheit determiniert wird.⁷⁷ Letztlich gilt auch hier: Nur wo jemand *sine causa rationabili* gegen den Willen des anderen verstößt, liegt eine Todsünde vor; nicht aber, wenn er dabei trotz allem noch etwas Gutes intendiert. Die Pflicht zur fallgenauen Beurteilung ist von daher womöglich das wesentliche formale Merkmal der suarezianischen Morallehre. Die Tendenz, eine vorschnelle und möglicherweise falsche Verurteilung zu vermeiden, kommt jedenfalls auch darin zum Ausdruck, dass Suárez die Widersprüche zum Frieden umsichtig als *contrariis* und nicht als *peccatis* (⇒ Thomas) bezeichnet.

Ähnliches gilt für den Streit (*contentio*) in seinem engeren Sinn als Widerspruch der Meinungen, Urteile und Worte. Hier geht Suárez über Thomas hinaus, der die Gegensätzlichkeit im Reden (*dissensio opinorum*) überhaupt nicht als Ausdruck von Zwietracht gelten lassen wollte, da es sich um eine Angelegenheit des Intellektes, nicht des Willens handele.⁷⁸ Nach Suárez aber gilt auch hier, dass ein solcher Streit nicht in sich schlecht sein muss, selbst wenn er willentlich herbeigeführt wird. Vielmehr ist maßgebend, ob der Willensakt, mit dem er geführt wird, ein guter oder ein schlechter ist. Ein Streit ist im allgemeinen dann schlecht, wenn er um Glaubens- oder Vernunftdinge (*in speculativis*) geführt wird, aber auch, wenn er gegen die Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit und Liebe (*in practicis*) verstößt. Hingegen kann er gut sein, wenn er auf rechte Art und Weise, ›im Geist des Lehrens‹, aus Freude und mit dem Ziel der Wahrheitsfindung vollzogen wird.⁷⁹ Kommt aber keine ernsthafte Auseinandersetzung im Sinn der ›Gnade der Erörterung‹ zustande, und behauptet jemand wissentlich etwas Unwahres, so werde dies zurecht Todsünde genannt. Solange aber die Freundschaft erhalten bleibt und niemandem ein Unrecht geschieht, ist der Streit an sich noch nicht verwerflich, mag er auch gegen die Liebe verstoßen.

AUSBLICK

Mit der Spanischen Spätscholastik endete vorläufig die Blüte der theologischen Staatstheorie. Die sich fortan säkular begründende Naturrechtsphilosophie der Aufklärung arbeitete schließlich mit einem völlig gewandelten Friedensbegriff: Unter dem Einfluss der Rationalisierung des Natur- und Völkerrechtsdenkens wurde auch der Friede zunehmend als formaler Vertragszustand ohne tiefergehende metaphysische Gehalte verstanden. Hatte die scholastische Theologie den Frieden noch als Normalform menschlicher Interaktion und als Inbegriff des *bonum commune universale* bezeichnet und ihn somit als höchsten Staatszweck bestimmen

können, so setzte sich nunmehr die Tendenz durch, der innerstaatlichen *pax civilis* den Vorrang vor einem zwischenstaatlichen Friedenszustand zu geben. Auf der Grundlage einer pessimistischen Anthropologie (Hobbes: *homo homini lupus / pax = absentia belli*), konnte Krieg fortan als notwendiges Kompensationsmittel der nach innen mit Zwangsgewalt garantierten Ruhe aufgefasst werden. Die moralischen Fragen nach der *iustitia causae* und der *rectitudo intentionis* verloren daher in den nunmehr stark verrechtlichten Staatenbeziehungen an Gewicht. Die Lehre vom gerechten Krieg wurde vor diesem Hintergrund zu einer Lehre vom rechtmäßigen Krieg, in der Verfahrensregeln fortan eine wichtige Rolle spielten (*ius in bello*). Erst nachdem der innerstaatliche Friede selbstverständlich geworden war, fand der Wortgebrauch wieder Eingang in die internationalen Beziehungen. Man mag darüber streiten, ob die Theologie eines Suárez mitsamt ihrem philosophischen Unterbau diese Entwicklung nicht insgeheim begünstigt hat. Fest steht allerdings, dass sie doch stets einem Verlust der moralischen Grundlagen des Rechts und der Politik vorbeugen wollte, indem sie immer wieder die schöpfungstheologische Bedingtheit der weltlichen Ordnung herausstellte. Erst im 20. Jahrhundert gelingt es der katholischen Friedensethik wieder, auf dem Boden einer biblisch inspirierten Morallehre eine genuin theologische und insofern positiv gefüllte Vorstellung vom Frieden zu entwickeln. Im Hinweis auf die in der Berufung durch Gott gründende Verantwortung der Christen für die friedfertige Gestaltung ihrer individuellen und gemeinsamen Lebensbeziehungen bringt sie heute stärker als bisher die moralische Relevanz eines Friedens zur Geltung, der in diesem Sinn »Ausdruck einer das Leben umspannenden Vision ebenso wie Beschreibung eines politischen Zustands« sein muss.⁸⁰

AUTOR

Markus Kremer (*1974), Dipl.-Theol., ist Wissenschaftlicher Referent am Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel bei Hamburg. Er leitet dort ein Forschungsprojekt zur Friedenstheologie des Francisco Suárez.

ANMERKUNGEN

- 1 *D. Senghaas*: Kritische Friedensforschung, Frankfurt ⁵1979, 417. Der Gewaltbegriff seinerseits ist semantisch komplex (strukturelle – physische – psychische etc. Gewalt) und inhaltlich variabel (Art, Intensität, Akteure).
- 2 Typisch dafür sind etwa die vielfältigen Grußformeln der neutestamentlichen Briefliteratur.
- 3 *E. Brandenburger*: Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses, Gütersloh 1973, 62.
- 4 *A. Hertz*: Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik, in: *G. Beestermöller / N. Glatzel*, Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik (Theologie und Frieden Bd. 6), Stuttgart 1995, 129-155, hier: 129f.
- 5 Zum biblischen Friedensbegriff vgl. ausführlich *W. Huber / H.-R. Reuter*: Friedensethik, Stuttgart 1990, 35-45.
- 6 Vgl. *Hertz*, 131.
- 7 De civ. Dei XIX, 13: Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio. Alle Texte folgen der dt.-lat. Werkausgabe von *C. Joh. Perl*, Aurelius Augustinus: Werke, Der Gottesstaat (De civitate Dei), Paderborn 1979.
- 8 Sehr anschaulich in diesem Zusammenhang die „Friedenstafel“ De civ. Dei XIX, 13: pax itaque est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, **pax hominum ordinata concordia**, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, **pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium**, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, **pax omnium rerum tranquillitas ordinis** ... (Hervorhg. MK).
- 9 *Hertz*, 133.
- 10 Vgl. De civ. Dei XIX, 13.
- 11 De civ. Dei XIX, 4: Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius quam in huius operis iam fine requiescere?
- 12 *Huber / Reuter*, 50.
- 13 Vgl. De civ. Dei XIX, 21.
- 14 De civ. Dei XV, 18: Id est hominum societatum, quae non secundum hominem in re felicitatis terrenae, sed secundum Deum vivit in spe felicitatis aeternae.
- 15 *U. Duchrow*: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, 268.
- 16 De civ. Dei XIX, 20: Quam ob rem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta ... in qua inmortales maneat nihil adversi omnino patiend.

- 17 Dazu C. Joh. Perl, *Der Gottesstaat* (s.Anm. 6), XXXIII: „Weltstaat und Gottesstaat ... sind die zwei Begriffe, die zugleich Handlungsträger, aber durchaus nicht absolute Gegner sind. In der *Idee*, im Sinne der Platonischen Seinslehre, stehen sie freilich mit der gleichen Unversöhnlichkeit einander gegenüber ... In der *Erfahrung* aber treten sie zueinander so sehr in Beziehung, daß sie nebeneinander in der Welt bestehen, daß ein und derselbe Mensch beiden Staaten angehören kann, ja ihnen verpflichtet ist, und daß sich beide Gemeinschaften nicht unbedingt bekämpfen müssen, sondern sich sogar fördern. **Das Begriffspaar selbst ... deckt sich mit keiner der gegensätzlichen Bezeichnungen wie etwa Heidentum – Christentum oder Ungläubige – Gläubige oder Politischer Staat – Kirche.**“ (Hervorhg. MK)
- 18 *Huber / Reuter*, 50.
- 19 De civ. Dei XIX, 14: Deus autem ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator ... dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt.
- 20 De civ. Dei XIX, 14: Ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, cuius hic ordo est: **primo nulli noceat, deinde ut etiam propositi cui potuerit.** (Hervorhg. MK)
- 21 *Huber / Reuter*, 50.
- 22 De civ. Dei XIX, 4: Absit ergo ut, quamdiu in hoc bello intestino sumus, iam nos beatitudinem, ad quam vincendo volumus pervenire, adeptos esse credamus.
- 23 *Hertz*, 134.
- 24 *Hertz*, 137.
- 25 Die „dienende Herrschaft“ gilt als vorzügliches Merkmal des christlichen Hausstandes: De civ. Dei XIX, 14.
- 26 De civ. Dei XIX, 21: Serviens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita recte imperat libidini vitiiisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae?
- 27 Ep. 189, 6: bellum geritur, ut pax adquiratur, esto ergo etiam bellando pacificus; De civ. Dei XIX, 12: Unde pacem constat belli esse optabilem finem.
- 28 De civ. Dei XIX, 16: Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato vel punire peccatum, ut aut ipse qui plectitur corrigatur experimento, aut alii terreantur exemplo.
- 29 *Hertz*, 141; vgl. De civ. Dei XIX, 17: Ita etiam terrena civitatis, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordia civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humararum quaedam compositio voluntatum.
- 30 De civ. Dei XIX, 28: Merito geritur, sicut pax in bonorum finibus praedicta est atque laudata, quod vel quale bellum e contrario in finibus malorum possit intelligi ... Quod igitur bellum gravius et amarius cogitari potest, quam ubi voluntas sic adversa est passioni et passio voluntati, ut nullius earum victoria tales inimicitiae finiantur.
- 31 Zu diesem Überformungsprozess vgl. *W. Janssen*: Art. Friede, in: *O. Brunner*, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 1975, bes.: 545-547.
- 32 *A. Anzenbacher*: *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1997, 45.
- 33 Vgl. *F. Hafner / A. Loretan / Ch. Spenlé*: *Naturrecht und Menschenrecht: Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte*, in: *K. Seelmann / F. Grunert*, *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen 2001, 121-153, hier: 127.
- 34 *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, curante *Roberto Busa S.J.*, Tom 2, Stuttgart 1980.
- 35 STH II-II, q. 29, 1 co: Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal 5 [17], caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest.
- 36 De civ. Dei XIX, 13: pax hominum est ordinata concordia.
- 37 STH II-II, q. 29, 2 co: Pax consistit in quietatione et unione appetitus. Auch Augustinus setzt diesen Bedeutungsgehalt von pax voraus (vgl. De civ. Dei XIX, 28).
- 38 STH II-II, q. 29, 1 co: Concordia enim, proprium sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt.
- 39 STH II-II, q. 29, 1 co: Unde, ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur.
- 40 STH II-II, q. 29, 2 prooem.: Videtur quod non omnia appetant pacem.
- 41 STH II-II, q. 29, 2 co: Quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt.
- 42 STH II-II, q. 29, 2 ra3: Sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni.
- 43 Vgl. STH II-II, q. 29, 2 ra2: concordare contra id quod ipsa magis vellet.
- 44 STH II-II, q. 29, 2 ra4: Cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniantur quietati in uno ... Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo.
- 45 Vgl. ebd.
- 46 STH II-II, q. 29, 3 ra1: [Et propter hoc] sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.
- 47 STH II-II, q. 29, 3 ra1: Peccatum ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens.
- 48 STH II-II, q. 29, 3 co: Quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum.
- 49 STH II-II, q. 29, 3 co: Der Friede bewirkt letztlich eine zweifache Einigung: secundum ordinationem propriorum appetitum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetite alterius.
- 50 STH II-II, q. 29, 3 co: Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius.
- 51 STH II-II, q. 29, 2: Unde pax vera non potest nisi in bonis et bonorum.
- 52 Vgl. *Janssen*, 551: „Diese Verschiebung im Verständnis der ‚pax temporalis‘ darf als symptomatischer Ausdruck jener Aufwertung des irdischen Bereichs verstanden werden, den das christliche Weltverständnis während des

- Mittelalters vollzogen hat – vollziehen mußte, nachdem zumindest im Abendland auch die weltlichen Gemeinschaftsordnungen es ausschließlich mit Christen zu tun hatten.“
- 53 STH II-II, q. 29, 2 ra2: Illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant.
- 54 Vgl. De reg. princ. 2: bonum et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur quae dicitur pax. Hoc igitur est, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Vergleichbares gilt für die kirchliche Herrschaft (vgl. ScG 4, 76 n. 4).
- 55 STH II-II, q. 29, 2 ra3.
- 56 Vgl. *J. Muldoon*: Canon Law, the Expansion of Europe, and world order, Aldershot 1998, 68: „It was not until the sixteenth century that Christian thinkers began to consider the issue of political order on a global scale. The establishment of the Spanish empire in the century following Columbus' voyages saw the parallel development of preliminary concepts of international order based on some kind of international law and also on the assumption that peaceful relations were possible between Christian and non-Christian societies.“
- 57 Zu Leben und Werk des Suárez vgl. *C. Werner*: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., Regensburg 1861, 62-96.
- 58 *Th. Hoppe*: Art. Friede, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kasper, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, Freiburg 1995, hier: 138.
- 59 Vgl. die unter diesem Titel von *K. Seelmann* und *F. Grunert* hrsg. *Studien zur Spätscholastik* (s. Anm. 32).
- 60 Innerhalb kleinerer und größerer sozialer Einheiten bezeichnete Frieden einen Zustand ungebrochener (bzw. nach einem Konflikt wiederhergestellter) Rechtsgeltung in einem stabilen feudalen System (pax et iustitia). Im Idealfall waren damit auch die einzelnen Lebensbereiche vor Übergriffen unautorisierter Gewalt geschützt (securitas). Daneben konnte der Begriff auch gebraucht werden, um etwa die Waffenruhe im Rechtsstreit (induciae pacis) zu beschreiben. War er in diesem Sinne umfassend verwirklicht, sprach man auch von einem allgemeinen Frieden (pax generalis).
- 61 *Janssen*, 555.
- 62 DGr IX, 7, 19: Nam in primo testimonio Augustini, non est ita intelligenda pax illa hominis pacifici, de quo ibi loquitur, ut nullum omnino concupiscentiae motum naturalem, et omnino non liberum permittat. Haec enim pax non acquiritur in hac vita, sed in futura expectatur.
- 63 DGr IX, 7, 19: quae pro huius vitae capacitate perfecta dici potest.
- 64 DGr IX, 7, 19.
- 65 DGr IX, 7, 19 unter Heranziehung einer Augustinusstelle (Retract. 1, 19).
- 66 DGr IX, 7, 19: Id est de pace, quae morali quodam modo anxietatem et contentiosum bellum concupiscentiae excludat.
- 67 DGr IX, 7, 19: Haec enim pro statu huius vitae ficticia et praesumptuosa est, non vera.
- 68 DCh II, 1, 6: Respectu quidem Dei, inclinando voluntatem hominis ad coniunctionem cum divina bonitate et voluntate, respectu vero aliorum hominum, inclinando ad concordiam et consensionem in rebus honestis et in ipso homine constituendo bonum ordinem inter appetitus, subiiciendo inferiorem superiori.
- 69 DCh II, 1, 6: At haec omnia non per se solam efficit charitas, sed per alias simul virtutes quae illam comitantur.
- 70 DCh II, 1, 6: Et quia hoc motivum maxime accommodatur tali actui [charitatis], ideo talis actus maxime tribuitur charitati. Nihil autem vetat huiusmodi actum elici interdum ab alia virtute ex proprio cuiusvis motivo. Et praecipue respectu proximorum saepe oritur ex iustitia.
- 71 DCh XI prooem.: Tamen multa, quae dicuntur [esse contrarii paci], magis ad materiam de iustitia spectabant, quia vix laeditur pax, nisi per iniuriam.
- 72 DCh XI, n. 1: Unum est positivum, quod consistit in consensione voluntatum primario, consequenter etiam iudiciorum, actionum et sermonum.
- 73 DCh XI, n. 1: Aliud est negativum, scilicet non facere aliquid quod dissolvat istam consensionem.
- 74 DCh XI, n. 1: Nam in hoc consistit, ut homo se absteineat ab omni actione quae possit dissolvere istam pacem.
- 75 DCh XI, n. 2: Loquimur autem de irrationabili [discordia] ... Consistit enim haec discordia, ut ego velim contrarium eius quod proximus vult, quod fieri potest, vel quia unusquisque rationabiliter movetur, ut ad volendum ius suum, neque infert in eo alteri iniuriam, neque per se vult incommodum eius, et hoc modo potest discordia nullum peccatum.
- 76 DCh XI, n. 4: Posset tamen excusari a peccato saltem mortale, si quis discordaret hoc modo a voluntate alterius, non intendendo detrimentum eius, sed consulendo suae utilitati vel voluptati.
- 77 DCh XI, n. 4: Non esset ibi speciale peccatum contra charitatem, sed esset actio iuxta qualitatem et modum intentionis. Nam immediatum obiectum tantum indifferens est.
- 78 STH II-II, q. 29, 4 ra2: Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur.
- 79 Si etiam fiat honesto ex joco, animo suo loco et tempore veritatem aperiendi, per se non est mala.
- 80 *Huber/Reuter*, 20.

»Kriterien« für Recht und Gerechtigkeit. Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida

PETER ZEILLINGER

VORBEMERKUNG

Der Obertitel dieser kurzen Darstellung wird im mindesten gefährlich erscheinen; als zu stark, zu selbstsicher, zu sehr ideologieverdächtig - und das noch vor aller inhaltlichen Argumentation. Doch obwohl er den Ausführungen voranzustehen scheint, ist er wie jeder „Titel“ erst eine nachträgliche Aufschrift (In- oder Überschrift). Von dieser Nachträglichkeit her gelesen gibt der Titel - vergleichbar dem englischen *heading*, das nicht nur die Funktion des Titels am Kopfende eines Textes beschreibt, sondern auch als (aero-)nautische Bezeichnung für die eingeschlagene Richtung Verwendung findet - eher ein zu Beginn noch ausstehendes Ziel, sowie allenfalls eine bestimmte Orientierung an, die sich aber beide in weiterer Folge erst bewähren müssen. Nicht jeder Reisende findet sein Ziel; nicht jeder Titel ist gerechtfertigt. - Im folgenden werden wir uns daher zunächst an den Untertitel als Ausgangspunkt für die Darstellung halten.

DAS ANDERE KAP EUROPAS

Das Werk des aus Algerien stammenden französischen Philosophen Jacques Derrida (*1930), das engstens mit dem Namen »Dekonstruktion« verbunden ist, wurde lange Zeit innerhalb des politischen oder ethischen Diskurses vor allem im deutschsprachigen Raum kaum wahr- oder ernstgenommen. Mit einiger Verspätung und vor allem auf Grund einiger explizit politischer Texte, die in den letzten 15 Jahren entstanden sind,¹ wird heute zunehmend die Relevanz des Ansatzes und des Gesamtwerkes von Jacques Derrida für die aufbrechenden Problematiken einer Fundierung der Gesellschaft, von Recht, Gerechtigkeit und Demokratie, erkannt.² Daher wird es heute kaum mehr verwundern, dass Derrida Ende Mai dieses Jahres gemeinsam mit Jürgen Habermas eine europäische Initiative zur Analyse und Reflexion des Selbstverständnisses Europas im Kontext der in Veränderung begriffenen politischen Weltsituation gestartet hat.³ Nachdem Jacques Derrida für diese Initiative jedoch krankheitsbedingt keinen eigenen Text verfassen konnte und der Aufruf von Jürgen Habermas zu einem „avantgardistischen Kerneuropa“⁴ aus unterschiedlichen Gründen fast durchwegs sehr kritisch aufgenommen wurde,⁵ liegt es nahe, an dieser Stelle und in zeitlicher Nähe zur genannten Initiative anhand bereits publizierter Texte des französischen Philosophen dessen Stellungnahmen zu einem aktuellen Selbstverständnis Europas zunächst zusammenzufassen und im Anschluss daran auf das damit eng verbundene Verständnis von Recht und Gerechtigkeit in seinem Werk hinzuweisen.

Im unmittelbaren Kontext der kaum vorhersehbaren politischen Umwälzungen im früheren Ostblock, die nicht nur die europäische politische Landschaft noch für lange Zeit prägen werden, fand im Mai 1990 in Turin ein Kolloquium zum Thema „Die kulturelle Identität Europas“ statt, bei dem Jacques Derrida einen Vortrag unter dem Titel „Das andere Kap. Erinnerungen,

Antworten und Verantwortungen“ hielt. Im Oktober desselben Jahres wurde dieser Text schließlich in einer Ausgabe der Zeitschrift *Liber* publiziert, die zeitgleich verschiedenen europäischen Zeitungen (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *L'Indice*, *El País*, *Le Monde*) beigelegt wurde. Nicht nur die Art der internationalen Publikation, sondern vor allem ihre Thematik und der damit verbundene Anspruch lassen diesen Text noch heute als die vorausgegangene Ergänzung zu der jüngsten vor allem durch Habermas' Text geprägten Initiative erscheinen. Obwohl bereits über ein Jahrzehnt alt erweist er sich vielleicht in vielen Bereichen sogar als aktueller und zukunftsweisender als der (ob zurecht oder nicht sei dahingestellt) allzu leicht auf anti-amerikanische Ressentiments reduzierbare Entwurf des deutschen Kollegen.

Etwas Einzigartiges nimmt in Europa seinen Lauf, geht dort vor sich, wo man noch von Europa redet, mag man auch nicht mehr genau wissen, *was* oder *wer* so heißt. Denn welchen Begriff, welches reale Individuum, welche besondere Wesenheit, welches besondere Gebilde können heute mit diesem Namen versehen werden? Wer sollte die Grenzen dessen, was den Namen Europa trägt, umreißen? (Derrida, Das andere Kap, 9)

Obwohl die hier zitierte Fragestellung am Beginn von Derridas Turiner Vortrag historisch auf die innereuropäischen Veränderungen an der Schwelle der 90er-Jahre zielt, ließe sich dieselbe Formulierung heute sehr wohl auch auf das Verhältnis Europas zu den „außereuropäischen“ Größen der Weltpolitik anwenden. Dabei spielt es zunächst kaum eine Rolle, wie sich das Gegenüber eines solchen, erst zu bestimmenden Europa darstellt: als traditionelle (National-)Staaten oder aber als ganz anders strukturierte über-, zwischen- oder nicht-staatliche Institutionen oder Organisationen. Der Kern der noch heute aktuellen Fragestellung zielt ja vielmehr auf das *Selbstverständnis* Europas. Und die Antwort sollte nicht zu schnell auf einen bestimmten oder traditionellen politischen Begriff oder Bereich eingeschränkt werden. Wenn es in Derridas Text weiter heißt, dass „[g]erade im Namen der Identität (kulturell definiert oder nicht) [...] hier nun die schlimmste Gewalt entfesselt [wird]“ und „sich die schlimmsten Gewalttätigkeiten [ereignen]“ (ebd. 10), so wird man im Blick auf die Ereignisse der jüngeren Vergangenheit (nicht zuletzt jenen des 11. September 2001 und, wie zu befürchten ist, wohl auch noch über den Irak-Krieg des Jahres 2003 hinaus) erkennen, dass diese ursprünglich auf eine innereuropäische Entwicklung hin formulierte Aussage heute durchaus auch globale Bedeutung besitzt. Die infragestehende Identität Europas wird demnach kaum zu trennen sein von einer Selbstbesinnung über die inneren Grenzen Europas hinaus. Die Frage der Identität Europas ist nur als Frage einer „globalisierten“ bzw. in dem von Derrida bevorzugten französischen Terminus einer „mondialisierten“, einer weltweit-gewordenen Identität zu verhandeln. Das Besondere an Derridas Ansatz mag vielleicht sogar gerade darin liegen, dass er eine solche mondialisierte Identität zu formulieren sucht ohne dabei den Namen Europa zugunsten eines zumeist doch reichlich virtuellen Begriffs wie dem der „Globalisierung“, aber auch des bereits älteren „Kosmopolitismus“ und den damit verbundenen Identitätsverständnissen aufzugeben. Gegen einen überhasteten, allzu siegessicheren und entsprechend vereinnahmenden Ausgriff auf eine sich bereits abzuzeichnen scheinende Zukunft (im Sinne etwa von Francis Fukuyamas „Ende der Geschichte“⁶, das vielleicht noch heute die Utopie einer weltweiten Demokratisierung nährt, die nur endlich einmal durchgesetzt werden müsste), greift Derrida vielmehr auf eine Idee Europas zurück, die eher alt als neu wäre, allerdings immer noch nicht verwirklicht, immer noch ausständig ist und dementsprechend immer noch erwartet wird. Keine globale Vision prägt demnach Derridas Ansatz, sondern vielmehr eine selbstkritische Rückbesinnung. Eine Besinnung auf die Endlichkeit des unendlichen Projekts Europa.

„*Es ist einer Kultur eigen, dass sie nicht mit sich selber identisch ist*“ (ebd. 12), lautet ein durch und in der Menschheitsgeschichte selbst erkennbares Axiom, das Derrida aufgreift und ernstzunehmen sucht. Es steht immer noch etwas aus. Es gilt immer noch etwas einzuholen. Das andere Ufer, das Ziel ist stets noch nicht erreicht. „*Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst.*“ (ebd. 13) Es gibt immer noch ein anderes, ein ausständiges, das mit zur eigenen Identität gehört. Es ist schließlich sogar dieses Andere, das das Eigene, die Identität, unausweichlich *mitbestimmt*, wenn nicht überhaupt grundlegend

bestimmt. In diesem Sinne versteht Derrida die Identität Europas in dem Bild des „*anderen Kaps*“, das sprachlich nicht nur die am weitesten vorgeschobene Spitze, die äußerste Landzunge bezeichnet (in gewisser Weise sogar das Letzte, das *eschaton*, aber auch das Haupt, den Kopf, lat. *caput*), sondern zugleich auch im (frz.) Jargon der Luft- und Seeschifffahrt den *Kurs*, die Richtung, die der *Kapitän* mit seinem Schiff einschlägt (vgl. in diesem Sinne auch die Bedeutung des engl. *heading*). Inwiefern das Kap dabei zum „eigenen“ oder bereits eher schon zum „anderen“ gehört, muss dabei zunächst unbestimmt bleiben. Vielleicht fällt aber letzten Endes doch beides ineins.

Vielleicht ist das Kap des anderen die wichtigste Bedingung für eine Identität oder für eine Identifikation, die nicht auf einen zerstörerischen Egozentrismus angelegt ist, auf einen Egozentrismus, der das Selbst und den anderen zerstört. (Derrida, *Das andere Kap*, 16)

Mit diesem Bild des anderen Kaps, mit dem nachträglich vielleicht sogar jenes recht zu verstehende Bild eines „avantgardistischen Kerneuropa“, von dem Habermas in seinem Appell spricht, in Einklang gebracht werden könnte - und doch dabei soviel ideologiekritischer und gerade darin unmissverständlicher ist als die sehr selbstbezügliche und selbstbewußte Metapher des deutschen Philosophen, entwirft Derrida ein Selbstverständnis Europas, das von vornherein alteritätsbezogen konzipiert ist und sich wohl kaum mehr für ein kolonialistisches oder hegemoniales Politikverständnis missbrauchen lässt.

Heute [...] ist Europa an einem Augenblick seiner Geschichte, der Geschichte seiner Kultur angelangt, da man es nicht mehr vermeiden kann, die Frage des Kaps zu stellen (*vorausgesetzt* freilich, dass Europa *eine* Geschichte hat, eine einzige, wiedererkennbare Geschichte, und dass die Geschichte der europäischen Kultur sich als eine solche zu identifizieren und ihrer selbst gedenkend für sich Verantwortung zu tragen vermag). Wie immer auch die Antwort lautet - die Frage stellt sich weiterhin. [...] Diese Frage ist auch eine sehr alte Frage, so alt wie die europäische Geschichte. Doch mit der Erfahrung *des anderen Kaps* oder des anderen *des Kaps* stellt sie sich auf vollkommen neue Weise, sie stellt sich auf neue Weise neu, nicht wie »wie immer« oder »wie gewöhnlich« neu. Wie, wenn Europa nichts anderes wäre als die Eröffnung, Auftakt einer Geschichte, für die die Kursänderung, der Wechsel des Kaps, der Bezug zum anderen Kap oder zum anderen *des Kaps* sich als eine fortwährend bestehende Möglichkeit erweist? Könnte Europa in gewisser Hinsicht die Verantwortung tragen für diese Öffnung, die das Gegenteil des Ausschlusses ist? Könnte Europa auf konstitutive Art die Verantwortung für diese Öffnung *sein*? So, als stünde der Begriff der Verantwortung im Zuge seiner eigenen Befreiung noch für eine europäische Geburt(surkunde) ein? (Derrida, *Das andere Kap*, 17f)

In seiner Bestimmung des Wesens Europas, das sich immer schon in seiner „natürlichen wie geistigen Geographie“ als Kap wiedererkannt hat, bezieht sich Derrida unter anderem auf Paul Valéry und Edmund Husserl, die sich beide in einer Zeit der Krise Europas auf dessen in der abendländischen Geschichte zumeist nur indirekt und nur selten explizit wirksam gewordene Wurzeln besinnen. So wird Husserls 1935 in Wien gehaltene Vorlesung zur „Krisis der europäischen Wissenschaften“ mehrfach in diesem Zusammenhang genannt. In seinem jüngsten Buch *Voyous* (2003), das sich explizit den Fragestellungen gegenwärtiger internationaler Politik zuwendet, wird diese Analyse Husserls ausführlich referiert und die darin benannte Krise als Ausdruck einer sich in sich selbst verschließenden Teleologie bestimmt.⁷ Erst der Ausgriff über das Berechenbare und Beherrschbare hinaus würde den Folgen eines naiven wissenschaftlichen oder herrschaftlichen Objektivismus entgehen und einer europäischen Denkgeschichte entsprechen, die stets einen unhintergehbaren transzendentalen Grundzug, der dem Unkalkulierbaren und Ereignishaften gegenüber aufgeschlossen bleibt, erkennen ließe. In der jüdisch-christlich geprägten religiösen Tradition Europas, zumindest insofern sich diese nicht selbst bereits in ihrer endlichen Gestalt *de facto* mit der absoluten und souveränen Macht zu identifizieren suchte, ist dies ebenso erkennbar, wie auch in der philosophischen Tradition etwa Immanuel Kants: Erst das Unverfügbare vermag ein stets im endlichen verbleibendes Handeln zu legitimieren. *Alles andere ist Pragmatismus.*⁸

Im Vortrag von 1990 ist es jedoch vor allem Paul Valéry, den Derrida für die Explikation seiner Rede von Europa in die Pflicht nimmt. Valéry hatte 1919/22, also wie Husserl in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und besonderer Weise betroffen von der Erfahrung des Ersten Weltkriegs, seine Reflexion auf das Wesen Europas mit einer Rückschau auf die in der

Geschichte immer neu (wenn auch nicht immer im besten Sinne) wirksam gewordene Ausrichtung der europäischen Anstrengungen auf die Entdeckung (und Eroberung) neuer geistiger aber auch durchaus weltlicher Horizonte begonnen. Sowohl in kultureller, geistiger und wissenschaftlicher, aber eben auch geographischer Sicht war es stets der *europäische Geist*, der sich mit dem zur Verfügung stehenden nicht zu begnügen vermochte, sondern auf das andere, auf das „andere Kap“, auszugreifen versucht hat. So kann Valéry schließlich sogar sagen, dass sich Amerika als eine „großartige Schöpfung des europäischen Geistes“ erweise.⁹ Dabei wird allerdings zwischen einem bereits identifizierten „Europa“ und dem *europäischen Geist*, wie er die europäische Geschichte prägte und prägt, sowohl bei Valéry als auch bei Derrida streng unterschieden. Derridas Leistung in diesem Zusammenhang ist es, Europa - das heißt jenes Europa, das immer noch aussteht, das noch nicht verwirklicht ist - überhaupt erst aus dem *europäischen Geist* heraus zu bestimmen und ihn von seiner kolonialistischen Attitüde zu befreien. So gesehen steckt in diesem aus der Analyse seiner Geschichte gewonnenen Selbstverständnis Europas eine durchaus neuartige und vielleicht auch zukunftsweisende politische Brisanz. Dies soll im folgenden in einigen Punkten zusammengefasst werden:¹⁰

- Europa ist für Derrida nicht ohne den Blick auf sein anderes, auf sein Gegenüber zu bestimmen. Die Wahrnehmung dieses anderen in seiner Eigenart ist vielmehr erst dasjenige, das den *europäischen Geist* oder auch die „Idee Europas“ konkret werden lässt. Dieser *Geist* ist dabei konsequenterweise nur in einer solchen engagierten, politischen und das heißt eben auch institutionellen, rechtlichen, vertraglichen, staatlichen und überstaatlichen Gestalt lebendig und sichtbar, die in ihrem jeweiligen Aufgaben- und Einflussbereich auch das Überschießende, das *Mehr an Verantwortung* dem anderen gegenüber, die Verantwortung über das hier und jetzt Erreichbare hinaus offenzuhalten und politisch einzuklagen versucht. Jede sich dieser Verantwortung entziehende, selbstbezüglichere oder selbstgewissere Haltung ist früher bereits eher als *Krise Europas* oder seines Geistes entlarvt worden. Ob eine solche Krise auch die heutige politische Situation prägt, wird sich zeigen. Einige der inner- und außereuropäischen Haltungen zum jüngsten Krieg, vor allem jene, die die Ohnmacht des internationalen politischen Regelwerkes durch einerseits burschikose, ihrer selbst gewisse, im Kern aber doch zutiefst pessimistische¹¹ Agitationen kompensieren wollen, scheinen dies zunächst befürchten zu lassen.
- Das Selbstverständnis Europas, wie es von Derrida entfaltet wird, ist im strengsten Sinne *universal*. Die Einbeziehung des anderen in die Selbstbeschreibung lässt keine Form der Ausgrenzung oder des Ausschlusses zu. Zugleich aber verhindert gerade der Bezug auf die Alterität, dass diese Universalität in einem traditionellen Sinne als „starker Anspruch“ verstanden wird. Der universelle Anspruch ist vielmehr nur dann *universal*, wenn er sich nicht in eine autoritäre oder hegemoniale Stärke verwandelt. Damit kehren sich gerade im Bereich des Politischen die meisten Machtzuschreibungen um: Gerade jene Macht bzw. Souveränität ist als Fehlform entlarvbar, die sich rein selbstbezüglich (und in diesem Sinne „souverän“), ohne Rückbindung an die Eigenart des anderen, durchzusetzen vermag. Die politischen Konsequenzen für ein offensichtlich noch ausständiges oder neu zu formulierendes Verständnis über-staatlicher Institutionen (wie etwa der Vereinten Nationen oder auch eines Internationalen Gerichtshofes) liegen auf der Hand: Souveränität im politischen Sinn kann nur im Blick auf eine nicht ausgrenzbare Alterität aufrecht erhalten werden. Souveränität wäre so stets als regionale Souveränität im Namen einer nicht beherrschbaren, weniger vorgängigen als vielmehr ausständigen, immer noch zukünftigen Souveränität zu verstehen. Jenes universale Europa, dessen Geist hier beschworen oder verfolgt wird, steht noch aus.
- Diese Bestimmung Europas ist nun aber gerade dort, wo von ihr politische Durchsetzungskraft erwartet wird, in höchstem Maße aporetisch. Der unendliche und universale Anspruch, der hier aufscheint, erweist sich als ebenso unhintergebar wie unmöglich umzusetzen. In Derridas Verständnis ist aber gerade dieser „double bind“ kein Unglück,

sondern eine Chance. Während die Aporetik von Derridas Analyse für den Pragmatiker in uns, der vor allem die Unmöglichkeit vor Augen hat, den gegebenen Anspruch adäquat einzulösen, auf eine verzweifelte Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit zu treiben scheint, betont Derrida selbst vor allem die Unhintergebarkeit und Unverzichtbarkeit, d.h. letztlich sogar die Notwendigkeit der Formulierung dieses Anspruchs, der *jedem* Handeln als Versprechen, Verpflichtung und Verantwortung bereits eingeschrieben ist.¹² Wird nun nicht so sehr die *Unmöglichkeit* als vielmehr die *Notwendigkeit* der Einlösung des unmöglichen Anspruchs betont, so erweist sich gerade die aporetische Bestimmung eines politischen Handelns im Sinne des „europäischen Geistes“ als *Chance*, die endliche, konkrete Gestalt der Politik als Handeln *im Namen* des unendlichen Anspruchs zu verstehen ohne dabei in die Falle einer sich selbst setzenden und darin sich unweigerlich überschätzenden Souveränität zu geraten. Die *notwendige Unmöglichkeit*, als die sich die Identität Europas darstellt, wird von Derrida in diesem Sinne als „unersetzbare *Einschreibung* des Universellen in das Singuläre“ beschrieben: „Ich trage - das einzigartige »Ich« trägt - die Verantwortung, Zeugnis abzulegen vom Universellen.“ (ebd. 54)

- Gibt es in diesem Verständnis politischen Engagements und politischer Verantwortung auch keine fertigen Rezepte oder Modelle politischen Handelns, lassen sich hier auch keine obersten Verfassungsprinzipien oder letzte Grundpfeiler menschlichen Zusammenlebens, keine allgemeine Regeln oder politische Lösungen einfach positiv ableiten, so werden doch Bestimmungen sichtbar, die man zumindest als „Kriterien“ bezeichnen könnte, wenn auch nur unter Anführungszeichen (wie bereits im Titel dieser kurzen Darstellung). „Kriterien“, die zwar vielleicht immer noch keine letzten positiven Urteile erlauben oder nahelegen, dennoch aber so etwas wie die negative Gestalt eines Imperativs erkennen lassen, der auch letzte Verantwortung ermöglicht. Dieses (negative) „Kriterium“ der *Notwendigkeit* der unendlichen Verantwortung und Ausrichtung auf das oder den anderen wird so zumindest zum Stolperstein für all jene Versuche, die meinen, sich auf das Machbare beschränken zu können und dafür unschuldiges Leid, konkret das Leiden der vom Erfolg des Machbaren Ausgegrenzten in Kauf nimmt. Denn gerade dasjenige, das Entscheidung, Verantwortung, Moral, Politik ermöglicht und zwar im Sinne des *europäischen Geistes*, der auf das oder den *anderen*, auf das Kap des anderen ausgerichtet ist und die Verantwortung gegenüber diesem anderen ernstnimmt, kann daher ...

... lediglich eine negative Form haben (ohne X kein Y). Nur dieser negativen Form kann man sich sicher sein, nur sie verleiht Sicherheit. Sobald man sie in eine positive Gewissheit verwandelt [...], darf man dessen gewiss sein, dass man begonnen hat, sich - ja, den anderen - zu täuschen. (Derrida, *Das andere Kap*, 59)

Wir verfügen, wir *dürfen* nur über die undankbare Trockenheit, die Barschheit und Dürre eines Axioms verfügen: die Erfahrung der kulturellen Identität und Identifikation kann nichts anderes sein als die Probe, als das Aushalten dieser Antinomien. [...] Dieses entblößte, wehrlose Sich-Aussetzen ist die negative Gestalt des Imperativs, der für jede mögliche Verantwortung - *wenn es denn Verantwortung gibt* - die Chance ihrer Bejahung und Behauptung in sich birgt. Im voraus über die Allgemeinheit einer Regel im Sinne einer Lösung für die Antinomie [...] zu verfügen, darüber wie über ein (vor)gegebenes Vermögen oder ein vorhandenes Wissen, wie über ein *Wissen* und eine *Macht* zu verfügen, die der Besonderheit jeder Entscheidung, jeden Urteils, jeder Erfahrung vorausgehen, um sie mit Normen zu regeln und sich auf sie wie auf einzelne Fälle zu beziehen - damit wäre die sicherste, beruhigendste Bestimmung der *Verantwortung als Unverantwortlichkeit* gegeben, die Moral mit dem juristischen Kalkül verwechselt, die Politik in Gestalt einer Techno-Wissenschaft eingerichtet. (ebd. 52f)

KEINE TRENNUNG VON GERECHTIGKEIT UND RECHT

Die Frage, die bisher scheinbar noch offen geblieben ist, lautet, wie aus dem „Kriterium“, das das Wesen Europas bestimmt, wie also aus der Ausrichtung auf das oder den anderen - über die sich selbst genügende „Identität“ hinaus -, jemals ein *praxisbezogenes*, politisches Handeln resultieren kann. Ungefähr zur selben Zeit, nur wenige Monate vor dem Turiner Vortrag *Das andere Kap*, hatte sich Derrida in dem bis heute vermutlich am meisten rezipierten Text seines Werkes vor Juristen an der New Yorker Cardozo Law School genau zu dieser Frage der

„Anwendung“ eines unendlichen Anspruchs im Kontext der Unterscheidung von Gerechtigkeit und Recht geäußert.¹³ Ausgangspunkt und Kern seiner Erörterungen war dabei die Notwendigkeit, ein stets unbegrenztes Verständnis von Gerechtigkeit in praxisbezogenen Regeln des Rechts zum Ausdruck zu bringen; oder umgekehrt, im Rahmen des Rechts, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen.¹⁴ Das nur allzu bekannte Dilemma liegt darin, dass, obwohl Recht und Gerechtigkeit ganz offensichtlich nicht schon miteinander ident sind, die klare und nicht nur begriffliche Trennung beider Bereiche entweder in die Nicht-Umsetzbarkeit von Gerechtigkeit (und damit in Ungerechtigkeit) oder aber in die Aufgabe des Gerechtigkeitsbegriffes als einer utopischen Idee führt. Letztlich geht es hier um die Frage der Gewalt, die einerseits dem Recht innezuwohnen muss, um es durchsetzen zu können, aber andererseits zugleich eine prinzipielle Gefährdung der Gerechtigkeit darstellt. Wie könnte zwischen der legitimen, rechtsetzenden oder rechterhaltenden, Gewalt und der Gewalt(tätigkeit), d.h. der bloß angemessenen und damit der Gerechtigkeit widerstreitenden Gewalt oder Macht unterschieden werden? Wären nicht auch hier wieder Regeln und Gesetze gefragt, die letztlich doch nur erneut im Kontext ihrer Anwendung in dasselbe Dilemma geraten würden? In der Abarbeitung an diesem unauflösbaren Widerstreit sieht nur Derrida den „eigentlichen Ort“¹⁵ der Dekonstruktion. Eine detaillierte Analyse muss an dieser Stelle zwar ausbleiben,¹⁶ die „Kraft“ der Dekonstruktion, ihre „Macht“, soll jedoch abschließend im Umgang mit drei Aporien kurz dargestellt werden, die alle um die Frage der Unterscheidung bzw. Zusammengehörigkeit von Recht und Gerechtigkeit kreisen.

- *Erste Aporie: Die Abwesenheit der Regel.* -

Gemein ist uns das Axiom, dass wir frei sein müssen, verantwortlich für unsere Handlungen, für unser Verhalten, für unser Denken, für unsere Entscheidungen, um gerecht oder ungerecht sein zu können, um in der Lage zu sein, Gerechtigkeit walten zu lassen. Wenn ein Wesen nicht frei ist, wenn es bei dieser oder jener Tat sich nicht frei verhält, sagen wir wohl kaum, dass seine Entscheidung gerecht oder ungerecht ist. Diese Freiheit, diese Entscheidung, die das Gerechte und Angemessene betrifft, muss sich jedoch, *um als solche erkannt zu werden*, an einem Gesetz ausrichten, einer Vorschrift oder einer Regel folgen. (Derrida, Gesetzeskraft, 46; Hervorhebung PZ)

Gerechtigkeit, so wird hier deutlich, muss auch als solche in der Praxis erkennbar sein. Die gerechte Handlung muss an entsprechenden „Maßstäben“ gemessen werden können und geht doch diesen Regeln bereits voraus. Die „Anwendung der Regeln“ - Derrida verweist hier auf das Beispiel der Entscheidung eines Richters - muss die Formalität der Regeln zugleich übersteigen, um jenes, was als Gerechtigkeit, die Regeln übersteigt, zu ermöglichen. *In* oder *mit den Regeln* muss der Richter (aber auch jeder andere Akteur) die Regeln transzendieren und damit Gerechtigkeit *stiften*. Die (angemessene) gerechte Handlung muss daher im Einzelfall je neu quasi „erfunden“ werden - und dabei zugleich den Regeln entsprechen, die sie als „gerecht“ erkennbar macht. Konsequenz dieses Paradoxons ist, „dass man niemals *in der Gegenwart* sagen kann: eine Entscheidung oder irgend jemand *sind gerecht* (das heißt frei und verantwortlich); und noch weniger: »*ich bin gerecht*«.“ (ebd. 48) Offensichtlich findet Gerechtigkeit anders statt als auf eine Weise, die sie unhinterfragbar mit einer bestimmten Handlung identifizieren lässt.

- *Zweite Aporie: Die Heimsuchung durch das Unentscheidbare.* - An den soeben genannten Konsequenzen der ersten Aporie wird damit sogleich eine zweite sichtbar: die Unentscheidbarkeit, ob sich Gerechtigkeit in der Gestalt des Rechts bzw. der praktischen Anwendung ereignet hat. Zum einen erfordert die gerechte Handlung zwar offensichtlich eine freie und verantwortete Entscheidung, zum anderen bleibt aber die Angemessenheit der Entscheidung selbst eine unentscheidbare Frage. Wichtig ist dabei der Status dieser Unentscheidbarkeit:

Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber - das ist eine Pflicht - der unmöglichen Entscheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss. Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen | würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen. (Derrida, Gesetzeskraft, 49f)

Die Unentscheidbarkeit ist also nicht das Unglück, sondern das „Kriterium“ der Entscheidung (ohne dabei allerdings neuerlich zu einer „Regel“ geworden zu sein). Die Aporie der Unentscheidbarkeit verhindert nicht die Entscheidung als solche, sondern sie verhindert, dass man die Entscheidung im Sinne des Deziisionismus als eine unhinterfragbare versteht. Positiv ausgedrückt: Die Entscheidung muss daraufhin befragbar sein, inwiefern sie als eine *gerechte* verstanden werden kann, das heißt inwiefern sie über eine willkürliche oder aber bloß bestimmten Regeln folgende Entscheidung hinausgeht - auch wenn diese Prüfung niemals abgeschlossen sein kann.

- *Dritte Aporie: Die Dringlichkeit der (gerechten) Entscheidung.* - Auch die dritte Aporie ist eine Konsequenz aus der Idee der Gerechtigkeit, die letztlich keine Trennung zulässt zwischen der unendlichen Gerechtigkeit (also ihr selbst) und ihrer endlichen Gestalt im Recht.

Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, unmittelbar erforderlich, »right away«. Sie kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten. (Derrida, Gesetzeskraft, 54)

Die Aporie liegt jedoch nicht so sehr im Augenblick der Entscheidung, den Derrida mit Kierkegaard als Wahn beschreibt, sondern darin, dass im Augenblick selbst, angesichts der Dringlichkeit der Entscheidung und ohne die Möglichkeit, auf ein gesichertes „Wissen“ zurückgreifen zu können, eine (gerechte) Entscheidung getroffen und umgesetzt werden muss, die immer auch den Charakter einer Regel, einer Institution, einer Stiftung haben wird und in diesem Sinne auch nicht prinzipiell „gewaltlos“ vor sich gehen kann. Selbst der Weigerung zu handeln, läge in diesem Sinne eine Entscheidung zu Grunde, die einem Gewaltakt ebenfalls nicht unähnlich wäre. - Diese an sich banale Erkenntnis fordert gerade durch die Unausweichlichkeit der Aporie zugleich eine genauere Reflexion heraus. Was soll es heißen, wenn die aporetische Struktur des Verhältnisses von (unendlicher) Gerechtigkeit und (anwendbarem) Recht auf die Aussage hinausläuft: „Die jeder Berechnung, jedem Kalkül gänzlich fremde Gerechtigkeit *befiehlt* also die Berechnung und das Kalkül“ (ebd. 57)?

Der Gedankengang, den Derrida anhand der drei Aporien nachzeichnet, ist nur vermeintlich zirkulär. Da die einzelnen Schritte ja nicht einfach thesenartig „gesetzt“ wurden, sondern sich in und gegenüber *jedem* Verständnis von Gerechtigkeit, das sich seiner „Anwendbarkeit“ stellt, als unhintergehbare Aporien ausweisen lassen, stellt sich die Frage nach den Konsequenzen dieser Struktur mit unhintergehbare Schärfe. Ohne also die Frage nach der Gerechtigkeit als solcher aufzugeben oder aufgeben zu können, ist diese doch niemals einfach mit den anwendbaren Regeln des Rechts identifizierbar. Gerechtigkeit (über das Recht hinaus) bleibt ausständig, bleibt „im Kommen“ wie Derrida dies nennt, ist aber als solches als ein Mehr, ein Überschießendes *im Recht* selbst gegenwärtig - und damit auch gegen die Gewalt des Rechts einklagbar. Nur jene „Anwendung“, die auf ihren Bezug auf die (unendliche) Gerechtigkeit hinterfragbar, das heißt „dekonstruierbar“ bleibt, entgeht der Identifizierung als „Ideologie“ und damit der Widerlegung schon durch sich selbst. In diesem Sinne bildet die Gerechtigkeit (ohne als solche bestimmt werden zu können) selbst das „Kriterium“ für ihre Anwendung im Recht:

Es gibt Gerechtigkeit nur dann, wenn sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahmen usw. übersteigt. Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte. (Derrida, Gesetzeskraft, 57)

Das „andere Kap“, das die Europa-Definition prägt, die Derrida aus der Geschichte des *europäischen Geistes* abzulesen versuchte, wäre im Lichte dieser Beschreibung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Recht letztlich nochmals auf zweifache Art und Weise zu verstehen: *Zum einen* als Orientierung an dem ganz anderen der (unendlichen) Gerechtigkeit, das jede vorschnelle Identifizierung von vornherein scheitern lässt ohne deswegen deren Status als „Kriterium zur Orientierung“ aufzulösen, und *zum anderen* als die konkrete Ausrichtung auf die

dringlich anstehende Entscheidung in ihrer oft banalen Konkretheit, das heißt auf den Augenblick der Entscheidung, der im konkreten Gegenüber der begegnenden Situation die Anwendung des Rechts *im Namen der Gerechtigkeit* erwarten lässt. - Die Frage nach konkreten Beispielen für eine „Umsetzung“ dieses „Kriteriums“ greift dabei ganz offensichtlich zu kurz, wenn sie dabei die eigene Verantwortung an vorgefertigte Modelle oder Regeln abzugeben gedenkt. In der politischen Praxis jedoch, wenn es zum Beispiel darum ginge, sogenannte „souveräne“ Handlungen, wie sie das Bild der nationalen und internationalen Politik noch länger prägen werden, auf das ihnen zugrundeliegende Verständnis von Souveränität, sowie das damit stets verbundene Verhältnis zu einem universalisierbaren Gerechtigkeitsverständnis zu hinterfragen, - für diese Beispiele, für die die Umsetzung der *Idee* der Menschenrechte wiederum nur ein Anwendungsgebiet wäre (und ihre vertragliche Fixierung nur *eine* mögliche Weise der „Umsetzung“), - für diese Beispiele geben die Erörterungen Derridas ein durchaus anwendbares und vor allem nicht nochmals verzweckbares „Unterscheidungskriterium“ in die Hand. Und das ohne zuvor erst „institutionalisiert“ werden zu müssen. Die Dringlichkeit geht hier dem Recht voraus - sie schafft das Recht, das später gegolten haben wird.¹⁷

AUTOR

Dr. Peter Zeilinger ist Assistent am Institut für Fundamentaltheologie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

ANMERKUNGEN

- 1 Zu nennen wären diesbezüglich vor allem zu nennen (in chronologischer Reihenfolge): *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (1989; dt. Frankfurt/M. 1991), *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa* (1990; dt. Frankfurt/M. 1992), *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (1993, dt. Frankfurt/M. 1996), *Politik der Freundschaft* (1994; dt. Frankfurt/M. 2000), sowie dessen jüngste „Fortsetzung“ in *Voyous. Deux essais sur la raison* (Paris 2003; dt. angekündigt für Herbst 2003).
- 2 Erste institutionelle Anzeichen dieser auch öffentlichen Rezeption sind unter anderem die Verleihung des Adorno-Preises 2001 der Stadt Frankfurt, sowie die Einladung zum Festvortrag anlässlich der diesjährigen Gadamer-Gedenkfeier und der damit verbundenen Verleihung der Gadamer-Professur 2003 in Heidelberg. Die nicht immer friktionsfreie Auseinandersetzung deutschen und französischen Denkens in den letzten Jahrzehnten scheint damit zumindest auf institutioneller Ebene überwunden. Es ist daher zu erwarten, dass sich zunehmend auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen französischen Denken aus zumeist eng umgrenzten Zirkeln zu befreien vermag.
- 3 Vgl. dazu den Text von Jürgen HABERMAS in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31. Mai 2003), der von Jacques Derrida krankheitshalber nur mitunterzeichnet wurde (zugleich erschienen in *Libération*). Weitere Autoren, die am gleichen Tag mit eigenen Beiträgen diese internationale Initiative unterstützten sind Richard Rorty (Süddeutsche Zeitung), Adolf Muschg (Neue Zürcher Zeitung), Umberto Eco (La Repubblica), Gianni Vattimo (La Stampa), sowie Fernando Savater (El País)
- 4 Im Kontext der Frage um eine gemeinsame europäische Außenpolitik schreibt Habermas: „Einstweilen sind wohl nur die kerneuropäischen Mitgliedstaaten bereit, der EU gewisse staatliche Qualitäten zu verleihen. Was tun, wenn sich nur diese Länder auf eine Definition »eigener Interessen« einigen können? [...] Im Rahmen der künftigen europäischen Verfassung darf und kann es keinen Separatismus geben. Vorangehen heißt nicht ausschließen. Das avantgardistische Kerneuropa darf sich nicht zu einem Kleineuropa verfestigen; es muss - wie so oft - die Lokomotive sein.“
- 5 Vgl. dazu die Kritik in den diversen deutschsprachigen Feuilletons (taz, FAZ, FR, NZZ, SZ, Die Zeit) vom 2.-5. Juni 2003.
- 6 Francis FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* (München: Kindler, 1992). - Eine eingehende Kritik an Fukuyamas These liefert Derrida in *Marx' Gespenster* (aaO).
- 7 Siehe dazu auch die Rezension des *Voyous*-Buches in dieser Ausgabe der »Ethica«.
- 8 Vgl. in diesem Zusammenhang den von Claude Lefort und Marcel Gauchet geprägten Begriff der „leeren Stelle der Macht“, die gerade in ihrer Leere diejenige Souveränität zu repräsentieren vermag, die sich positiv nicht mehr darstellen lässt. Zur Deutung dieses Begriffs im Rückgriff auf das Werk Derridas siehe bes. Agnes HELLER, *Politik nach dem Tod Gottes*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 2 (hg.v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janssen; Münster 1997), 67-87.
- 9 Paul VALÉRY, *Die Krise des Geistes* (1919/22), in: *Werke. Frankfurter Ausgabe* 7 (Frankfurt/M.-Leipzig 1995), 26-54, hier: 54.
- 10 Vgl. dazu auch Derrida, *Das andere Kap.*, 56-58, wo in einer abschließenden Zusammenschau die Konsequenzen aus seinen Überlegungen als „Pflichten“ - in einem allerdings nur „quasi-kantischen“ Sinn - formuliert.
- 11 Wie anders als im Kern *pessimistisch* und hoffnungslos ließe sich eine Haltung beschreiben, die meint, eine demokratische Befreiung oder eine Befreiung zur Demokratie auf das Recht des Stärkeren gründen zu können oder gar zu müssen? Auch wenn deshalb die Alternative zu solchem Handeln noch nicht auf dem Tisch liegt, ist die innere Hoffnungslosigkeit und vor allem geistige Ohnmacht solcher Stärke doch offenbar. Selbstkritisch einzuwenden wäre hier allerdings, dass dieser Pessimismus erst durch seine Überwindung kritisierbar wird. Einstweilen soll er hier nur konstatiert werden.

- 12 Diese Struktur allen Handelns als nachträgliche Antwort auf einen vorgängig ergangenen „Ruf“ zieht sich durch das Gesamtwerk Jacques Derridas und kann hier nur angedeutet werden. - Vgl. zu einem ersten Überblick über Derridas Denken im Kontext eines auch theologisch relevanten Erinnerungsbegriff: Peter ZEILINGER, glauben und erinnern denken. Zur anamnetischen Relevanz des Werkes von Jacques Derrida, in: Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt 2003) 179-202 [im Druck]; sowie ausführlicher: Ders., *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida - mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von J. Derrida* (Münster 2002).
- 13 Derridas Vortrag bei dem im Oktober 1989 abgehaltenen Kolloquium zum Thema *Deconstruction and the Possibility of Justice* ist auf deutsch erschienen als *Gesetzeskraft. Zum »mystischen« Grund der Autorität* (Frankfurt/M. 1991).
- 14 „Das Recht enthält [...] den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, dass sie in einem sich einrichtet, das »enforced« werden muss.“ (Derrida, *Gesetzeskraft*, 46)
- 15 Derrida, *Gesetzeskraft*, 17. - „Ein solches dekonstruktives Fragen ist in seiner ganzen Spannweite ein Fragen, welches das Recht und die Gerechtigkeit betrifft. Es betrifft die Grundlagen des Rechts, der Moral und der Politik, ohne selber aber ein be-gründendes Verfahren zu sein oder sich gegen die Be-gründung zu richten.“ (ebd.)
- 16 Vgl. dazu u.a. die Beiträge in dem Sammelband *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida - Benjamin* (hg. v. A. Haverkamp; Suhrkamp 1994), sowie die Beiträge von Christoph Menke („Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit“) und Georg W. Bertram („Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion“) in dem Sammelband *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis* (hg.v. Andrea Kern / Christoph Menke; Frankfurt/M. 2002).
- 17 Zu einer Erörterung der rechtsetzenden Gewalt an einem historischen Beispiel vgl. Derridas Analyse des Zustandekommens der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: Jacques DERRIDA, *Unabhängigkeitserklärungen* (1976), in: Uwe WIRTH (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften* (Frankfurt/M. 2002), 121-128.

Die Kriterien der klassischen Lehre des gerechten Krieges (bellum-iustum Theorie). Eine ideengeschichtliche und notwendige kritische Betrachtung

THOMAS R. ELBNER

In den Debatten seit den terroristischen Flugzeuganschlägen in den USA ist wieder, nicht zuletzt in den USA selbst, mitunter vom gerechten Krieg (bellum iustum / just war) die Rede. Auffällig ist, daß nicht wenige ein wenig etwas anderes darunter verstehen bzw. zu verstehen vorgeben. Dies mag vielleicht auch darin liegen, daß für einige unklar ist, welche Elemente nach klassischer Lehre zu einem gerechten Krieg auf normativer Ebene gehörten und welche Intentionen damit verbunden waren. Aber nicht zuletzt auch im Vorfeld des massiven Militärschlags gegen den Irak ist von einigen, wenn auch wenigen amerikanischen Theologen wieder die bellum-iustum Theorie recht deutlich vertreten worden. Neben dem nicht ganz unumstrittenen katholischen Theologen und Sozialwissenschaftler Michael Novak, der Professor am neo-konservativen Think Tank „American Enterprise Institut“ ist¹, und dem katholischen Theologen George Weigel, der sich für eine in den neuen sicherheitspolitischen Gegebenheiten weiterentwickelnde Lehre des gerechten Krieges einsetzt², befürwortete der Präsident der Kommission für Ethik und Religionsfreiheit der Südlichen Baptisten, Richard Land, anhand der klassischen Kriterien der bellum-iustum Lehre einen entsprechenden Krieg gegen Saddam Hussein.³ Seine Ausführungen finden ihren Zielpunkt in der Äußerung „Einen gerechten Krieg zu führen ist ein Akt christlicher Nächstenliebe ... Die Politik der Bush-Regierung gegenüber Saddam Hussein paßt in das Konzept eines gerechten Krieges. Die Zeit für Gewalt ist gekommen“.⁴

Vor diesem Hintergrund sind Anmerkungen zur Lehre des gerechten Krieges aus katholischer Perspektive erforderlich, welche die Wandlungen und Veränderungen dieser Lehre einem ideengeschichtlichen Kontext reflektiert einzuordnen versuchen. Um es aber gleich vorweg zu nehmen: Es gibt keine begründeten Anhaltspunkte dafür, daß die klassische Lehre vom gerechten Krieg heute von der katholischen Kirche sozusagen mit lehramtlichen Implikationen vertreten wird. Auch ein mitunter anderslautender Hinweis mit Bezug auf den Katechismus der katholischen Kirche (KKK) von 1993 greift insofern zu kurz, als dort im erläuternden Kleingedruckten von „herkömmlichen Elementen“ in „der sogenannten Lehre vom `gerechten Krieg´“ (KKK Nr. 2309) die Rede ist, die sich im KKK aber ausdrücklich auf das Institut der erlaubten (Selbst-)Verteidigung bzw. der Notwehr beziehen. Auch läßt sich die Distanz zur klassischen bellum-iustum Lehre, welche sich sowohl im „sogenannt“ als auch in den Führungszeichen artikuliert, nicht überlesen. Unter der Zwischenüberschrift „Vermeidung des Krieges“ heißt es im KKK: „Jeder Bürger und jeder Regierende ist verpflichtet, sich für die Vermeidung von Kriegen tätig einzusetzen“ (Nr. 2308). Damit wird keineswegs geleugnet, daß Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg in bezug auf die Frage, unter welchen Bedingungen „einem Volk gestattet ist, *sich in Notwehr militärisch zu verteidigen*“ (Hervorhebung im Katechismus) nach wie vor für eine Entscheidungsfindung hilfreich sind. Aber, und dies ist sofort hinzuzufügen, diese Kriterien allein sind im Vorfeld einer Entscheidung für eine militärische Intervention, welche der UN-Sicherheitsrat zu beschließen hat, nicht ausreichend oder gar hinreichend genug. Andere Kriterien wie die einer gerechten Friedensordnung insgesamt müssen

hinzukommen, was letztlich der *cantus firmus* des Hirtenwortes Gerechter Friede (GF) der katholischen Bischöfe Deutschlands vom September 2000 ist. Dies spiegelt politischerseits auch die Rede vom erweiterten Sicherheitsbegriff, welcher Leitbegriff beispielsweise der Bundesakademie für Sicherheitspolitik in Bonn / Berlin ist.

Was sind nun die klassischen Kriterien der *bellum-iustum* Theorie, auf welche man sich immer wieder beruft? Vorab sei gleich notiert, daß sich auch diese Theorie einem längeren Entwicklungsprozeß verdankt und von den Theologen in den jeweiligen historischen Kontexten nicht statisch verstanden worden ist. Das bedeutet, daß der jeweilige ideengeschichtliche Hintergrund nicht ausgeblendet werden darf, der zur Aufstellung der betreffenden Kriterien führte. Dies beinhaltet zudem, daß sie auch nicht distanzlos auf eine Situation in der Gegenwart appliziert werden können, wie dies offenbar mühelos Richard Land unternimmt. Kurzum, die Lehre vom gerechten Krieg ist durch Augustinus (354-430) von Cicero (106-43 v. Chr.)⁵ in nuce übernommen und in seinen Werken an unterschiedlichen Stellen entfaltet worden⁶. Thomas von Aquin (1224-1274) hat jene Lehre dann in seinem Hauptwerk (*summa theologiae*) systematisiert⁷. Die spanischen Spätscholastiker, allen voran Francisco de Vitoria (1483-1546) und Francisco Suárez (1548-1617), haben sie vor dem Hintergrund eines veränderten religiösen und politischen Ordnungsrahmens (Zerbrechen der mittel- und westeuropäischen Einheit der Christenheit, Entstehen von Nationalstaaten) weiterzuentwickeln versucht. Dies geschah nicht zuletzt auch angesichts fortentwickelter Waffentechnik. Hinzu kam in dieser Zeit das sogenannte freie Kriegsführungsrecht, welches regierende Fürsten für sich in Anspruch nahmen. So entstand die paradoxe Situation eines *bellum iustum ex utraque parte*⁸, d.h. beide Kriegsparteien nahmen für sich ganz selbstverständlich in Anspruch, jeweils einen gerechten Krieg gegen den anderen zu führen. Dies wurde freilich von jenen Theologen als ein nicht hinnehmbarer Widerspruch in sich selbst verstanden. Die Wirren der europäischen Religionskriege können als ein entsprechendes Resultat gewertet werden.

Grundsätzlich wird in der *bellum-iustum* Lehre selbst zwischen dem Recht zum Krieg (*ius ad bellum*) und dem Recht im Krieg / Kriegsvölkerrecht (*ius in bello*) unterschieden. Zum *ius ad bellum* gehören nach Thomas von Aquin folgende drei Elemente: a) Nur der Vollmacht des Fürsten (*auctoritas principis*) ist es vorbehalten, über das Führen eines gerechten Krieges zu entscheiden. Ihm allein kommt, wie man später allgemeiner formulierte, die legitime Autorität (*auctoritas legitima*) hierfür zu. b) Es muß ein gerechter Grund vorliegen (*causa iusta*). Ein solcher Grund liegt dann vor, wenn ein begangenes Unrecht zu ahnden und / oder wenn etwas ungerechterweise geraubt worden ist. c) Auf seiten derer, die einen gerechten Krieg zu führen haben, muß die rechte Absicht vorhanden sein (*intentio recta*). Unter Berufung auf Augustinus führt Thomas aus: „Die Sucht zu Schaden, die Grausamkeit des Rachedurstes, ein unversöhnter und unversöhnlicher Geist, die Wildheit des Gegenschlags, die Gier nach Macht (*libido dominandi*) und was es sonst dergleichen geben mag, das alles wird in der Kriegführung mit Recht als Schuld erklärt“.⁹ An diesem Punkt verdeutlicht Thomas zudem, daß alle drei genannten Kriterien zugleich aus der Perspektive der rechten Absicht (*intentio recta*) erfüllt sein müssen, um von einem gerechten Krieg überhaupt sprechen zu können. „Es kann aber vorkommen, daß der Krieg wegen einer verkehrten Absicht unerlaubt wird, obwohl die Vollmacht dessen, der ihn erklärt, rechtmäßig ist und ein gerechter Grund vorliegt“.¹⁰ Auch wenn sich freilich die rechte Absicht des Fürsten kaum nachprüfen läßt, was sicherlich der problematischste Punkt ist, so kann jedoch die Art und Weise der Kriegsführung entsprechende Auskunft darüber geben, und diese ist einer sittlichen Beurteilung zugänglich.¹¹

Eine Scharnierfunktion zwischen *ius ad bellum* und *ius in bello* bilden die nächsten zwei Elemente, und zwar das *ultima ratio* Prinzip und das Prinzip der begründeten Aussicht auf Erfolg. Gewaltanwendung als *ultima ratio*¹² komme aber nur dann in Betracht, wenn tatsächlich alle anderen Mittel ausgeschöpft sind und nur so, aber wirklich nur so schwerwiegendem und andauerndem Unrecht entgegengewirkt werden kann. Die Ernsthaftigkeit dieses Kriteriums macht sich beispielsweise für Francisco Suárez daran fest, daß ein bereits begonnener Krieg

dann nicht fortzusetzen sei, wenn der Gegner nun doch ernsthaft bereit ist, von ihm verursachtes Unrecht wiedergutzumachen.¹³

Auf der Ebene des *ius in bello* [Kriegs(völker)recht] haben wir es kurz gesagt mit den Kriterien des Diskriminationsprinzips (Unterscheidung zwischen Kombattanten und unbeteiligter Zivilbevölkerung) und des Proportionalitätsprinzips (Verhältnismäßigkeit der Mittel) zu tun. Daß die Unterscheidung zwischen regulären Kombattanten, die der Uniformpflicht unterliegen, und Teilen der Zivilbevölkerung heute immer schwieriger wird, veranschaulichen nicht zuletzt in Zivil operierende Verbände, aber auch die sogenannten Selbstmordattentäter. Diese beiden Prinzipien, aber nicht nur sie, sind dem *minus-malum* Prinzip verpflichtet, welches stets die Schadensbegrenzung im vorgegebenen Rahmen, eben das geringere Übel, einfordert.

Nachdem wir nun die Kriterien der tradierten Lehre des gerechten Krieges aufgelistet haben, ist es unerlässlich, noch einmal auf Richard Land zurückzukommen, der dies ebenfalls im Unterschied zu anderen unter formalen Aspekt geradezu vorbildlich getan hat. Jedoch seine inhaltlichen Ausführungen sind, vorsichtig formuliert, höchst problematisch. Dies sei anhand des ersten Kriteriums, der legitimen Autorität, näher erläutert. Mit ausdrücklichem Bezug auf das Kriterium der legitimen Autorität führt er aus: „Als amerikanische Bürger glauben wir, dass die Regierung der USA eine legitime Autorität darstellt, die über den Einsatz Amerikanischer Streitkräfte zu befinden hat. Eine Abstimmung im Weltsicherheitsrat mag hilfreich sein“.¹⁴ Niemand bestreitet, daß die Regierung der USA **eine** legitime Autorität darstellt und daß sie für die eigenen Streitkräfte verantwortlich ist. Die Frage ist aber vielmehr die, ob sie völkerrechtlich insgesamt und im konkreten Fall der Irak-Krise **die** legitime Autorität war, die über militärische Auslandseinsätze ohne oder ohne hinreichendes UN-Mandat entscheidet. Vorausgesetzt ist an dieser Stelle völkerrechtlich, daß der UN-Sicherheitsrat die Hauptverantwortung für die Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit trägt (UN-Charta Art. 24). Zudem steht in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen, daß „Waffengewalt nur noch im gemeinsamen Interesse angewendet wird“. Näherhin heißt es im Kapitel VII Art. 51, daß „im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung“ beeinträchtigt sei, „bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat“. Zweierlei ist evident. Auf normativer Ebene besitzt allein der Weltsicherheitsrat bei internationalen Krisen die legitime Autorität, um über einen Militärschlag bzw. über eine militärische Intervention zu entscheiden, wenn nicht unmittelbar zuvor ein bewaffneter Angriff gegen einen Staat erfolgt bzw. noch im Gange ist. Auf faktischer Ebene gab es keinen Angriff seitens des irakischen Staates gegen die Vereinigten Staaten oder Großbritannien oder einen der gegenwärtig andauert. Auch in Art. 53 ist zu lesen: „Ohne Ermächtigung des Sicherheitsrates dürfen Zwangsmaßnahmen aufgrund regionaler Abmachungen oder seitens regionaler Einrichtungen nicht ergriffen werden“. Klar geht hieraus hervor, daß die legitime Autorität allein beim UN-Sicherheitsrat liegt; unabhängig von der Frage, ob die Resolution 1441 unter „ernsthaften Konsequenzen“ (*serious consequences*) nun auch einen Militärschlag impliziert wissen wollte oder nicht (Stichwort: möglicher Schleusungsbegriff). Von daher ist eine Abstimmung im Weltsicherheitsrat nicht nur hilfreich, – worauf man nach Richard Lands Lesart „mag hilfreich sein“ unter Umständen auch verzichten könne –, sondern sie ist eine notwendige, wenngleich noch nicht hinreichende Voraussetzung für eine militärische Zwangsmaßnahme. Militärische Einsätze aber ohne hinreichendes UN-Mandat „tragen die Gefahr in sich, dass das in der Charta der Vereinten Nationen verankerte Gewaltverbot ausgehöhlt wird“ (GF 154). Richard Land übersieht zudem, daß theoretisch auch ein Saddam Hussein mit den Kriterien des gerechten Krieges hätte operieren können, wenn denn das *ius ad bellum* wieder in die Entscheidungsgewalt einzelner Nationalstaaten zurückfällt. Die legitime Autorität hätte dann bei der Regierung Saddam Husseins gelegen; die *causa iusta* bildete aus staatsirakischer Sicht die Abwehr des Feindes, der sich bereits auf irakischem Staatsterritorium befand (legitime Selbstverteidigung); und die *intentio recta* wäre

dann die Wiederherstellung eines Zustandes zumindest ohne Krieg gewesen, zumal der Militärschlag gegen den Irak trotz hochmoderner Präzisionswaffen nicht wenige Tote auch unter der Zivilbevölkerung gefordert hat. In einem solchen Zusammenhang äußerte sich bereits äußerst kritisch Francisco Suárez dahingehend: Dem Gegner im Krieg Schaden zuzufügen, sei nur dann erlaubt, „wenn damit nur kein Unrecht gegen Schuldlose verbunden ist; denn ein solches ist in sich sittlich verwerflich“¹⁵. Kurzum, unter formalem Aspekt, folgte man der Überlegung Richard Lands, befänden wir uns letztlich kurzerhand der Sache nach wieder in der Situation eines *bellum iustum ex utraque parte*: Jeder nimmt den gerechten Krieg für sich in Anspruch, und an dieser Stelle schließt sich ein (Teufels)Kreis. Ein solches Denken und Agieren galt es ja einmal zu überwinden, weil es in eine Sackgasse führte. Nicht zuletzt deshalb, aber auch aufgrund eigener bitterer Erfahrungen hat die katholische Kirche einen Perspektivenwechsel auf einen gerechten Frieden hin vollzogen: „Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende. Daher muß schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden“ (GF 1).

Auch unter völkerrechtlichem Aspekt war und ist es ein Rechtsfortschritt, bei aller berechtigter Kritik an der UNO und am *Procedere* des UN-Sicherheitsrat en detail, daß letztlich die Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit beim UN-Sicherheitsrat verankert worden ist. Diesen erreichten, wenngleich mitunter fragilen Stand gilt es zu stärken und auszubauen.

Abschließend sei noch erwähnt, daß es beachtenswerterweise für Augustinus längst keine ausgemachte Sache war, daß der, der einen gerechten Krieg führt, schon deshalb den Sieg erringe: Denn „jeder Sieg, auch wenn er den Bösen zufällt, demütigt durch göttlichen Urteilspruch die Besiegten, indem er von Sünden bessert oder (Sünden) bestraft“.¹⁶ Für Augustinus steht jedenfalls zweifelsfrei fest, daß auch „die guten Menschen“ (*boni homines*), wie er sagt, nicht ohne Sünden sind und stets der Besserung bedürfen. Auch wenn uns vielleicht heute diese Diktion zu moralingesättigt anmuten mag, verdeutlicht das doch zumindest, daß sich die „Klassiker“ der *bellum-iustum* Theorie diesem Gegenstand nicht unterkomplex genähert haben.

AUTOR

Dr. theol. Thomas R. Elßner ist Wissenschaftlicher Referent am Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel bei Hamburg.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 23. März 2003, 7.
- 2 Vgl. George Weigel, *Moral Clarity in a Time of War*, in: *First Things* 128 (December 2002); <http://www.first-things.com/ftissues/ftissues/ft0301/articeles/weigel.html>.
- 3 Vgl. Richard Land in der Wochenzeitschrift „Rheinischer Merkur“ vom 13.02. 2003, 28.
- 4 Ders. a.a.O. 28.
- 5 Vgl. M.T. Cicero, *De officiis* I, 11,34; I 13,40.
- 6 Vgl. vor allem das Buch XIX von *De civitate Dei*.
- 7 Diese *Quaestio* ist eingebettet in den Traktat *De charitate* in *STh II-II q. 40*.
- 8 Vgl. Thomas Hoppe, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze* (Theologie und Frieden 1), Köln 1986, 60. Zum Begriff selbst vgl. Francisco de Vitoria, *De iure belli* III, 2, in: Ulrich Horst u.a. (Hrsg.) *Francisco de Vitoria. Vorlesungen II – Völkerrecht, Politik, Kirche*, Stuttgart 1997, 556
- 9 Thomas vom Aquin *STh II-II q. 40*.
- 10 Ders. a.a.O.
- 11 Vgl. Thomas Hoppe a.a.O. 23.
- 12 An dieser Stelle sei kurz auf einen anderen Aspekt der Wirkungsgeschichte der Rede von der *ultima ratio* hingewiesen, und zwar in der Formulierung „*ultima ratio regis / regum*“. Kardinal Richelieu ließ die Kanonenrohre, die während seiner Amtszeit gegossen wurden, mit der Inschrift „*Ultima ratio regum*“ (das letzte Mittel der Könige) versehen. Dieses „Kanonenwort“ hatte Richelieu (1585-1642) beim spanischen Dichter Pedro Calderon de la Barca (1600-1681) gefunden, und zwar in dessen Schauspiel „*In diesem Leben ist alles Wahrheit und alles Lüge*“ (*En esta vida todo es verdad y todo mentira*) im 2. Akt: „*Ultima razon de reyes son la polvora y las balas / die letzte Äußerung der Könige sind Schießpulver und Kugeln*“. Dem Beispiel Frankreichs folgten auch die Preußenkönige. Alle Kanonenrohre Friedrich II., genannt der Große, trugen seit 1742 die Aufschrift: *Ulima ratio regis* – das letzte Mittel / das letzte Wort des Königs.

- 13 Vgl. Francisco Suárez, *De bello* VII 3, in: Josef de Vries (Hrsg.), *Francisco Suárez, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht (Klassiker des Völkerrechts IV)*, Tübingen 1965.
- 14 Richard Land a.a.O. 28.
- 15 Francisco Suárez, a.a.O. VII 6.
- 16 „et omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino iudicio victos humiliat vel emendans peccata vel puniens“, *De civitate Dei* XIX 15.

Thema – Recht und Ethik

B – CHRISTLICHER ENTWURF UND MILITÄR

Recht und Ethik. Konzepte der „Inneren Führung“

LOTHAR BENDEL

1. FRAGESTELLUNG

Traditionell sind militärisches Handeln und der Beruf des Soldaten in dreifacher Hinsicht Gegenstand ethischer Reflexion und Analyse: Das ethische Interesse gilt (1) der Legitimität des militärischen Auftrags und hier im besonderen einer Kriegerethik zur Beurteilung von Situationen, in denen die Anwendung militärisch organisierter Gewalt gerechtfertigt werden kann, (2) den limitierenden Normen, denen militärisches Handeln und speziell die Anwendung militärischer Gewalt unterliegen und (3) der Festlegung der für effizientes und normgerechtes Handeln notwendigen und wünschenswerten personalen Dispositionen und Charaktereigenschaften der Soldaten.

Die ethische Diskussion dieser Fragen trägt in ihren vielfältigen Facetten und Pluralität dem historischen Wandel, der sich ändernden Rolle der Streitkräfte im Kontext der Entstehung moderner demokratischer Verfassungsstaaten und einer wachsenden Verrechtlichung der internationalen Beziehungen der Staaten Rechnung.¹

Die moderne Idee eines demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates ist selbst ein normativ gehaltvoller Begriff, dessen Grundprinzipien lauten:

- Positivierung und Garantie der (praepositiven) Menschenrechte als Grund- und Bürgerrechte,
- Bindung der öffentlichen Gewalt und politischen Macht an die nationale und internationale Rechtsordnung,
- Etablierung eines Systems der wechselseitigen Kontrolle der Macht (Gewaltenteilung),
- durch Verfahren geregelte demokratische Entscheidungsprozesse,
- Gewährleistung persönlicher Verantwortung öffentlicher Entscheidungsträger.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem normativen Begriff eines demokratischen Verfassungsstaates für die Fragen nach legitimen Zwecken und Zielen von Streitkräften, nach restriktiven Normen militärischen Handelns und für die innere Ordnung der Streitkräfte sowie nach den Eigenschaften und Fähigkeiten eines „guten Soldaten“? Wie können Streitkräfte demokratiekonform organisiert werden?

Gefragt ist hier nach normativen Prinzipien, die die Demokratieadäquanz der Streitkräfte hinsichtlich ihrer Organisation und inneren Ordnung, der Rechte und Pflichten der Soldaten sowie des soldatischen Selbstverständnisses gewährleisten:²

2. GRUNDSÄTZE

- Streitkräfte müssen in das System der Gewaltenteilung so eingegliedert sein, dass der **Primat der demokratisch legitimierten Politik** sichergestellt und die Verselbstständigung der Streitkräfte, insbesondere innenpolitische Interventionen (Praetorianismus), verhindert werden.
- **Militärisches Handeln ist durch die nationale und internationale Rechtsordnung begrenzt**, die der Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht, die selbst Rechtspflicht ist und nicht auf

personalen Loyalitäten beruht, Grenzen setzt. Die Gehorsamspflicht endet dort, wo rechtswidrige Handlungen befohlen werden. Hier darf der Soldat nicht gehorchen. Im Falle von Straftaten hat der sogenannte Befehlsnotstand allenfalls strafmindernde, keine strafbefreiende Wirkung.

- Die **Rechtsstellung der Soldaten** muss deren fundamentale Rechte (Menschenrechte/ Grundrechte) schützen. Militärisch nach Maßgabe des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit notwendige Einschränkungen dieser Rechte werden durch Gesetz geregelt. Es liegt nicht in der Kompetenz der Vorgesetzten, über die Gewährung oder Einschränkung von Grundrechten zu entscheiden.

In ethischer Perspektive ist es hier wichtig zu verdeutlichen, dass das Grundrecht auf Gewissensfreiheit auch in den Streitkräften uneingeschränkte Geltung beansprucht. Das Grundrecht regelt den Konfliktfall zwischen individuellem moralischem Urteil und allgemeiner Rechtspflicht (wie etwa der militärischen Gehorsamspflicht) zugunsten des Respektes vor dem Gewissen. Dieser Respekt gilt mithin nicht dem materiellen Gehalt des individuellen moralischen Urteils, sondern dem Menschen als moralischer Person, der unter dem Anspruch handelt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Im Urteil des Gewissens sorgt sich die Person um ihre moralische Identität, deren Schutz es ausnahmslos verbietet, jemanden zu zwingen, gegen sein Gewissensurteil zu handeln.³

MacIntyre's⁴ gegenteilige Sicht, dass von den Mitgliedern der Streitkräfte erwartet werden muss, ihre individuellen moralischen Urteile der Gehorsamspflicht unterzuordnen, mag Effizienzüberlegungen geschuldet sein, reduziert aber die Angehörigen von Streitkräften zu bloßen Instrumenten der politischen und militärischen Autoritäten.

Die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, die technisch erweiterungsfähige Vielfalt seiner Handlungsmöglichkeiten unter der Rücksicht zu betrachten: „Soll ich/Darf ich so handeln?“ konstituiert seine Würde, nämlich mögliches Subjekt moralischen und damit verantwortlichen Handelns zu sein. Diese Würde des Menschen verbietet es, ihn als bloßes Mittel für funktionale oder strategische Zwecke zu gebrauchen. Die positiv-rechtliche Garantie der Gewissensfreiheit auch der Soldaten ist deshalb ein wesentlicher Indikator für den Stand der Verwirklichung der Menschenrechte in einer Rechts- und Staatsordnung. Moralisch verantwortliches Entscheidungsverhalten der Soldaten ist ein durch die Rechtsordnung zu schützendes Gut.

- Streitkräfte eines demokratischen Staates verpflichten ihre Mitglieder auf ein **demokratisches Ethos** des Respektes vor den Menschenrechten, der Fairness, Toleranz und Loyalität gegenüber demokratischen Entscheidungen und des verantwortlichen Handelns. Dieses demokratiekonforme berufsethische Leitbild und ein ethisch reflektiertes soldatisches Selbstverständnis können nicht durch Befehl oder Sanktionsdrohungen sichergestellt werden. Die ungezwungene Anerkennung, die moralische Loyalität zu den Werten und Normen der demokratischen Ordnung ist das Ziel von Bildungsprozessen in den Streitkräften. Moralische Loyalität und moralische Urteils- und Handlungskompetenz der Soldaten kann nicht dekretiert werden, sondern ist das Resultat ethischer Bildung und Reflexion.

Ein Rechtsunterricht, in dem die Rechtsstellung des Soldaten, die durch die Rechtsordnung gezogenen Grenzen der Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht und die wichtigsten Rechtsgrundlagen des humanitären Völkerrechts vermittelt werden, ist ein wichtiger Baustein ethischer Bildung, allerdings nur, wenn die Darstellung des positiven Rechts transparent auf die zugrundeliegenden Werte ist, deren Schutz die Rechtsordnung dient. Eine Belehrung und Instruierung über die Normen der Rechtsordnung muss deren menschenrechtliches Begründungsfundament deutlich machen. Nur so besteht eine realistische Erwartung auf eine freie und ungezwungene Anerkennung dieser Normen. In ethischer Perspektive kommen die Sanktions- und Zwangsmittel der Rechtsordnung dann zur Anwendung, wenn die moralischen Akteure versagen. Rechtliche Sanktionsmöglichkeiten sind notwendig angesichts von Rechtsverletzungen, können aber den Erhalt der Rechtsordnung nicht

wirksam garantieren. Die Rechtsordnung ist angewiesen auf ein Ethos der Individuen, das die moralischen Grundlagen dieser Ordnung anerkennt. Das neuzeitliche Menschenrechtsethos formuliert deshalb nicht nur Gewährleistungserwartungen an Staaten, sondern ist immer auch ein Appell an die individuelle Moralität. Nur Soldaten (wie Bürger überhaupt), denen dieser moralische Gehalt einsichtig ist, werden in der Lage sein, in kritischen Extrem- oder Gefährdungssituationen rechtskonform zu handeln.

Ethische Bildung zielt auf ein Können, auf Fähigkeiten, Haltungen und charakterliche Eigenschaften. Ein berufsethisches Leitbild kann deshalb auf Tugenden⁵ zur Beschreibung eines „guten Soldaten“ nicht verzichten. Tugenden sind notwendige Haltungen und Handlungsdispositionen, die richtiges und gebotenes Handeln in Situationen sicherstellen, in denen affektive und emotionale Hindernisse bestehen. Zwischen der Einsicht in das moralische Gebotene und dem Handeln stehen unsere Neigungen, Ängste und Begierden. Tugenden sind deshalb notwendige Korrektive der menschlichen Natur, die sich auf Motivationsmängel und Handlungshindernisse beziehen.

Eine Verständigung über notwendige Tugenden und Haltungen darf ihren Ausgangspunkt aber nicht in einem ahistorischen Verständnis soldatischer Tüchtigkeit⁶ haben, sondern muss die Erfordernisse der Integration in die demokratische Gesellschaft berücksichtigen. Auch wenn Tugenden wie Tapferkeit und Disziplin im Kontext militärischen Handelns unverzichtbar sind, kann die Beschreibung eines „guten Soldaten“ auf Tugenden wie z.B. Gerechtigkeit, Toleranz, Treue und Solidarität nicht verzichten. Nicht ein Kanon spezifischer soldatischer Tugenden ist hier also gefragt, sondern „Menschentugenden“, die jeder für eine verantwortliche Lebensführung benötigt. Deshalb greift der Einwand, in einer pluralistischen Gesellschaft sei jeder Entwurf eines soldatischen Leitbildes traditionalistisch, da er die Vielfalt selbstbestimmter Lebensstile außer Acht lasse, zu kurz. Auch in einer pluralistischen Gesellschaft sind Lebensstile und Lebensprojekte, die sich der Anerkennung normativer Erwartungen (Menschenrechtsethos, Gerechtigkeitsprinzipien, Solidaritätsforderungen u.a.) verweigern, mit Gründen moralisch kritisierbar. Deshalb ist auch in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft das Bild eines „guten Soldaten“ nicht konturlos.

Tugenden sind unverzichtbare Voraussetzungen richtigen Handelns, aber sie informieren oft nicht darüber, was in einer konkreten Situation das moralische Gebotene ist. Die Befähigung zu moralischer Urteilskraft, dem Vermögen in konkreten Entscheidungssituationen generelle Normen sachgemäß und situationsgerecht zur Geltung zu bringen und inhaltlich das moralisch richtige Handeln zu bestimmen, ist ein zweites notwendiges Ziel ethischer Bildung. Tugendethische Bildung und die Befähigung zur moralischen Urteilskraft sind komplementär.⁷

3. ABSCHLIEBENDE BEMERKUNGEN

Diese Skizze eines normativen Modells demokratiekonformer Streitkräfte kritisiert die sozialwissenschaftliche Reduktion der Diskussion der zivil-militärischen Beziehungen auf Fragen der politischen Kontrolle der Streitkräfte durch die demokratisch gewählten Organe des Staates.⁸ Ein derartiges reduziertes Verständnis des Verhältnisses von Streitkräften und demokratischem Staat lässt Platz für eine militärische Sonderkultur und ein Sonderethos in deutlicher Distanz zu den Werten der zivilen demokratischen Gesellschaft. Ein militärisches Selbstverständnis dagegen, das sich am Ethos der Menschenwürde und Menschenrechte orientiert und ein entsprechendes Verständnis von militärischem Gehorsam, Führung und verantwortlichem Handeln konzipiert, verweigert sich einer Sonderkultur und weiß, dass militärische Professionalität militärhandwerkliche Kompetenzen und ein ethisch reflektiertes Selbstverständnis umfasst.

Sein Begründungsfundament hat dieses Modell demokratiekonformer Streitkräfte in einer politischen Ethik, die sich an den normativen Prinzipien demokratischer Verfassungsstaaten

orientiert. Insofern - weil ethisch begründet - präsentiert sich dieses Modell mit dem Anspruch universaler Geltung: Demokratische Staaten müssen im Blick auf die Kontrolle der Streitkräfte, Rechtsstellung der Soldaten und normative Erwartungen an das soldatische Selbstverständnis und Ethos diesen Prinzipien Geltung verschaffen.

Freilich gilt, dass ein allgemeines zustimmungsfähiges Modell demokratiekonformer Streitkräfte nur in partikularer Gestalt wirklich ist, d.h. die Umsetzung dieser Prinzipien für die jeweiligen nationalen Streitkräfte geschieht immer im Horizont gewachsener Rechtssysteme und militärischer Traditionen.⁹

Deutschland beispielsweise hat mit der Konzeption der „Inneren Führung“ ein anspruchsvolles Konzept demokratieadäquater Streitkräfte formuliert, das durch die Wehrverfassung und das Soldatengesetz die Bindung militärischen Handelns an die Rechtsordnung sicherstellt und die Grundrechte der Soldaten schützt sowie das berufsethische Leitbild des „Staatsbürgers in Uniform“ formuliert, einer verantwortlich handelnden freien Person, die militärisches Handeln moralisch kompetent beurteilen kann und für die die Werte des deutschen Grundgesetzes integraler Bestandteil ihres Berufsethos sind.

„Innere Führung“ ist ein nationales Konzept, deren Entstehung auf die Erfahrungen der Auswüchse des preußischen und reichsdeutschen Militarismus und dem Versagen der scheinbar unpolitischen (aber doch demokratieskeptischen) Armee gegenüber dem nationalsozialistischen Totalitarismus zurückverweist und deren Formulierung sich an den Normen des Grundgesetzes orientiert. Sie ist jedoch kein deutscher „Sonderweg“, insofern die Konzeption transparent ist auf generelle normative Prinzipien der Integration von Streitkräften in die Demokratie.

Gerade im Blick auf die aktuellen Erfordernisse multinationaler militärischer Zusammenarbeit im Rahmen von Friedens- und Deeskalationsmissionen oder einer europäischen Sicherheits- und Verteidigungsgemeinschaft ist es notwendig, sich - angesichts unterschiedlicher Wehrrechtsordnungen und Führungskulturen - der orientierenden Funktion dieser normativen Prinzipien zu vergewissern. Eine militärische Kooperation kann nur dann gelingen, wenn alle das Gemeinsame betonen und das Trennende hintanstellen. In diesem Zusammenhang kommt dem im Dezember 1994 von der „Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ gebilligten „Verhaltenskodex zu politisch militärischen Aspekten der Sicherheit“ eine herausragende Bedeutung zu, die sich in der politisch und militäretischen Diskussion leider nicht widerspiegelt. Der Kodex verpflichtet die Teilnehmerstaaten auf Minimalstandards zur Integration der Streitkräfte in den demokratischen Staat, zur Streitkräftekontrolle und zur Gewährleistung einer die Grundrechte schützenden Rechtsstellung der Soldaten und der Sicherstellung der persönlichen Verantwortung aller Angehörigen der Streitkräfte für ihre Handlungen. Hier werden von den Teilnehmerstaaten verbindliche politische Normen für demokratieadäquate Streitkräfte - der einzige anerkannte gesamteuropäische Normensatz auf diesem Gebiet¹⁰ - formuliert, die ethisch gerechtfertigte normative Grundüberzeugungen demokratischer Staaten und Gesellschaften darstellen.

Aufgabe der Ethik ist eine vertiefte Begründung dieser Prinzipien und Entfaltung ihrer Implikationen für die Gestaltung der Inneren Ordnung der Streitkräfte und für die Formulierung normativer Erwartungen hinsichtlich Werthaltungen, Tugenden und moralischer Kompetenz der Soldaten.

Aufgabe der Politik ist die Entwicklung und Konkretisierung gemeinsamer europäischer Wehrrechtsgrundsätze.¹¹

AUTOR

Lothar Bendel ist Dozent für Katholische Theologie, Wiss. Oberrat i. K. im Zentrum Innere Führung in Koblenz.

ANMERKUNGEN

- 1 Die jeweiligen Kriegs- und Konfliktszenarien sind weitere Determinanten des ethischen Diskurses. Die veränderte sicherheitspolitische Lage nach dem Wegfall der Ost-West Konfrontation, das erweiterte Aufgabenspektrum der Streitkräfte, das einen breiten Bereich von humanitärer Hilfe bis zu friedensschaffenden Operationen und Einsätzen zur Konfliktverhütung und Krisenbewältigung umfasst, hat die ethische Diskussion erkennbar neu akzentuiert. Die beinahe vergessene Frage des *ius ad bellum* hat so wieder an Aktualität gewonnen.
- 2 Eine ausführlichere Darstellung dieser Fragen findet man in Lothar Bendel: Die Legitimität von Streitkräften im demokratischen Rechtsstaat. Thesen zur Konzeption „Innere Führung“, in: Ludwig Jacob/Heinz-Gerhard Justenhoven (Hrsg.): Wehrstruktur auf dem Prüfstand. Beiträge zur Friedensethik Bd. 31, Stuttgart 1998, 73-83.
- 3 In der moraltheologischen Tradition wird unterschieden zwischen „jemanden zwingen, gegen sein Gewissen handeln“, was immer moralisch verboten ist und „jemanden daran hindern, nach seinem Gewissen zu handeln“ was unter Umständen moralisch gerechtfertigt werden kann. Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit erweitert nämlich die selbstbestimmte Handlungskompetenz des Einzelnen nur in einem durch rechtliche und moralische Verbotsnormen begrenzten Rahmen. Vgl. zu dieser Thematik die kluge Studie von Dieter Witschen: Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht, in: ders.: Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster 2002, 281 - 306.
- 4 Alisdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend? in: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt 1993, 84 - 102, 100; auch Grady Scot Davies: Warcraft and the Fragility of Virtue. An Essay in Aristotelian Ethics, University of Idaho Press 1992 argumentiert in diese Richtung. „So the uncertain conscience of the individual soldier must be subordinated to the coherent action of the military if we are to defend the common good...justice would seem to require that the conscience of the soldier be in certain ways constrained by the demands of military discipline. He (der Soldat) gives up the independent exercise of conscience because of the necessary of the pursuit of justice...Thus, soldiers are dependent upon the consciences of their superiors, both military and political..“ (57). Davies ist natürlich zuzustimmen, dass der Gehorsam für die Soldaten eine moralische Pflicht ist, weil und insofern die Anordnungen der militärischen und politischen Autoritäten moralisch gerechtfertigt und militärisch notwendig sind. Militärischer Gehorsam basiert auf Vertrauen in die moralische Qualität der politischen und militärischen Führer. Eine moralische Pflicht den unabhängigen Gebrauch der eigenen moralischen Urteilsfähigkeit gerade in Zweifelsfällen zugunsten des Gewissen der Vorgesetzten aufzugeben, folgt für die Soldaten daraus aber nicht.
- 5 Die Renaissance tugendethischer Fragestellungen in der gegenwärtigen ethischen Diskussion ist deshalb begrüßenswert. Vgl. Dagmar Borchers: Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn? Paderborn 2001.
- 6 Da in vielen Streitkräften die Betonung militärische Traditionen der Charakterbildung und der Integration der Soldaten in die militärische Gemeinschaft dient, ist historische Bildung ein unverzichtbarer Bestandteil von Bildungsprozessen, die sich kritisch auf ein zeitloses Bild soldatischer Tüchtigkeit beziehen. Historische Bildung zielt auf eine wertorientierte Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung von Streitkräften. Nur auf der Basis der Kongruenz mit den Werten, die der rechtlichen und staatlichen Ordnung zugrunde liegen, können Ereignisse der Militärgeschichte Tradition und Vorbild für heutige Streitkräfte sein. Tradition ist ein normatives Konstrukt, Ergebnis einer moralisch und politisch begründeten Auswahl und Interpretation der Vergangenheit. Die Frage, was für die Streitkräfte und die Soldaten verbindliche Tradition ist, ist deshalb in erster Linie eine Diskussion über das politische und ethische Selbstverständnis der Soldaten.
- 7 Eine gute Begründung dieses Zusammenhangs und der Notwendigkeit berufsethischer Bildung sowohl im Blick auf die neuen Kriegs- und Konfliktszenarien also auch die Erfordernisse eines demokratiekonformen soldatischen Leitbildes findet man bei Matthias Gillner: Praktische Vernunft und militärische Professionalität. WIFIS-AKTUELL 23, Bremen 2002.
- 8 Samuel P. Huntington: The Soldier And The State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations, Cambridge 1957 ist ein klassischer Text, der die Autonomie einer militärischen Binnenkultur verteidigt, sofern die politische Kontrolle der Streitkräfte sichergestellt ist.
- 9 Instruktive Beispiele findet man in der zwar schon älteren, aber immer noch informativen komparativen Studie von Nico Keijser: Military Obedience, Alphen aan den Rijn 1978, die die rechtlichen Regelungen der Grenzen der Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht verschiedener europäischer Staaten sowie der USA und Israels darstellt. Nur als Entwurf liegt die umfangreiche Studie von Georg Nolte/Heike Krieger: Vergleich europäischer Wehrrechtssysteme Teil 2, Rechtsvergleichende Darstellung, Institut für Völkerrecht der Universität Göttingen 2001 vor.
- 10 Die Implementierung dieses Verhaltenskodex wird von der OSZE jährlich überprüft. Siehe hierzu ausführlich Andrew Cottey: Demokratische Kontrolle von Streitkräften im OSZE - Gebiet: Probleme und Herausforderungen, in: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg/IFSH (Hrsg.): OSZE - Jahrbuch 2001 Baden - Baden 2001, 307 -319.
- 11 S. hierzu die Überlegungen bei Hans-G. Fröhling: Europäische Streitkräfte und Innere Führung - Schritte in Richtung Europäischer Staatsbürger in Uniform, in: Europäische Sicherheit 51 (2002), Heft 9, 24-28.

Herausforderung und Chance einer christlichen Ethik im österreichischen Bundesheer

KARL-REINHART TRAUNER

1. VERÄNDERTE RAHMENBEDINGUNGEN DER MILITÄRISCHEN ETHIK

Im Gespräch mit österreichischen Soldaten über die heutige militärische Lage – bezogen auf Österreich – kann ich immer wieder zweierlei feststellen:*

1. Rein wehrethische Fragestellungen, bezogen auf den „Kriegsfall“, werden für das „Friedensheer“, v.a. also für die Grundwehrdienstleistenden, von immer geringerem Interesse und fremder; Dies nicht nur wegen eines generellen Desinteresses an politischen Fragen, sondern auch, weil „Krieg“ im herkömmlichen Sinne im Bewusstsein der österreichischen Gesellschaft insgesamt weit entfernt ist. Dieses Bewusstsein wird durch Aussagen politischer Vertreter zur geopolitischen Lage Österreichs gefördert.

Andererseits hat man aber ein anderes zu konstatieren, dass nämlich

2. Fragen rund um einen militärischen Einsatz insgesamt v.a. für das Berufskader des österreichischen Bundesheeres immer relevanter werden. Drei Stichworte mögen diese Tendenz begründen: Da ist a) einerseits die durch die geplante Aufstellung einer – wie auch immer bezeichneten – Europa-Truppe im Sinne einer Europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP), da ist b) andererseits der immer stärker werdende Druck, sich im Rahmen von Auslandseinsätzen an Peace-Support-Operations (PSO) zu beteiligen, und da ist zuletzt c) nicht nur der Assistenzeneinsatz an der österreichischen Ostgrenze, sondern sind auch die immer wieder durchgeführten Übungen eines sicherheitspolizeilichen Assistenzeneinsatzes (sihpol AssE). Politische Brisanz erhielt diese Entwicklung durch die Anschläge auf das World Trade Centre in New York, das die Gefährlichkeit des Terrorismus auch in Österreich ins Bewusstsein gerufen hat.

Bei dem allen handelt es sich aber auch nicht – weder militärisch, und schon gar nicht rechtlich – um einen herkömmlichen „Krieg“, auch wenn die militärischen Einsätze die Tendenz haben, immer „kriegerischer“ zu werden, vergleicht man nur den Einsatz auf Zypern und den in Afghanistan.

2. MILITÄRETHIK: „WEHRETHIK“ UND „FRIEDENSETHIK“

Die wehrethischen Fragen des Rechtes zum militärischen Einsatz im Falle eines herkömmlichen „Krieges“ (ius ad bellum) sind im Wesentlichen ausdiskutiert und werden normalerweise in der Lehre vom „gerechten Krieg“ zusammenfassend dargestellt.¹ Eine Erweiterung fanden diese Gedanken evangelischerseits dann in der Ausbildung der Zwei-Reiche- bzw. -Regimenter-Lehre.

Die obigen Feststellungen bedeuten aber, dass diese klassischen wehrethischen Überlegungen nur mehr bedingt anzuwenden sind. Das Spektrum der aktuellen Fragestellung muss der eindeutigen Schwergewichtsverlagerung eines „militärischen Einsatzes“ hin zu einer PSO Rechnung tragen und einen „militärischen Einsatz“ ohne „Krieg“ mit umfassen.

Da es sich hierbei nicht um einen Fall des „Wehren“ i.S. einer kriegerischen Handlung handelt, kann es sich dem Wortsinn nach eigentlich nicht um eine „Wehrethik“ handeln.

Moderne Ethik spricht deshalb von einer „Friedensethik“, der es um die Unterstützung des Friedens („Peace Support“) zu tun ist,² denn nur der Friede kann das Ziel sein. Um ein ideologisches Missverständnis auszuschließen (die Assoziation mit der hochideologisierten Friedensbewegung der 70er Jahre), könnte man auch – parallel zum militärischen Sprachgebrauch – von einer Ethik zur Friedensförderung reden.³ Den Grundgedanken der Friedensethik könnte man mit dem Schlagwort zusammenfassen: „Si vis pacem, para pacem“,⁴ ohne damit das klassische „Si vis pacem, para bellum“ aufzuheben.

3. RECHTS- UND VERHALTENSFRAGEN

Ähnliches wie für das *ius ad bellum* gilt auch für das *ius in bello*. Während das Recht im Krieg das durch das KVR bzw. HVR klar geregelt ist, so gilt ein *ius in „bello“* natürlich nicht im (relativen) „Frieden“, wie er bei PSO (zumindest offiziell) aber herrscht.

Dennoch wäre es ein Verschließen der Augen vor der Realität, würde man behaupten, es herrschte im Kosovo oder in Afghanistan ein Zustand des „Friedens“. Es stellt sich aber sehr die Frage nach dem ethisch vertretbaren Verhalten des Soldaten bei einem militärischen Einsatz (!) im Rahmen einer Friedensunterstützenden (!) Operation (PSO).

Hieraus ergibt sich die hohe Relevanz ethischer Fragestellungen für Soldaten, wobei im Rahmen einer Friedensethik – bzw. Ethik bei der Friedensunterstützung – den geänderten Bedingungen des militärischen Einsatzes Rechnung getragen werden muss, ohne damit die Wehrethik des herkömmlichen militärischen Einsatzes („Krieg“) außer Acht zu lassen oder gar aufzuheben.⁵ Im Kriegsfall bedarf man einer Wehrethik, im Falle einer „Peace-Support“-Operation bedarf man „Peace-Support-Ethics“.

Als Folge der durch alle jungen Kadernsoldaten – mehr oder minder freiwillig – abgegebenen Freiwilligenmeldung ergeben sich bei diesen sehr wohl Fragen nach der grundsätzlichen Vertretbarkeit eines militärischen Einsatzes wie auch nach der dem Einsatzziel angepassten militärischen Durchführung.

Ein politischer – und bezogen auf eine christliche Ethik muss auch gesagt werden: ein religiöser Pragmatismus mag zwar manchmal ein Gebot der Stunde sein, ein Pragmatismus als Antwort auf die Frage nach dem Handlungsgrund und den Handlungsgrundsätzen greift aber immer zu kurz, weil er die politische bzw. religiöse Grundmotivation ausblendet oder manchmal sogar übertüncht/übertünchen soll.

4. BIBLISCHE GRUNDSÄTZE ETHISCH VERTRETBAREN HANDELNS

Die drei Begriffe „Shalom“/Zufriedenheit, „Sedaqa“/Gerechtigkeit und „Ähmät“/Treue, Sicherheit⁶ kennzeichnen die Grundlinien gelungenen menschlichen Zusammenlebens und sozialen Verhaltens. Das gilt für den Alltag und für den Krieg ... und auch für den militärischen Einsatz im Rahmen von PSO. – Es ist sicherlich kein Zufall, dass diese drei Begriffe auch Werte bezeichnen, die für den Soldatenstand von hoher Bedeutung sind.

Gerade bei der Betrachtung des Wortes „Shalom“, das gemeinhin mit „Friede“ übersetzt wird, geht das wortgerechte Verständnis davon aus, dass es sich nicht um eine Gegebenheit handelt, sondern um eine Beziehung zwischen Menschen (und auch Gott). Die Situation des Kalten Krieges, die Generationen von Soldaten geprägt hat, geht von einer Schwarz-Weiß-Alternative von „Krieg“ oder „Frieden“ aus; Schattierungen waren kaum denkbar. In diesem Denken trafen sich Militärs und Friedensbewegte, wenngleich auch aus komplett unterschiedlichen Richtungen. „Friede“ und „Krieg“ wurden dabei verabsolutiert – von beiden Seiten mit unterschiedlichen Motivationen.

Nun machen die biblischen Begriffe darauf aufmerksam, dass „Krieg“ und „Friede“ eben kein naturhafter Zustand ist, sondern die Beziehungen zwischen Menschen charakterisieren. „Krieg“ und „Friede“ – und das, was realpolitisch dazwischenliegt – sind Fragen der Relation, und zwar der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Man vergleiche damit das sog. „Doppelgebot der Liebe“. Jesus sagt (Mt. 22, 37-40): „»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt« (5. Mose 6, 5). Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3. Mose 19,18). In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Im Volksmund heißt es dann: „Wie du mir, so ich dir“ oder „wie du in den Wald rufst, so hallt es wider“.

Wird ein Zustand als passend und richtig empfunden, herrscht „Shalom, Zu-frieden-heit“, nicht unbedingt „Frieden“. Im politischen Schlagwort vom „relativen Frieden“ findet das ebenso seine modifizierte Entsprechung wie in der Idee eines „sozialen Friedens“. „Friede“ ist damit weit mehr und gleichzeitig weit weniger als „Abwesenheit von Krieg“, wie das – absolut gedacht – oft definitorisch gesagt wird.

Ziel einer Friedensethik muss also die Erreichung eines Zustandes sein, mit dem alle zu-Frieden sind („Shalom“), d.h. eine gewisse Gerechtigkeit hergestellt worden ist („Sedaqa“), und diese durch Recht und eine gesellschaftliche Stabilität („Ähmät“) erhalten wird.

Der Vorteil einer Einreihung der Militäretik in den Bereich der Sozialethik durch den Grundansatz, dass es sich dabei um die Beziehung zwischen Menschen und vor Gott handelt, besteht darin, dass sich solche Gedanken auf das gesamte Spektrum eines Einsatzes des Militärs anwenden lassen, ohne dabei die Ergebnisse der reinen „Wehretik“ obsolet zu machen: auf den klassischen Kriegsfall, auf PSO, aber auch auf den sicherheitspolizeilichen Assistenzsinsatz (sihpol AssE) oder die Katastrophenhilfe.

Und der Gedanke ist anwendbar auf die Frage nach dem Recht zum militärischen Einsatz wie auch auf die Frage nach dem Verhalten in einem militärischen Einsatz.

5. ÜBER DAS RECHT ZUM MILITÄRISCHEN EINSATZ

Ansatzpunkt einer Sozialethik ist die Verantwortlichkeit;⁷ dass Menschen verantwortlich dafür sind, wie Welt gestaltet wird. Die Politik geht davon aus, dass durch die Globalisierung und internationale Integration die westlich-abendländischen Staaten auch außerhalb ihres Territoriums Partei geworden sind. Damit sind die Eckpfeiler friedensethischer Überlegungen gegeben.⁸

Wegweisend für die aktuellen Überlegungen evangelischerseits war das im Jahr 2001 überarbeitete Positionspapier des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Schritte auf dem Weg des Friedens“. Die Erklärung fand dabei in vielen Bereichen Konsens und auch Aufnahme bei der katholischen Theologie. Sie formuliert folgende Kernsätze:⁹

➤ *Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern, ist das Gebot, dem jede politische Verantwortung zu folgen hat. Diesem Friedensgebot sind alle politischen Aufgaben zugeordnet. In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg.*

Die grundsätzliche Ächtung der bewaffneten Auseinandersetzung zur Durchsetzung partikularer politischer Ziele, wie sie völkerrechtlichem Standard entspricht, ist ein fester Bestandteil der Friedensethik.

➤ *Die biblisch-theologischen Schlüsselbegriffe für die friedensethische Orientierung sind Gerechtigkeit und Recht.*

Eine christliche Friedensethik muss Rechenschaft darüber geben, von welchen biblisch-theologischen Kategorien sie sich leiten lässt. Mit der Bergpredigt allein kann keine tragfähige Friedensethik entwickelt werden.

Leitend müssen vielmehr diejenigen biblisch-theologischen Traditionen sein, die das Leben und Handeln der menschlichen Gemeinschaft auf Gerechtigkeit und Recht ausrichten: ohne Gerechtigkeit kein Friede, ohne Recht keine Gerechtigkeit – ohne Gerechtigkeit kein Shalom, ohne Recht keine Gewährleistung bzw. Stabilisierung der Gerechtigkeit.

Daraus ergibt sich, dass im Konfliktfall Recht auch durchgesetzt werden muss.

➤ *Friedenspolitik ist Querschnittspolitik.*

Sicherheit kann nicht allein militärisch definiert werden. Sie ist vor allem angewiesen auf eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen, auf die Einhaltung der Menschenrechte,¹⁰ die Stärkung rechtsstaatlicher und demokratischer Strukturen und den Schutz der natürlichen Grundlagen des Lebens. Daraus folgt, dass die Analyse und die Beseitigung von Konfliktursachen langfristig die vorrangige Aufgabe darstellt.

➤ *Friede ist fortwährend bedroht und wird immer wieder gebrochen. Um den Frieden zu erhalten und wieder herzustellen, müssen verschiedene Wege gegangen und unterschiedliche Mittel angewendet werden.*

Im konkreten Fall ist zu prüfen, ob eine weitergehende Anwendung militärischer Mittel nötig und aussichtsreich ist. Im Grundsatz ist jedenfalls klar: Militärische Mittel zur Unterstützung des Friedens („PSO“) und zur Durchsetzung des Rechts bereitzuhalten und notfalls anzuwenden, steht nicht im Widerspruch zu einer christlichen Friedensethik.

Der Einsatz militärischer Gewalt kann gewiss keine Konflikte lösen und Frieden schaffen, aber er kann die Ausübung rechtswidriger Gewalt eindämmen und den Weg zu friedlichen Lösungen offen halten oder ebnen. Am Ende eines Prozesses der Abwägung kann darum das Ergebnis stehen, dass der Einsatz militärischer Gewalt trotz seiner hohen Risiken das zweckmäßigere Mittel und insofern gerechtfertigt ist. Schuldig werden wir im Übrigen nicht nur durch Handeln, sondern auch durch Unterlassen.

Der wehrethische Grundsatz des Einsatzes militärischer Gewalt bleibt gültig: Krieg kann nur ultima ratio sein, also äußerstes Machtmittel. Er ist Grenzfall, und es ist darüber zu wachen, dass er wirklich Grenzfall bleibt. Eine ultima ratio, die faktisch über die politische Vernunft regiert, hört auf, ultima ratio zu sein. Aber friedensethisch gilt genauso: Ein Einsatz militärischer Mittel – nicht der Krieg – zur Verhinderung von Krieg oder Gewalt und Instabilität im Sinne einer Friedensunterstützung ist damit nicht gemeint.

➤ *Die Zeit ist gekommen für den ernsthaften Versuch zur Errichtung und Durchsetzung einer internationalen Friedensordnung.*

Die Normen und Verbindlichkeiten, auf denen der Rechtsstaat beruht und die dem Zusammenleben innerhalb eines Gemeinwesens Halt geben, können und müssen über das Völkerrecht zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden und auch bei Konflikten zur Geltung kommen.

In diesem Ansatz steckt jedoch auch die Gefahr, westlich-abendländisches Wertedenken respektlos zu exportieren. Nicht alle unsere Werte sind international konsensfähig. Hier einen breit akzeptierten, gangbaren Weg zu finden bleibt die Herausforderung der Politik.

Die Rechtsdurchsetzung darf nicht zu machtpolitischen Anstrengungen missbraucht werden. Eine internationale Friedensordnung ist in besonderer Weise auf den Ausbau von Wegen der zivilen Konfliktbearbeitung angewiesen. Ein Ausbau der vorhandenen Ansätze im Rahmen der Zivil-Militärischen-Zusammenarbeit (CIMIC) ist nötig und möglich. Kirchen und kirchliche Organisationen können hier eine bedeutende Rolle einnehmen.

➤ *Schwierige Fragen zur Rechtsdurchsetzung ergeben sich im Blick auf die „humanitären Interventionen“.*

Eine verbindliche Definition von „humanitärer Intervention“ ist heute zwar noch nicht gegeben, dennoch besteht breiter Konsens darüber, dass die Völkergemeinschaft die Pflicht hat, zur

Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte beizutragen und darum den Opfern von Unterdrückung und Gewalt Schutz und Hilfe zuteil werden zu lassen.

Der Gedanke der humanitären Intervention kann zum Einfallstor zahlreicher nicht-humanitärer Beweggründe für Interventionen werden, und umgekehrt können Opportunitäts- und Interessengesichtspunkte eine dringend erforderliche humanitäre Intervention verhindern. Zur notwendigen Ernüchterung zählt auch die Einsicht, dass zwischen dem universalen Anspruch der Menschenrechte und ihrer tatsächlichen Durchsetzung und Durchsetzbarkeit eine schmerzliche Kluft besteht.

6. ÜBER DAS VERHALTEN IM MILITÄRISCHEN EINSATZ

Militärische Aufträge können ein sehr breites Spektrum umfassen; allein schon der Begriff „PSO“ stellt einen breiten Rahmen dar. Es kann daher nicht Aufgabe des vorliegenden Beitrages sein, konkrete Handlungsweisen aufzuzeigen.

Hinweisen kann man allerdings gerade im Bereich der PSO wieder auf die Überlegungen über „Shalom“/Zufriedenheit, „Sedaqa“/Gerechtigkeit und „Ähmät“/Treue. Als Beziehungen der Relation geben sie gleichermaßen die Grundlage für das Verhalten einer Streitkraft im internationalen Einsatz zu den lokalen Behörden wie auch des Soldaten einer Streitkraft im internationalen Einsatz zu Vertretern der lokalen Bevölkerung.

Wenn davon ausgegangen werden kann, dass das Ziel einer PSO die Stabilisierung einer instabilen Situation ist, dann muss das Verhalten auch des einzelnen Soldaten im militärischen Einsatz darauf abzielen, eine Situation herzustellen, mit der primär die lokalen Streitparteien leben können („zu-Frieden sind“), wobei aber auch in eingeschränktem Ausmaße die eingesetzten Soldaten zufrieden sein müssen.

Drei kleine Beispiele mögen das verdeutlichen. Das erste soll sich tatsächlich im Kosovo ereignet haben. Zwei indische UN-Polizisten nehmen einen Mann fest, der seine Kuh mit Hilfe eines Stocks auf die Weide treibt; aus ihrer religiösen Überzeugung heraus ist das verständlich. Aber hier einzuschreiten gefährdet eher den Frieden, als dass er ihm förderlich ist.

Das zweite Beispiel ist aus der Wirklichkeit des Einsatzes auf Zypern und am Golan geschöpft: Über den militärischen Einsatz werden wirtschaftliche, gesellschaftliche und/oder religiöse Vorstellungen in einen Raum hineingetragen. Über die politische Motivation eines Einsatzes hinausgehend wird es prägend für einen Einsatz sein, wieweit die eingesetzten Soldaten einer einheimischen Kultur gegenüber Verständnis aufbringen, oder wieweit sie diese umgestalten wollen. Ein latentes Dauerproblem auf Zypern und teilweise auch am Golan waren die Beziehungen der Soldaten zu einheimischen Frauen bis hin zu Heiratsplänen. – Das bedeutet, dass der Soldat sich seiner Rolle als Kulturträger sehr bewusst sein kann und muss, um seinen Auftrag erfüllen zu können. Dieses Moment gehört in jenen Bereich, der bei der deutschen Bundeswehr mit dem Begriff „Innere Führung“ zusammengefasst wird.

Das dritte Beispiel ist konstruiert: Beide Konfliktparteien leben in (relativem) Frieden miteinander, weil sie überein gekommen sind, dass der gemeinsame Feind die „Friedenstruppe“ ist, die nur mehr in gepanzerten Fahrzeugen ihren Dienst versehen kann und laufend beschossen wird. Militärs und Politiker schätzen die Lage aber so ein, dass bei Abzug der Truppe die Konfliktparteien sich wieder gegenseitig bekämpfen. Auch wenn durch den Einsatz der „Friede“ zwischen den Konfliktparteien hergestellt worden ist, ist hier keinesfalls von „Shalom“ zu reden.

7. WEHRETHISCHE GEWISSENSBILDUNG ALS BASIS EINES NEUEN SOLDATENETHOS

„Entscheidend in der jeweiligen, oft sehr herausfordernden Situation, in die Soldaten gestellt werden, ist allzumal ein gebildetes und ausgeformtes Gewissen, gepaart mit profundem Fachwissen.“¹¹

Im weitesten Sinne bedeutet Gewissen die Fähigkeit des menschlichen Geistes, ethische Werte, Gebote und Gesetze zu erkennen, und im engeren Sinne, diese auf das eigene, unmittelbar zu vollziehende Handeln anzuwenden. Unser Wort „Gewissen“ ist von „Wissen“ abgeleitet und bedeutete ursprünglich „Bewusstsein“. Findet das Bewusstsein vom eigenen Verhalten dann zu einem wertenden Urteil, so gewinnt das Wort die moralische Bedeutung „Gewissen“. Nun ist das Gewissen durchaus auch von der Gesellschaft mitgeprägt. Aber: Ein Gewissen, mit dem der Mensch letztlich auf sich selbst angewiesen ist, stößt auf Grenzen, wie sie Dietrich Bonhoeffer schon beobachtete: „Einsam erwehrt sich der Mann des Gewissens der Übermacht der Entscheidung fordernden Zwangslagen. Aber das Ausmaß der Konflikte, in denen er zu wählen hat – durch nichts beraten und getragen als durch sein eigenstes Gewissen –, zerreißt ihn.“¹²

Das Gewissen ist zwar angelegt, muss aber – in einem laufenden Prozess – ausgebildet werden. Im militärischen Kontext bedeutet das die unabdingbare Notwendigkeit einer wehrethischen Gewissensbildung.

Ziel einer wehrethischen Gewissensbildung muss es zunächst sein, Soldaten die allgemein anerkannten sittlichen und im Glauben gewonnenen Maßstäbe weiterzugeben. Das letztgültige Ziel einer Gewissensausbildung ist allerdings die Anleitung zu verantwortlicher Mündigkeit in schwierigen Situationen, in die gerade Soldaten kommen können.

Es geht dabei jedoch nicht um eine Neuausbildung eines soldatischen Ethos', sondern gewissermaßen um die Aktualisierung aufgrund der aktuellen Fragestellungen. Hierbei kann mehr auf eine alte und reiche Tradition soldatischer Tugenden zurückgegriffen werden, als es auf den ersten Eindruck scheinen mag.¹³

„Das Field Manual 22-100 (1983) der US Army fordert von den amerikanischen Soldaten (vor allem von den Kommandanten) mehr zu sein als nur ‚Manager der Gewalt‘ (‚managers of violence‘). Eine Forderung, die – aufgrund ihrer hohen moralischen Bedeutung – von allen Streitkräften der Welt übernommen werden sollte.“¹⁴ Ein Soldatenethos ist unabdingbar notwendige Grundlage jeder militärischen Entscheidung; eine Gewissensbildung, ausgerichtet auf die neuen Fragestellungen, ist dessen Grundlage. Denn am Ende muss das Gewissen und die Vernunft eines jeden einzelnen entscheiden, wo Treue, Pflicht und Gehorsam ihre Grenzen und ihren Auftrag haben und Friede, Gerechtigkeit und Sicherheit umgesetzt werden können.

AUTOR

MilOKur Dr. Dr. Karl-Reinhard Trauner, Theologe und Historiker, ist evangelischer Militärpfarrer Zentralstelle/BMLV und stellvertretender MilSuperintendent.

ANMERKUNGEN

- * Der vorliegende Artikel wurde vor dem Ausbruch des Krieges der USA und ihrer Verbündeten gegen den Irak konzipiert. Er nimmt deshalb auf diese Problematik keinen direkten Bezug, wenngleich dieser implizit vorhanden ist. Die hier geäußerten Gedanken beziehen sich ausschließlich auf die österreichische Situation und das Aufgabenspektrum des österreichischen Bundesheeres.
- 1 Vgl. u.v.a. für den österreichischen militärischen Kontext: Johann Berger (Hg.), Wehrethik I-III (i. d. Reihe Aspekte-Beiträge-Berichte, Lehrgruppe Politische Bildung, Institut für Militärische Sicherheitspolitik an der Landesverteidigungsakademie), Wien 1986-89; Johann Berger / Franz Kernic (Hg.): Militär und Ethik. Verteidigungspolitische Konzeptionen und christliche Ethik (Institut für Militärische Sicherheitspolitik), Wien 1988.
- 2 Vgl. neben De officio. Zu den ethischen Herausforderungen des Offiziersberufs, hgg. i. Auftr. d. Evang. Militärbischofs vom Evang. Kirchenamt für die Bundeswehr, Bonn (Peter H. Blaschke), Leipzig 2000 auch die zu dem hier Aufgearbeiteten in Manchem kontroversielle Aufsatzsammlung Edwin R. Micewski/Brigitte Sob/Wolfgang Schober (Hg.): Ethik und internationale Politik. Ethics and International Politics (i. d. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie), Wien 2001.
- 3 Anbieten würde sich da vielleicht der Fachausdruck „Peace Support Ethics“ (PSE).
- 4 Vgl. Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten In Österreich – AGES (Hg.): Der christliche Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz. Erklärung der AGES vom 11. April 2002, Wien 2002, 24f.
- 5 Karl-Reinhard Trauner/Reinhard Marak/Hubert Michael Mader, Militärischer Einsatz und Recht (= Evang. Rundbrief SNr. 2/2002), Wien 2002.

- 6 Vgl. Karl Friedrich Haag, Bausteine für eine christliche Ethik, 2 Bde. (= Arbeitshilfe 99), o.O. [Erlangen] o.J. [1993], I 120. Zu den einzelnen Begriffen vgl. u.v.a. zu „Shalom“: G. Gerlemann, שָׁלוֹם slm – genug haben; in: Ernst Jenni / Claus Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde., München-Zürich 1984, II 919-935; zu „Sedaqa“: K. Koch, צְדָקָה sdq – gemeinschaftstreu/heilvoll sein; in: ebd., II 507-530; zu: „Ähmät“: H. Wildberger, אִמְנָן mn – fest, sicher; in: ebd., I, 177-209, v.a. 201-209.
- 7 Vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999.
- 8 Dieser Grundansatz findet sich auch in den beiden aktuellen Grundsatzpapieren aus den Reihen des Militärs: Apostolat Militaire International – AMI, Secretary General (Hg.), Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Erklärung der AMI-Generalversammlung vom 15. Nov. 2000 in Rom, Bonn 2000; Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten In Österreich – AGES (Hg.): Der christliche Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends, a.a.O.
- 9 Die hier umgearbeiteten Kommentare stammen von: Hermann Barth, Für eine internationale Friedensordnung unter der Herrschaft des Rechts. Grundzüge des friedensethischen Konsenses in der evangelischen Kirche; in: De officio, a.a.O., 354-367. Diese Argumentationsreihe findet sich im Wesentlichen auch im AGES-Papier.
- 10 Vgl. Martin Holzer, Einsatz militärischer Gewalt zum Schutz der Menschenrechte am Beispiel des Kosovo-Konfliktes 1999. Argumente für und wider das Recht zur „humanitären Intervention“ (= Diplomarbeit Theresianische Militärakademie; Manuskript), Wr. Neustadt 2000. Zur grundlegenden Bedeutung der Menschenrechte vgl. Udo Loest, Von der Würde des Menschen. Texte und Kommentare zur Entwicklung der Menschenrechte, Bonn 1989, sowie die verschiedenen Aufsätze in: Beiträge aus der ev. Militärseelsorge 2/1990, Bonn 1990.
- 11 AGES-Erklärung, a.a.O., 13. Zum Thema des „Gewissens“ vgl. u.v.a. U. Weidner, Art. „Gewissen“; in: Fritz Grünzweig/Jürgen Blunck/Martin Holland/Ulrich Laepple/Rolf Scheffbuch (Hg.), Biblisches Wörterbuch, Wuppertal/Zürich 1988, 149-151, die entsprechenden Abschnitte in Manfred Kießig/Lothar Stempin/Horst Echtenach/Hartmut Jetter, Evangelischer Erwachsenenkatechismus. glauben, erkennen, leben, i. Auftr. d. Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 2001 sowie im militärischen Kontext: Dieter Baumann, Militäretik – die Verfassung und das Gewissen; in: ASMZ 2/2003, 18f.
- 12 Zit. nach: Weidner, Art. „Gewissen“, a.a.O., S. 150.
- 13 Vgl. die jüngsten Untersuchungen von Hubert Michael Mader, „Ritterlichkeit „. Eine Basis des humanitären Völkerrechtes – und ein Weg zu seiner Durchsetzung; in: TD 2/2002, 122-126; ders., Grausamkeit ohne Schuldgefühl. Der „psychopathische Bürgerkrieger“ als Gegenpol zum „ritterlichen Soldaten“; in: TD 6/2002, 541-546.
- 14 Mader, „Ritterlichkeit“, a.a.O., S. 126.

Ethik des Soldaten. Erfahrungen und Zukunftsperspektiven in der deutschen Bundeswehr

WALTER WAKENHUT

1. VON DER VERTEIDIGUNGS- ZUR EINSATZARMEE

Die vergangenen 14 Jahre seit dem Ende des Kalten Krieges haben für die Soldaten in mehreren Schüben große Veränderungen gebracht und damit einhergehend auch neue ethische Fragen. Erinnern wir uns des Ausgangspunktes: Die Soldaten der deutschen Bundeswehr haben bis Ende der 80-er Jahre des letzten Jahrhunderts in einer Armee Dienst getan, die als Teil des NATO-Bündnisses den demokratischen Westen gegen den kommunistischen Osten schützen sollte. Teil der Verteidigungsstrategie war die Androhung des Einsatzes von Nuklearwaffen, falls eine konventionell überlegene Armee des Warschauer Paktes die innerdeutsche Grenze überschreiten sollte und mit konventionellen Mitteln nicht aufgehalten werden könnte. Die Strategie baute auf dem Kalkül auf, dass die Warschauer Paktstaaten von einem Einmarsch in Westeuropa abgeschreckt werden könnten, wenn sie in einer rationalen Kosten-Nutzen-Rechnung die ihnen vom Westen durch einen möglichen Nuklearschlag angedrohten Verluste in keinem Verhältnis mehr zu einem zu erwartenden möglichen Gewinn in Form von Herrschaft über Länder und Völker sehen würden.

Die Strategie ging von mehreren Prämissen aus: Der Warschauer Pakt sei aufgrund der kommunistischen Ideologie auch nach dem Ende des II. Weltkrieges auf Expansion hin angelegt. Als Beleg dienten die Besetzungen Ungarns und der Tschechoslowakei. Zweitens sei der Warschauer Pakt dem Westen in einer Weise konventionell überlegen, dass die von den NATO-Staaten gemeinsam aufgebrauchten konventionellen Verteidigungsbemühungen keinen wirksamen Schutz gegen diese vermutete Aggression schaffen würden. Daher müsse mit dem äußersten Mittel eines Nuklearschlages gedroht werden, um einen Angriff abzuschrecken.

Seit die Sowjetunion selber über Nuklearwaffen verfügte, beschaffte sich die NATO die nukleare Zweitschlagsfähigkeit, um dem Dilemma eines nuklearen Entwaffnungsschlags entgehen zu können und eine glaubwürdige Abschreckung auch dann aufrecht halten zu können, wenn die Gegenseite ihrerseits einen nuklearen Erstschlag androhen würde. Dieses nukleare Abschreckungsszenario hat in Westdeutschland wie in vielen anderen westlichen Ländern in den 70-er und 80-er Jahren zu heftigen Diskussionen geführt. Im Kern ging es dabei um die Frage, wie einerseits die freiheitliche Ordnung verteidigt werden könne, ohne zugleich fundamentale Güter zu gefährden: Das Dilemma der Abschreckungsstrategie war, dass sie einen Nuklearschlag als Vergeltung androhte, den auszuführen keinen Sinn gemacht hätte, da – insbesondere, wenn es zu einer nuklearen Eskalation gekommen wäre – ein solcher Krieg alles zerstört hätte, das es zu verteidigen galt. Wenngleich die Soldaten der deutschen Bundeswehr in Übungen den konventionellen Teil der Verteidigung mit den Partnern im Bündnis immer wieder durchexerzierten, mussten sie zugleich davon ausgehen, dass dieser Krieg nie geführt wird, weil die Abschreckung funktionieren musste; ein Nuklearschlag hätte auch das Ende sinnvoller konventioneller Verteidigung bedeutet. In der Retrospektive muss festgestellt werden, dass über eine ‚Ethik der Kapitulation‘ zumindest öffentlich nicht nachgedacht worden ist, wohl um

die Glaubwürdigkeit der Abschreckung nicht zu unterminieren. Die Konsequenzen der nuklearen Abschreckungsstrategie wurden von ihren Befürwortern am liebsten totgeschwiegen.

2. „DIENER DER SICHERHEIT UND FREIHEIT DER VÖLKER“?

Während deutsche Soldaten bis 1989 für einen Verteidigungskrieg übten, zu dem es aller Voraussicht nach nie würde kommen werden, hat sich die Situation seit 1990 rapide verändert. Mit der Vollendung der deutschen Einheit stellte sich als erste Aufgabe die Abwicklung der ehemaligen NVA nebst ihrem Material und den Liegenschaften. Nur sehr wenige der 190.000 NVA-Soldaten wurden längerfristig in die Bundeswehr übernommen. Gleichzeitig musste die Bundeswehr selbst auch aufgrund der zwischen Kohl und Gorbatschow im Vorfeld getroffenen Einigung ihren Umfang um 150.000 Soldaten verringern. Während dieser Prozess einer inneren Reorganisation der Bundeswehr anlief, geschah zugleich etwas für westdeutsche Nachkriegsverhältnisse Unerhörtes. In wenigen Jahren wurden Bundeswehr und Öffentlichkeit daran gewöhnt, dass deutsche Soldaten zu Einsätzen ins Ausland geschickt wurden: Sowohl der Einsatz deutscher Bundeswehrärzte zur medizinischen Versorgung der UN-Truppen in Kambodscha als auch der humanitäre Einsatz im Rahmen der Kurdenhilfe ließ eine ernsthaft kontroverse Debatte zu. Weitere Einsätze wie die Räumung von Minen im Golf oder die Bewachung humanitärer Hilfslieferungen in Somalia wurden begleitet von einer sich langsam umorientierenden öffentlichen Meinung. Einsätze der Bundeswehr, die erkennbar humanitären Zielen dienen und zusätzlich mit einem UN-Mandat versehen sind, wurden als sinnvoll begrüßt. Es gab einen sich verbreiternden Konsens, dass die Anwendung militärischer Gewalt dann ethisch vertretbar ist, wenn sie erkennbar den humanitären Zielen dient und durch ein Mandat des UN-Sicherheitsrates autorisiert ist. Soldaten, die zu solchen Auslandseinsätzen kommandiert wurden, fühlten sich von einem ethischen und rechtlichen Konsens getragen.

Der Kosovo-Krieg hat ein bis dahin als ausgeschlossen betrachtetes Problem auf die Agenda gesetzt. Nun sollten deutsche Soldaten mit den NATO-Partnern an einem Angriffskrieg gegen einen souveränen Staat teilnehmen, obwohl dazu kein UN-Mandat vorlag, ja obwohl ständige Mitglieder des Sicherheitsrates ihr Veto für den Fall angedroht hatten, dass die NATO um ein UN-Mandat ersuchen würde. Die aufgewühlte innerdeutsche Diskussion um die ethische und rechtliche Legitimität dieses Krieges – und damit auch der Beteiligung deutscher Soldaten – wird auf dem Hintergrund von zwei Prämissen deutlich:

Einerseits stellt das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland „Handlungen, die geeignet sind (...) die Führung eines Angriffskrieges vorzubereiten (...) unter Strafe“ (GG Art. 26,1).

Andererseits hatte wenige Jahre zuvor die Erfahrung in Bosnien an Beispielen wie den Massensoldaten von Srebrenica gezeigt, dass der frühzeitige und entschlossene Einsatz von NATO-Truppen gegen die serbische Armee unendliches Leid der Zivilbevölkerung hätte verhindern können. Statt dessen mussten UN-Soldaten, denen aufgrund politischer Entscheidungen ein Eingreifen verwehrt wurde, der serbischen Armee und ihrem politischen Drahtzieher Milošević hilflos zusehen.

Die Erfahrungen mit Milošević und seiner Armee standen hinter der Entscheidung, ein vergleichbares Massaker und ethnische Vertreibung im ehemaligen Jugoslawien – nun im Kosovo – nicht noch einmal zuzulassen. Für viele ethisch sensible Soldaten bedeutete die Entscheidung des Parlamentes, sie auch ohne ein UN-Mandat an einem offensiven Krieg zum Schutz der kosovarischen Bevölkerung teilnehmen zu lassen, eine ernste Herausforderung: Galt nun nicht mehr, worauf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die Soldaten der Nachkriegsgeneration aus den Erfahrungen des II. Weltkriegs festgelegt hatte: „Die allgemeinen Regeln des Völkerrechts sind Bestandteil des Bundesrechtes. Sie gehen den Gesetzen vor und erzeugen Rechte und Pflichten unmittelbar für die Bewohner des Bundesgebietes“ (GG Art. 25)?

Wenn die UN-Charta als geltendes Völkerrecht ausschließlich dem Sicherheitsrat die Kompetenzen zubilligt, zu entscheiden, „welche Maßnahmen (...) zu treffen sind, um den Weltfrieden

und die internationale Sicherheit zu wahren oder wiederherzustellen“ (UN-Charta Art. 39) und die Staaten sich zugleich verpflichtet haben, jede „mit den Zielen der Vereinten Nationen unvereinbare Androhung oder Anwendung von Gewalt“ zu unterlassen, wie konnte der Kosovo-Krieg erlaubt sein? Das Argument eines drohenden Genozids an den Kosovaren hat auch viele Soldaten überzeugt; gleichzeitig sind Fragen offen geblieben: Gilt dieses ethische Argument nicht auch in anderen vergleichbaren Fällen? Wie kann eine Instrumentalisierung in diesem wie auch in künftigen Fällen verhindert werden? Offenkundig war das der kosovarischen UÇK in ihrem Befreiungskampf gegen die serbische Herrschaft gelungen, die NATO auf ihre Seite zu ziehen.

Schließlich fragten sich viele, ob es bei dieser „Ausnahme“ bleiben und der UN-Sicherheitsrat die Entscheidung gemäß UN-Art. 39 ff behalten würde, oder ob dies der erste Schritt seiner Entmachtung war. Stellt man die Frage so und analysiert den Entscheidungsprozess, der zum Irak-Krieg geführt hat, dann scheint die Antwort eindeutig: Es ist der Staatengemeinschaft in den letzten Jahren seit dem Ende des Kosovo-Krieges nicht gelungen, eine Antwort auf die essentielle Frage zu finden, wie einerseits Bedrohungen des Friedens als solche festgestellt und wie in einem verabredeten Rechtsverfahren im Konsens auf diese Bedrohung reagiert werden kann.

Stellt diese Forderung eine politische Überforderung dar? Solange dies so ist, wird der einzelne Soldat sich fragen, wie er davon ausgehen kann, dass er „im Dienst des Vaterlandes“ stehend, auch wirklich „Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker“ ist, wenn er zu einem Auslandseinsatz befohlen wird. Die Kirche hat die Entscheidung der Alliierten zum Irak-Krieg so deutlich kritisiert, dass die ethischen Bedenken beteiligter Soldaten wohl kaum als akademisch beiseite geschoben werden können.

Parallel zu den politischen, rechtlichen und ethischen Rahmenbedingungen des soldatischen Dienstes haben sich die Bedingungen verändert, unter denen militärische Maßnahmen durchgeführt werden.

3. DER SCHUTZ DER ZIVILBEVÖLKERUNG WIRD IN NEUEN KRIEGEN SCHWIERIGER

Der Schutz der Zivilbevölkerung im Krieg ist völkerrechtlich geregelt: „Um die Schonung und den Schutz der Zivilbevölkerung und ziviler Objekte zu gewährleisten, haben die am Konflikt beteiligten Parteien jederzeit zwischen zivilen Objekten und militärischen Zielen zu unterscheiden und ihre Operationen dementsprechend nur gegen militärische Ziele zu richten.“ (Zusatzprotokoll I Art. 48 von 1977 zum Genfer Abkommen von 1949). Die völkerrechtlichen Regelungen gehen zurück auf ethische Normen, wie sie die traditionelle *bellum iustum* Lehre hervorgebracht hat. So formuliert der spanische Theologe Francisco de Vitoria 1539: „Niemals ist es erlaubt, als solches und zwar beabsichtigt Unschuldige zu töten.“ (de iure belli 35). Zugrunde liegt der ethischen und dann auch der rechtlichen Norm die Einsicht, dass diejenigen, von denen keine Gewalt ausgeht, keinen Grund für Gewaltanwendung liefern. Sowohl der ethischen Norm wie der Völkerrechtsregel liegt die Prämisse zugrunde, dass die Nonkombattanten von Kombattanten unterschieden werden können.

Vergleicht man aber die klassische militärische Auseinandersetzung der Vergangenheit mit vielen Einsätzen, in die heute Soldaten geschickt werden, so fällt ein fundamentaler Unterschied ins Auge: Die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nonkombattanten wird für Soldaten immer schwieriger, weil sich die Unterscheidung zwischen Front und Hinterland, Kriegsschauplatz und Lebensraum der Zivilbevölkerung immer mehr auflöst und der Krieg in die Städte kommt. Das Kriegsszenario der Zukunft, wie es von Fachleuten beschrieben wird, ist an vielen Kriegsschauplätzen schon eingetreten. An die Stelle des zwischenstaatlichen Krieges ist der sogenannte asymmetrische Krieg getreten. Gegen eine konventionelle Armee auf der einen Seite treten irreguläre Kämpfer auf der anderen Seite an, die – weil militärisch unterlegen – die offene Schlacht meiden. Aus dem Krieg (spanisch: guerra) wird der „Kleinkrieg“ (guerilla).

Der irreguläre Kämpfer, ob Guerillero, Terrorist, oder Freiheitskämpfer, sucht gegen eine militärisch überlegene Armee seinen taktischen Vorteil, indem er aus dem Hinterhalt oder einer Deckung heraus kämpft, in der ihn eine reguläre Armee nicht vermutet oder nicht bekämpfen kann. Zu der effektivsten Tarnung für den irregulären Kämpfer gehört es, in der Zivilbevölkerung unterzutauchen. Zwar ist auch der Partisan oder Freiheitskämpfer verpflichtet, sich als Kombattant erkenntlich zu machen, um den Schutz der Zivilbevölkerung zu ermöglichen. Aber sein Vorteil gegenüber einem regulären Soldaten, der die Zivilbevölkerung schützen will, ist dann am größten, wenn er genau dieses Verhalten ausnützt und sich selbst nicht an die Regeln des humanitären Völkerrechts hält. Ein Beispiel kann dies illustrieren. Aus der Deckung einer Menschenmenge heraus haben beispielsweise seinerzeit in Mogadischu die Kämpfer von General Aidid die US-amerikanischen Delta Force angegriffen, die auf der Suche nach Aidid waren. Umringt von Zivilisten wurden die US-Soldaten aus der zweiten Reihe beschossen, ohne ihre Gegner unmittelbar ausmachen zu können. Liest man das Friedenswort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ vom September 2000 auf diesem Hintergrund, stellen sich weitere Fragen. Dort heißt es: „Erst recht muss der Schutz der Zivilbevölkerung so gut wie irgend möglich auch bei solchen Aktionen sichergestellt sein, die zwar auf militärisch relevante Ziele gerichtet sind, bei denen aber eine Unterscheidung zwischen Kämpfenden und unbeteiligten Zivilpersonen schwer fällt. In bürgerkriegsähnlichen Situationen ist diese Unterscheidung häufig genau so schwierig wie in Situationen, in denen aus einer unbewaffneten Menge heraus geschossen wird. Auch hier gilt, dass die direkte Gewaltanwendung gegen die Zivilbevölkerung verboten ist und sie im Zweifel unterbleiben muss“ (GF 157). Trägt man in die Aussagen der Bischöfe noch die Unterscheidung zwischen Auftragserfüllung und Selbstverteidigung ein, so bleibt einerseits die Selbstverteidigung wohl unbenommen, auch wenn dadurch Zivilisten zu Schaden kommen. Aber die Durchführung eines Auftrages ist im geschilderten Fall nicht mehr sinnvoll, sondern abzubrechen. Dies zu erreichen dürfte aber genau das Ziel einer solchen Aktion irregulärer Kämpfer sein.

Eine Variante des Problems mangelnder Unterscheidbarkeit zwischen Kombattanten und Nonkombattanten ist den intervenierenden Soldaten in Afghanistan vorgekommen. Da in dieser Gesellschaft offenkundig alle Männer Waffen tragen und die Talibankämpfer das traditionelle afghanische Gewand getragen haben, konnte jeder erwachsene Mann sowohl einfacher Bauer oder Hirte und im nächsten Moment ein Kämpfer sein. Welche Möglichkeiten der Unterscheidung entsprechend der völkerrechtlichen Regeln haben z.B. ISAF-Soldaten, die auf Patrouillenfahrt unterwegs sind und einen vermeintlichen Hirten oder Kämpfer mit einer Waffe sehen? Soldaten in solchen Einsätzen brauchen eine Ausbildung, aufgrund derer sie darauf vertrauen können, dass sie im Fall, in dem aus dem vermuteten Hirten eine Bedrohung wird, weil er doch ein irregulärer Kämpfer ist, der die Waffe gegen sie erhebt, schnell und unterscheidend reagieren können, ohne sich in unkalkulierbare Gefahr zu begeben. Wenn ihre Ausbildung dieses Können und Vertrauen nicht vermitteln kann, werden sie kaum der Gefahr ausweichen können, indiskriminatorische Gewalt anzuwenden, weil sie eine Bedrohung antizipiert haben, die nicht existierte.

Ein Beispiel für den verbotenen Missbrauch völkerrechtlicher Regeln, wie er in einem asymmetrischen Krieg nicht die Ausnahme bleiben wird, haben alliierte Soldaten im Irak-Krieg erlebt: Irakische Soldaten haben sich ihnen unter dem Schutz der weißen Fahne genähert, um dann aus kurzer Distanz heraus auf sie zu feuern. An Kontrollpunkten sind in diesem Krieg mehr als einmal Soldaten Opfer von Sprengstoffattentaten geworden, die mit Zivilfahrzeugen verübt worden sind, mit denen sich Zivilisten den Soldaten genähert haben. Neben erhöhter Wachsamkeit reagierten die Soldaten vor allem auch mit erhöhter Nervosität. Leidtragende sind dann wirkliche Zivilisten, die eigentlich durch das humanitäre Völkerrecht geschützt werden sollen.

Nach dem Ende der Kampfhandlungen, das haben Erfahrungen beispielsweise im Kosovo gezeigt, ist nicht notwendigerweise auch Ruhe eingekehrt. In der ethnisch geteilten Stadt

Mitrovica im Kosovo wurden Soldaten mit einer bürgerkriegsähnlichen Situation konfrontiert, in der immer wieder Kosovaren und Serben gewaltsam aufeinander losgingen. Die dort eingesetzten Soldaten sollten nun die Bevölkerungsgruppen trennen und gewalttätige Übergriffe verhindern. Eine große aufgebrachte Menschenmenge, aus der auch Steine geworfen werden, kann aber leicht zu einer Gefahr für die Soldaten werden, die den Auftrag haben, die Gewalt zu unterdrücken. Sofern den Soldaten durch „show of force“ ein Abschreckungseffekt gelingt, kann sich die Situation beruhigen. Gelingt dies aber nicht, weil die Menschenmenge zu schnell anwächst und/oder die Zahl der am Einsatzort vorhandenen Soldaten zu klein ist, droht eine Eskalation. Den Soldaten sind beim Waffeneinsatz die Hände gebunden, weil sie mit dem Ziel antreten, die Situation zu beruhigen, nicht eine der Parteien niederzukämpfen. Auch hier kann das von den Soldaten geforderte diskriminatorische Verhalten nur eingelöst werden, wenn sie eine entsprechende Ausbildung sowie wirksame Mittel zur Verfügung haben. Dennoch kann nicht ausgeschlossen werden, dass solche Situation einmal derart eskaliert, dass Truppenführer die Übersicht verlieren und falsche Entscheidungen fällen: Sei es, dass sie den Rückzug befehlen und ein Massaker zulassen oder dass sie einzugreifen versuchen und es zu einem indiskriminatorischen oder unproportionale Waffeneinsatz kommt.

Die neuen Kriege stellen Soldaten vor ethische Herausforderungen, die mit dem Hinweis auf die bisherigen ethischen und rechtlichen Prinzipien allein nicht beantwortet werden können. Die bislang gemachten neuen Erfahrungen zeigen vielmehr Problemdimensionen auf, die einer Beantwortung zugeführt werden müssen.

AUTOR

Prälat Walter Wakenhut ist Militärgeneralvikar und Leiter des deutschen katholischen Militärbischofsamts in Berlin.

Was hat AMI zu einer Ethik des Soldaten seit 1989 leisten können

ERNEST KÖNIG

Die Tätigkeit von AMI fügt sich in zunehmendem Maße in einen größeren Rahmen ein, manchmal geht AMI auch voraus. Diese Rolle wurde übrigens der internationalen katholischen Soldatenorganisation durch den Heiligen Vater bereits 1986 zugeordnet¹.

Nachdem aber nicht davon ausgegangen werden kann, dass AMI, das Apostolat Militaire International, allen bekannt ist, wird es einleitend vorgestellt und auf seine grundsätzlichen Ziele, Aufgaben und Aufträge eingegangen.

Dem folgt eine Bewertung der Themen, die AMI bis 1989 vornehmlich beschäftigten und – nach einer Analyse der gravierenden Veränderung des Umfeldes Ende der achtziger Jahre – die der Inhalte in der Zeit danach.

Besonders wird darauf eingegangen, was AMI zu einer Ethik des Soldaten seit dem magischen Jahr 89 geleistet hat.

ZUR VORSTELLUNG UND ZU DEN AUFGABEN:

Es war 1965, dass sich Soldaten aus 10 Ländern, nämlich Argentinien, Belgien, Chile, Deutschland, England Frankreich, Italien, Portugal und den USA auf Einladung des spanischen Militär-apostolates in Santiago de Compostela zusammenfanden. „Der katholische Soldat in den Streitkräften, seine apostolische Arbeit und seine Zusammenarbeit mit der Militärseelsorge“ war das Thema, das Ergebnis war die Entscheidung, eine internationale Vereinigung des Militär-apostolates zu gründen.

Über die Jahre entwickelte sich über die unterschiedlichen Kulturkreise ein von einem gemeinsamen Geist getragener freundschaftlicher, fast familiärer Zusammenhalt. AMI wurde durch den Heiligen Stuhl als International Catholic Organization (ICO) anerkannt und ist seit 1985 Mitglied der Conference of International Catholic Organizations (CICO) Heute vereint AMI Organisationen und Repräsentanten von 29 Ländern aus Europa, Nord- und Südamerika, Afrika und Asien. Ab 2002 wurde AMI die Präsidentschaft für die erwähnte Konferenz CICO mit ihren 41 Mitgliedsorganisationen und ihren annähernd 200 Millionen Mitgliedern. übertragen, zu der nicht nur die Caritas, die katholischen Frauen und Männer und ständische Organisationen sondern auch rund ein Dutzend Jugendorganisationen zählen².

Die **Aufgabe des AMI** wird in wohl kürzestmöglicher Form in *Gaudium et Spes* festgehalten: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei“³ Die Statuten aus 1985 detaillieren diese Aufgabe wie folgt⁴:

- Verbreitung des christlichen Verständnisses vom soldatischen Dienst und der Werte, die ihn charakterisieren, auf nationaler und internationaler Ebene. (1)
- Förderung der internationalen Verständigung und Zusammenarbeit als Beitrag zum Frieden in der Welt. (2)
- Gemeinsames Studium der geistigen, moralischen und gesellschaftlichen Probleme im militärischen Bereich im Lichte des Evangeliums und der Lehre der Kirche. (3)

- Offenheit für ökumenische Zusammenarbeit. (4)
- Information über die Tätigkeit des AMI in Ländern oder Gemeinschaften und Organisationen, die dem AMI noch nicht angehören.

Den vorstehend genannten Aufgaben des AMI dienen u.a.:

- Internationale Begegnungen und Veranstaltungen (Kongresse, Pilgerfahrten usw.),
- ständiger Gedanken- und Erfahrungsaustausch (Dokumente, Zeitschriften usw.),
- Vertretung bei internationalen Institutionen.

Persönlich wandte sich, wie erwähnt, der *Heilige Vater* 1986 an die Angehörigen des AMI und hielt unter anderem fest⁵: Jene, die den Dienst in den Streitkräften in ihren jeweiligen Ländern tragen, tun dies unter eingestandenermaßen besonderen Lebensbedingungen, die eine Anpassung des Apostolates erfordern, das von ihren gläubigen Kameraden verwirklicht wird. Dies gilt für Berufssoldaten, deren Lebensweise, deren Verpflichtungen und deren besondere Verantwortung in Verteidigungsangelegenheiten eine besondere pastorale Einsicht und Begleitung erfordern. Sie erfüllen einen Dienst, der Risiken mit sich bringt und der eine tiefergehende Betrachtung über die untrennbar mit Ihrem Beruf verbundenen ethischen Fragen erfordert (...) es ist den christlichen Militärverantwortlichen eine Herzensangelegenheit, mit Klarheit und Mut sich ihr Gewissen über die großen Probleme des Dienstes für Frieden und Sicherheit zu bilden (...). Auf diese Weise sollen sie die richtigen Entscheidungen treffen können und beitragen, in die Überzeugungen der Jüngeren und der Öffentlichen Meinung zu diesem Punkte Klarheit zu bringen (...) alles, was eine humanere und gerechtere Organisation des militärischen Lebens betrifft, interessiert das Apostolat, da dies eine konkrete Form der christlichen Caritas ist (...) die Kirche rechnet sehr mit Ihrem Apostolat: Seid Licht, Salz und Sauerteig des Evangeliums.

Im Jahr 2000 ließ es der Sekretär des *Päpstlichen Rates für die Laien*⁶ an Klarheit nicht mangeln, indem er festhielt, dass die AMI Mitglieder ihre Verantwortung als gläubige Laien zu übernehmen haben⁷.

Einige wichtige Themenbereiche, die das AMI weiterhin oder neuerdings beschäftigen sollen, ja müssen, sind⁸:

- der den Frieden erhaltende und den Frieden stiftende Auftrag der Streitkräfte und die ethische Begründung des soldatischen Dienstes;
- die neuen Aufgaben, die Streitkräfte heute im Rahmen der internationalen Solidarität, der humanitären Hilfe, der Katastrophenhilfe übernehmen müssen;
- die innere Lage, das Klima in den Streitkräften;
- die internationale Zusammenarbeit;
- die Verwirklichung der kirchlichen Friedenslehre unter radikal veränderten politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen.

All diese Vorgaben wurden sehr ernst genommen, worauf noch eingegangen wird.

ZU DEN THEMEN UND IHREN WANDEL IM SICH VERÄNDERNDEN UMFELD VOR UND INSBESONDERE NACH 1989:

Mit welchen *Themen* hat sich das AMI in den Jahren *bis zur* Wende vor allem auseinandergesetzt⁹: Die Inhalte signalisierten Spannungsfelder, mit denen man leben und in denen man bestehen musste. Vornehmlich ging es um die Verantwortung für den Frieden, die Soldaten besonders berührt, das Verständnis der Gesellschaft dafür, und, dass auch Soldaten von der spirituellen Dimension vielleicht sogar in einem erhöhten Ausmaß betroffen sind, also das Laienapostolat in den Streitkräften. Inter- und Übernationalität sowie die Kohäsion innerhalb von AMI wurden behandelt. 1987 und 1988 wurde folgendes aktuell: „Möglichkeiten des Laienapostolats in den Streitkräften Osteuropas“ und „Das AMI: Sein weiterer Weg und seine Zukunftsperspektiven“ Man war der Zeit voraus.

Die neunziger Jahre ließen langsam klar werden, dass eine weltweit komplett *veränderte Situation* eingetreten ist¹⁰. Die Technologie und die alle Lebensbereiche durchdringende Technik

hat die Gesellschaft in ihren Fundamenten verändert, was wiederum die Rolle des Militärs und der Soldaten nachhaltig beeinflusste. Alle drei Elemente wiederum haben das Bild des Krieges im wahrsten Sinne des Wortes revolutioniert; hierzu ein einfaches Beispiel: Vergleichen Sie die Mühseligkeiten eines in Bergnot geratenen Bergsteigers vor z.B. 30 Jahren, sich zu melden mit einem ein Handy benutzenden Alpinisten heute. Ähnlich leichter hat es allerdings auch ein Terrorist.

Was in unserer Welt geschah und geschieht, sei mit ein paar Schlaglichtern beleuchtet: Im Bereich der Politik sind Staaten immer weniger in der Lage ihre Souveränität aufrechtzuerhalten. In vielen Teilen der Welt verschwinden Grenzen unbemerkt. Es wird auch immer schwieriger zwischen Frieden und Krieg zu unterscheiden. Die Technologie hat buchstäblich alle Zweige der Kommunikation revolutioniert. Die Miniaturisierung verändert sowohl die Medizin- als auch die Militärtechnik. Die dramatischsten Vorgänge sind wohl im Bereich der Biotechnologie zu erwarten – der gezüchtete Terrorist der Zukunft? Den Zusammenhängen der Entwicklung zwischen Wirtschaft und Gesellschaft ist kaum mehr zu folgen. Der „klassische“ Krieg ist dem Bürgerkrieg gewichen. Ihn „ausbrennen“ zu lassen funktioniert auf Grund der vielseitigen Wechselbeziehungen zwischen den Volkswirtschaften auch nicht mehr so recht und würde zusätzlich dem Terrorismus Vorschub leisten. Auf die menschenverachtende Komponente bei einer derartigen Denkweise sei verwiesen. Zwischen Kämpfern und Unbeteiligten zu unterscheiden wird immer schwieriger, die Opfer sind damit im zunehmenden Maße Unbeteiligte. Dazu kommt noch das Wiederaufleben eines techno-plutokratischen militanten Imperialismus. Wer einen Staat, eine Gesellschaft „abschalten“ kann, siegt. Kriegshandlungstote wird es dabei immer weniger geben. Das Kernproblem ist, dass ohne Gott alles möglich ist, dass ohne Ihn die menschliche Gesellschaft unmenschlich wird, und, wenn Er zitiert wird, Er oft damit keine große Freude haben dürfte.

In diesem Szenario müssen Christen ihren Standort finden. Kardinal Meissner stellte dazu im Herbst 2001 fest, dass Christen nicht, wie fallweise festgestellt, die Nachhut des Mittelalters, sondern die Avantgarde der Zukunft seien.

Wird das AMI dieser hohen Anforderung gerecht? Womit hat es sich seit 1989 beschäftigt¹¹?

- „Die Herausforderungen an den christlichen Soldaten in den 90er Jahren“, „Gehet und bringt den Frieden. Verwirklichung des Friedensgebotes im täglichen Leben des Soldaten“, „Möglichkeiten der Verwirklichung christlicher Normen und Wertvorstellungen in den Streitkräften und der Sicherheitspolitik“, „Die Neuevangelisierung und die Streitkräfte“, „Der christliche Soldat und die Herausforderungen des Friedens, der Solidarität und der legitimen Verteidigung“,
- „Der christliche Soldat und seine Familie in einer sich wandelnden Gesellschaft“,
- „im Dienst des Friedens und der Einheit der Völker: Ergebnisse und neue Ziele“, „Umgestaltung, Wehrpflicht- oder Freiwilligenstreitkräfte“ und „Militärische Führung aus christlicher Sicht“ waren die Themen bis 1997. Danach begann die geistige Aufbereitung auf die Deklaration von Rom mit „Friede und Versöhnung – die Charta der Rechte und Pflichten des christlichen Soldaten“, und „Die Realisierung des Dekretes des II. Vatikanischen Konzils über das Laienapostolat in den Streitkräften – Aufgaben des AMI in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“ Kardinal König machte mit seinem Referat im Jahr 1999 bewusst, dass sich die Rolle der Laien in Relation zu den Priestern gewandelt habe¹². Der Anteil der *Laien an Verantwortung* für die Zukunft unserer Religion habe signifikant zugenommen, was im besonderen Ausmaß für Soldaten zuträfe. Das hat, wie im Weiteren dargestellt, aufgerüttelt.

DER LEISTUNGSNACHWEIS VON AMI VOR ALLEM IN DEN LETZTEN 15 JAHREN:

Ein Anliegen ist es *Länder mit einzubeziehen*, in denen das Vertreten christlichen Gedankengutes aus verschiedensten Gründen nicht immer ganz leicht war. Dazu zählen in alphabetischer Reihenfolge unter anderem Ghana, Kolumbien, Kongo-Brazzaville, Nigeria, die Philippinen,

Südafrika oder Venezuela. In Einzelfällen konnte damit bewirkt werden, dass sich die Sicht zur Todesstrafe veränderte, der Stellenwert des einzelnen Menschen mit seiner Würde bewusster wurde oder aber anderen Glaubensbekenntnissen offener gegenüber getreten wurde¹³.

Mit Vertretern von Streitkräften *mittel- und südeuropäischer* Länder wird immer wieder Kontakt gesucht, sei es durch Miteinbeziehen in die Aktivitäten nationaler AMI-Mitglieder oder auf persönlicher Basis. Zu nennen sind Bosnien-Herzegowina, Kroatien, Polen, Rumänien, die Slowakei, Ungarn oder die Ukraine. Mehrere Vertreter, so aus Ungarn oder Rumänien, treten auch beim AMI in Aktion und Slowenien mit der Ausrichtung der Generalversammlung von AMI in Celje¹⁴. Nach jahrelanger kommunistischer Herrschaft bedarf es einiger Zeit, um unseren Werten in diesen Ländern wieder eine tragfähige organisatorische Basis geben zu können. Das ist eher eine Generationsfrage als eine von Jahren.

Zurück zum Jahr 1999: Das Aufrütteln wurde als Auftrag empfunden. AMI-Mitglieder aus vier Ländern begannen mit einer Analyse und erstellten einen Entwurf unter der Überschrift „*Der Katholische Soldat am Beginn des Dritten Milleniums*“. Dabei galt es folgende Fragen zu beantworten:

Warum dienen wir? Zu vermitteln ist dabei die ursprüngliche Berufung zur Menschlichkeit, bei der die Würde und Rechte der und des Einzelnen den höchsten Wert darstellen und zwar unansehnlich des Ranges, der Rasse und der Religion.

Wofür stehen wir? Natürlich für die nationale und internationale rechtliche Ordnung. Ausschlaggebend sind aber die ethischen Anforderungen an den Soldaten. Schlüssel hierzu ist die letztendliche Autorität der persönlichen Entscheidung, die sowohl auf einem wohlbegründeten System von Werten beruht als auch ausreichendes Expertenwissen voraussetzt. Welche Werte dies für Christen sind, lässt sich von den zwei gleichrangigen, alles bestimmenden Geboten der Gottes- und Nächstenliebe vor allem im Zusammenhang mit der Bergpredigt ableiten. Allgemein und für das Militär im Besonderen gilt, dass mit einer höheren und einflussreicheren Position eine höhere auch diesbezügliche Verantwortung verbunden ist. Und

Was erwarten wir beziehungsweise verlangen wir von einem katholischen Soldaten, aber auch von Politikern und Verantwortlichen in Gesellschaft, Militär und Kirche? Dies wurde sehr offen beantwortet.

Weder die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kontinenten noch zu verschiedenen Kulturkreisen war stärker als das Bindende unserer Überzeugung.

Die Deklaration war gemeinsam erarbeitet und einstimmig angenommen worden. Die Anwesenden vermeinten, Hilfe von „Oben“ zu verspüren. Damit war die *Deklaration der AMI Generalversammlung vom 15. November 2000*¹⁵ geboren. Von da an ging es darum, das Ergebnis nicht mit Stolz einem Archiv zuzuordnen, sondern in einem lebendigen Projekt weiterzuführen.

Die Projektverantwortlichkeit wurde daher zugeordnet mit der Zielsetzung, die Ausbildung und Bildung in den Ländern mit AMI Gemeinschaften im Sinne dieses Dokumentes zu beeinflussen. Eine Operationalisierung hat zu erfolgen, in manchen Ländern geschieht dies bereits mit ersten Erfolgen. Es versteht sich von selbst, dass derartiges nicht institutionalisiert werden kann, sondern auf persönlichen nationalen und internationalen Kontakten beruhen muss. Das Beisammensein im Jahr 2001 im Augustiner Kloster des Martin Luther von Erfurt unter Beteiligung unserer protestantischen Brüder führte auch dazu, dass diese in Folge ein ähnliches Dokument unter dem Titel „*Der Christliche Soldat am Beginn des Dritten Jahrtausends*“ erstellten. Die Überlegungen 2002 versuchten das Phänomen des Terrorismus mit einzubeziehen, 2003 steht unter dem Titel „*Ethische Aspekte sowie Grenzen betreffend den Gebrauch von Streitkräften gegen den heutigen Internationalen Terrorismus*“.

Eine besondere und zudem unerwartete Herausforderung stellt die Übertragung der *Präsidentschaft* der eingangs erwähnten *Konferenz Internationaler Katholischer Organisationen*, CICO, mit ihren Hunderten von Millionen Mitgliedern an das AMI dar¹⁶. Die zwei Aufgaben dieser Konferenz lauten den Mitgliedern bewusst zu machen, dass sie im Sinne der christlichen

Communio einer größeren Gemeinschaft zugehören und die christlichen, evangelischen Werte in internationalen Gremien wie die Vereinten Nationen und in Entscheidungsprozessen, die die Zukunft unserer Gesellschaft bestimmen, zu vertreten.

Das verlangt einerseits die Mitwirkungen *in gemeinsamen Projekten und Netzwerken* wie es im Netzwerk Crescendo den dritten Lebensabschnitt betreffend bereits erfolgt. Kontakte gibt es zur unter derzeit österreichischer Präsidentschaft stehenden NGO „Human Security Network“, HSN, im Zusammenhang mit der Problematik der Kindersoldaten; die NGO OMTC, die sich mit konkreten Aktionen gegen die Folter auseinandersetzt, sucht die Zusammenarbeit. Das Projekt „Violence against Women and Trafficking“¹⁷ beginnt sich unter Führung der katholischen Frauen und Soldaten zu einem Netzwerk zu entwickeln, das auf vielseitiges Interesse stößt. Zielsetzung ist es diese traurige Problematik so bekannt zu machen, wie es mit der „Antipersonal Mine Campagne“ bereits gelungen ist.

Andererseits wird seitens der Konferenz von Soldaten die Fähigkeit zu *effizienzsteigernden* Maßnahmen erwartet. Streitkräfte fast aller Länder sind bemüht unter dem Titel „Heer und Gesellschaft“ Verständnis für die Aufgaben von Soldaten zu bewirken. Mit der Verantwortung für die CICO wird dies über den katholischen Rahmen hinaus möglich.

ANSTATT EINER ZUSAMMENFASSUNG:

Die Konferenz der Internationalen Katholischen Organisationen (CICO), der das Apostolat Militaire International (AMI) und damit auch die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten (AKS) Österreichs angehört, hat die Worte des Heiligen Vaters am 13. Januar 2003 und danach, in denen er seine brennende Sorge um den Frieden in der Welt, besonders im Konflikt um den Irak, ausdrückt, gehört und sich zu eigen gemacht.

Deshalb wurde das folgende Gebet, informell als das der Vereinten Nationen (UN) bezeichnet, in viele Sprachen übersetzt, innerhalb von nur 14 Tagen weltweit verbreitet, von einer nicht zählbaren Gemeinschaft von Gläubigen, Katholiken und Protestanten (es sei erinnert CICO vertritt rund 200 Millionen in der Laienarbeit organisierte katholische Christen weltweit) am 2. Februar 2003 in zumindest 150 Ländern gebetet.

Es ist wichtig, dass dieses gemeinsame Gebet um den Frieden nicht auf diesen einen, aktuellen Anlass bezogen und begrenzt bleibt. Vielmehr sollte es ein über die Grenzen von Nationen, Weltanschauungen und Religionen hinaus verbindendes Element im Dienste der Menschheit werden und bleiben – immer dann, wenn wir erkennen, dass menschliches Können und Wissen allein nicht ausreichen, um unserer Welt den Frieden zu geben, den sie so sehr benötigt. Dann – und das heißt eigentlich immer – brauchen wir die Hilfe einer anderen, höchsten Instanz, die für uns Christen unser Gott ist.

DAS GEBET

„Herr, unsere Erde ist nur ein kleines Gestirn im großen Weltall.

An uns liegt es, daraus einen Planeten zu machen, dessen Geschöpfe nicht mehr von Krieg gepeinigt, nicht mehr von Hunger und Furcht gequält, nicht sinnlos nach Rasse, Hautfarbe und Weltanschauung getrennt werden. Gib uns Mut und Kraft, schon heute mit diesem Werk zu beginnen, damit unsere Kinder und Kindeskinde einst mit Stolz den Namen ‘MENSCH’ tragen.“

Kürzer kann der Auftrag, den die Menschheit hat, wohl nicht ausgedrückt werden. Für die CICO trifft dies im besonderen, für AMI aber im entscheidenden Maße zu. Damit schließt sich der Kreis zu der vom Heiligen Vater übertragenen, im ersten Absatz erwähnten Verantwortung.

AUTOR

General Ernest König war Kommandant der Landesverteidigungsakademie in Wien, Präsident der AKS und des AMI. Er ist Präsident der Konferenz der Internationalen Katholischen Organisationen CICO.

ANMERKUNGEN

- 1 Johannes Paul II, Den Glauben bezeugen und den Frieden schaffen, Vatikan, 21.06.1986.
- 2 Jürgen Bringmann, in AMI 1965 – 2000, Bonn, 2000, S 133 – 139.
- 3 2. Vatikanisches Konzil, „Die Kirche in der Welt von heute“, Nr. 79.
- 4 Statuten des AMI, Rom, 1985.
- 5 Vgl Anm. 1.
- 6 Stanislaw Rylko, PCPL 903/00/AIC-69, Vatikan, 13.04.2000.
- 7 Ernest König, in AMI1965 – 2000, Bonn, 2000 S 129 – 130.
- 8 Vgl Bringmann, S 133 – 139.
- 9 Ernest König, Eröffnung, GV Erfurt, 16.09.2001.
- 10 Vgl Bringmann, S 140f.
- 11 Franz König, Realisierung des Dekretes des II. Vatikanischen Konzills über das Laienapostolat in den Streitkräften, Reichenau, 1999.
- 12 GS AMI, Schreiben an den Sekretär des PCPL, Bonn, 26.07.2001.
- 13 GA AMI 2003, draft program, Bonn, 20.02.2003.
- 14 Declaration of the AMI GA, The Catholic Soldier at the Beginning of the Third Millenium, Rome, 15.11.2000.
- 15 GA CICO, protocol, Bangkok, 10.12.2001.
- 16 Ibid, Resolution No 8.
- 17 CoordCommittee CICO, protocol, Paris, 19.02.03.

Thema – Recht und Ethik

C – AUSBILDUNG

Vermittlung von Ethik. Pädagogische und didaktische Erfahrungen

HANS-FERDINAND ANGEL

Das Thema „Ethik“ ist in aller Munde, Vorschläge und Forderungen an ethische Lernprozesse gibt es zuhauf – aus unterschiedlichsten Motiven und mit disparatesten Zielsetzungen. Daher drängt sich die Frage auf, welche Erfahrungen aus dem Bereich pädagogisch-didaktischer Vermittlungsprozesse vorliegen. Schon ein oberflächlicher Blick auf die abendländische Geschichte der Pädagogik zeigt, dass es offensichtlich zu allen Zeiten Klagen (Älterer) über die schlechte Jugend gab. Aus Unzufriedenheit mit Ergebnissen der Erziehung versuchte man immer wieder, der Jugend auf bessere Weise und mit besseren Wirkungen Ideale zu vermitteln. Doch Enttäuschung über mangelnde Wirksamkeit pädagogischer Einflußnahme gehört allemal zu den Begleiterscheinungen. Einfache Antworten sind also wohl nicht zu erwarten. Warum dies so ist, kann man leicht erkennen, sobald man feststellt, wie viele Implikationen in der Formulierung „Vermittlung von Ethik – pädagogische und didaktische Erfahrungen“ enthalten sind. Hinweise auf mögliche Erfahrungen sollen deswegen anhand derartiger Implikationen vorgestellt werden.

1. ETHIK IM KONTEXT VON PÄDAGOGIK UND DIDAKTIK

Pädagogisches Handeln geschieht in der Regel an bestimmten Lernorten. Darunter versteht man nicht nur reale Orte an denen es zu Lernprozessen kommt, wie etwa Schulen, Bildungseinrichtungen oder auch Friedhöfe oder Krankenhäuser. Mit *Lernort* kann im übertragenen Sinn jede mehr oder weniger organisierte Sozialform des Miteinanders gemeint sein, die Möglichkeiten von Lernprozessen bereit hält und (pädagogische) Einflussnahmen beabsichtigt: Familie oder familienähnlichen Verbände, z.B. Alleinerziehende mit neuen PartnerInnen, Peer-groups, in denen sich Jugendliche selbst zusammenfinden, Sportvereine, Kirchen, das Militär/ Bundesheer, oder sogar Trainingsseminare zur Formulierung beruflicher Bewerbungsschreiben. In gewisser Weise kann selbst der Umgang mit Fernsehen und Internet als Lernort bezeichnet werden, z.B. weil eine gigantische Werbemaschinerie über Glücksversprechungen und lifestyle-Normen die Einstellungen, Wertvorstellungen und Verhaltensweisen Jugendlicher (weltweit) zu beeinflussen sucht. Jede Gesellschaft hält offensichtlich zahllose Lernorte bereit, in denen bestimmte Werte und Ideale wirksam werden sollen oder können. Lernorte stimulieren Vorstellungen von moralischem Verhalten, betonen Werte und Normen und bieten gleichzeitig Möglichkeiten diese einzuüben. Unterschiedliche Lernorte innerhalb einer Gesellschaften können in konfliktuöser wie in befruchtender Weise zueinander in Konkurrenz stehen.

Mit *Didaktik* wird auf einen in spezifischer Weise eingeschränkten Bereich pädagogischen Handelns verwiesen, nämlich auf den Lernort *Schule*. Er ist gegenwärtig selbst ein Ort großer Veränderung, die sich in den verschiedenen Schultypen unterschiedlich bemerkbar macht. Schulische Interaktion läuft in erheblichem Umfang in organisierten Interaktionsformen, nämlich dem *Unterricht* ab, wobei ethische Lernprozesse in verschiedenen Gegenständen (Biologie, Geographie, Geschichte, u.a.) in je unterschiedlichem Ausmaß stattfinden können. Evaluierungsverfahren (Prüfungen, usw.) über *erlernbares* Wissen bringen nur beschränkte Einsicht über die

Wirkung und Nachhaltig ethischer Lernprozesse. Dies gilt selbst für den *Religionsunterricht*, dem in gewissem Umfang ein Beitrag zur Gewissensbildung und moralischer Aufrüstung zugeschrieben wird⁽¹⁾ und zu dessen erklärten Zielen in Deutschland und Österreich die Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen gehört. Es darf davon ausgegangen werden, „dass die Möglichkeiten einzelner Fächer, sei es nun Religions- oder Ethikunterricht, bei der ethischen Bildung und Erziehung begrenzt sind. Der Aufbau von Werthaltungen kann nicht in wenigen Wochenstunden geschehen“⁽²⁾. Für ethische Vermittlungsprozesse hochbedeutsam ist, dass Kinder und Jugendliche, die Schulen besuchen (müssen), eine erhebliche Spanne an Lebensalter abdecken (zwischen 6 und ca. 20 Jahren), innerhalb derer maßgebliche entwicklungspsychologische Veränderungen vor sich gehen.

2. PÄDAGOGISCH-DIDAKTISCHE ERFAHRUNGEN – ODER EMPIRISCHE BEFUNDE?

Mit dem Ausdruck „Erfahrung“ kommt ein schwer faßbares Phänomen in den Blick. Wo findet sich der Nachweis pädagogischer bzw. didaktischer *Erfahrungen*? Vermutlich spiegeln nicht wenige der zahllosen Äußerungen über ethisches Verhalten von Jugendlichen pädagogisch gefärbtes Erleben. Ob derartige Aussagen über Jugendliche tatsächlich stichhaltig sind oder Ausdruck übernommener Klischees hängt u.a. davon ab, auf welcher Erfahrungsbasis sie gemacht werden. Das Gewicht dieser Aussage ist in der Religionspädagogik erst in den letzten Jahren wirklich bewußt geworden. Anders als die Jugendsoziologie hat sie selbst erst in jüngster Zeit breitflächiger damit begonnen, ihre Theorien und Beobachtungen empirisch abzusichern⁽³⁾. Umso sensibler ist sie nun aber für die Problematik abschreckender Vereinfachungen, in denen subjektive Pauschalurteile ohne Nachweis einer empirischen Basis wissenschaftlich bemängelt werden. Dass gerade auch Kirche und Theologie gegen diese Gefahr nicht gefeit ist zeigt sich, wenn etwa ein Thomas Ruster behauptet: „Von der Geldbestimmtheit der jugendlichen Lebenswelt kann sich jeder selbst überzeugen“⁽⁴⁾. Will man wissenschaftlich seriöse Aussagen machen, kann man die differenzierten Befunde, wie sie etwa von seiten der Jugendforschung bereitgestellt werden, nicht übergehen. Diese hat sich zu einem ausgeprägten Forschungszweig entwickelt, der seit geraumer Zeit, etwa in Form von sog. „Jugendstudien“, empirische Daten⁽⁵⁾ zu einer Vielzahl jugendbezogener Fragestellungen liefert. Grundsätzlich ist dabei bewußt, dass Forschungsansätze und Forschungsmethoden auch die Ergebnisse beeinflussen. So standen die Shell-Jugendstudien der frühen Jahre etwa in der Kritik, zu sehr auf Projektionen Erwachsener über Jugendliche aufzubauen. Auch wenn auf der Basis empirischer Erhebungen zahlreiche Befunde zu Einstellungen, Orientierungsmuster und Zielvorstellungen Jugendlicher bereitstehen bleiben diese aufgrund der verwirrende Komplexität der Erhebung von „Wertorientierungen“⁽⁶⁾, auf die z.B. Richard Münchmeier in der Shell-Jugendstudie „Jugend '97“ verweist, noch nicht wirklich befriedigend. Um so mehr gilt für die hier reflektierte Frage festzuhalten, dass es aufgrund der Vielzahl der Variablen schwierig ist, die jugendsoziologischen Befunde direkt mit pädagogischem und didaktischem Handeln in Beziehung zu setzen.

3. VERMITTLUNG VON ETHIK ALS MEHRSCICHTIGER PROZESS

Wo immer Vermittlung geschieht, basiert sie auf der Basis von zur Verfügung stehender *Zeit*. Es handelt sich also immer um *Prozesse* der Vermittlung. Die Bedeutung des Prozessualen, der Aneignung und Auseinandersetzung wird unterschlagen, wo lediglich „Ergebnisse“ dieses Prozesses fokussiert werden. Man kann bei Vermittlungsprozessen auf unterschiedliche Aspekte schauen.

3.1 Vermittlung im Rahmen von Kommunikationsprozessen

Kommunikation gehört zu den wesentlichen Fähigkeiten des Menschen. Doch jedermann weiß, dass sie gründlich mißlingen kann. Wem ist es nicht schon passiert, dass eine (vermeintlich)

völlig unverdächtige Äußerung ungeheuren Ärger ausgelöst hat? Wer hat keine Erfahrung damit, dass in manchen konfliktuösen Gesprächssituationen jedes weitere Wort alles noch schlimmer macht. Selbst Schweigen braucht keineswegs „stumm“ zu sein: Es kann Ausübung von Macht signalisieren aber auch Ausdruck von ängstlichem Rückzug, Verletzung oder Hilflosigkeit sein. Kommunikation ist ein hochkomplexes Geschehen, deswegen gilt es auch bei ethisch motivierten Kommunikationsprozessen eine Vielzahl von Variablen zu berücksichtigen: Verstehen die Empfänger eine Nachricht überhaupt, was ihnen mitgeteilt werden soll? Verstehen sie das Ansinnen vielleicht kognitiv, lehnen es aber emotional ab? Welche Bedeutung spielt die Beziehung, die die in das Kommunikationsgeschehen Involvierten zu einander haben?

3.2 Vermittlung als Impuls für Lernprozesse

Lernprozesse sind ebenfalls unabdingbar mit dem Menschsein verbunden. Der Mensch bzw. das Gehirn des Menschen ist so beschaffen, dass es gar nicht anders kann als zu lernen⁽⁷⁾. Aus der Vielzahl möglicher Inputs wählt es Informationen aus und verarbeitet sie zu subjektiv stimmigen Vorstellungen. Ohne „emotionale Besetzung“ – das sogenannte „priming“ – werden Informationen vom Gehirn nicht als wichtig eingeschätzt und deswegen auch nicht länger gespeichert⁽⁸⁾. Allerdings ist Lernen keineswegs eine bloße Übernahme von Inhalten, die auswendig gelernt werden können. Gelernt werden auch Verhaltensweisen, Einstellungen, der Umgang mit eigenen und fremden Emotionen. Selbst die jeweilige Ausprägung von Sensibilität und Empathie ist Folge von Lernprozessen. Sicher ist, dass Lernprozesse auf vorgängigen Lernerfahrungen aufbauen. Deswegen sind soziokulturelle Rahmenbedingungen bedeutsam. Da Lernen sowohl durch Imitation anderer wie durch Abgrenzung von ihnen geschieht, spielen bei der Ausbildung der eigenen Identität speziell die Erfahrungen mit zentralen Bezugspersonen (*significant others*) eine wichtige Rolle. Was als „ethisch relevant“ erfahren wird, ist stark von Erfahrungen mit den *significant others* – wie (Stief-/Ersatz-)Eltern, Geschwistern, Verwandten, LehrerInnen, MeisterInnen, Geistlichen u.a.m. – beeinflusst. Erleben Kinder etwa in hohem Maße Schreien und Gewalt in einer wenig liebevollen Atmosphäre hat dies nachhaltigen Einfluß auf die Ausprägung ihrer „kognitiven und emotionalen Landschaft“. Es braucht nicht verwundern, wenn sie ihrerseits gewaltsames Verhalten wie Schreien und Schlagen an den Tag legen. Ethische Vermittlungsprozesse sind damit auch aus entwicklungspsychologischer Perspektiven zu buchstabieren.

3.3 Vermittlungsprozesse angesichts kognitiver und emotionaler Entwicklung

Moralische Entwicklung ist nicht nur Reaktion auf externe Impulse, sie ist auch Folge der Ausdifferenzierung körperlicher (kognitiver wie emotionaler) Fähigkeiten. Die Entwicklungspsychologie erlebte im 20. Jahrhundert einen gewaltigen Aufschwung. Es waren vor allem Theorien „kognitiver Entwicklung“, die die Vorstellungen über die Entwicklung religiösen oder moralischen Verhaltens formten. Einflußreich für Fragen der moralischen Entwicklung wurde das Konzept von Lawrence Kohlberg (1927-1987). Er sieht moralische Entwicklung als eine stufenweise Veränderung der Fähigkeit moralischen Urteilens⁽⁹⁾. Nach Kohlberg durchläuft der Prozess moralischer Entwicklung drei Niveaustufen, die er als vorkonventionell, konventionell und postkonventionell bezeichnet. Jedes Niveau ist in zwei Stufen unterteilt, so dass sich eine insgesamt sechsstufige Entwicklung ergibt: Ein Kind, das sich etwa auf der ersten Stufe befindet, vermeidet aufgrund seiner kognitiven Entwicklung „schlechte“ Handlungen vor allem deswegen, weil es sich vor Bestrafung fürchtet. Die kognitive Entwicklung eines Jugendlichen der Stufe drei ist dergestalt, dass sein „gut“ Handeln deutlich auf soziale Anerkennung ausgerichtet ist. Auch wenn der Ansatz vielfach Kritik erfuhr bietet er doch Einblicke in die (möglichen) inneren Entwicklungsprozesse von Kindern und Jugendlichen und kann damit Aussagen über die auf den jeweiligen Stufen möglichen moralischen Urteilsprozesse machen.

Stufen des moralischen Urteils

Stufe 0:

Egozentrisches Urteilen
(etwa 4 Jahre)

Was richtig ist: Ich sollte meinen Willen bekommen
Grund zum Gutsein: Belohnungen erhalten, Strafe vermeiden.

Stufe 1:

Blinder Gehorsam
(etwa Vorschulalter)

Was richtig ist: Ich sollte tun, wie mir gesagt wird.
Grund zum Gutsein: Sich aus Schwierigkeiten heraushalten.

Stufe 2:

Fairness als direkter Austausch:
„Was ist dabei für mich drin?“
(Grundschuljahre)

Was richtig ist: Ich sollte an meinen eigenen Nutzen denken, aber zu denen fair sein, die fair zu mir sind.
Grund zum Gutsein: Eigeninteresse: Was ist für mich drin?

Stufe 3:

Zwischenmenschliche Konformität
(Mittlere Kindheit bis Jugendalter)

Was richtig ist: Ich sollte ein netter Mensch sein und den Erwartungen derjenigen entsprechen, die ich kenne und an denen mir liegt.
Grund zum Gutsein: Ich möchte, dass die anderen gut von mir denken (soziale Anerkennung) und ich damit auch eine gute Meinung von mir selbst haben kann (Selbstwertschätzung)

Stufe 4:

Verantwortlichkeit gegenüber „dem System“
(Mittleres oder spätes Jugendalter)

Was richtig ist: Ich sollte meine Verpflichtungen gegenüber dem sozialen System oder Wertsystem, dem ich mich zugehörig fühle, erfüllen.
Grund zum Gutsein: Ich möchte dazu beitragen, dass das System nicht auseinanderbricht, und ich möchte meine Selbstachtung als jemand erhalten, der Verpflichtungen nachkommt.

Stufe 5:

Prinzipiengeleitetes Gewissen
(frühes Erwachsenenalter)

Was richtig ist: Ich sollte die größtmögliche Achtung vor den Rechten und der Würde jedes einzelnen Menschen zeigen, und ich sollte ein System unterstützen, das die Menschenrechte schützt.
Grund zum Gutsein: Die Gewissenspflicht, gemäß dem Prinzip der Achtung gegenüber allen menschlichen Lebewesen zu handeln.

(Schema: Lickona 1989, S. 20-21. Die Beschreibung der Stufen 1 bis 5 basiert auf Lawrence Kohlbergs Stufen des moralischen Urteils; Stufe 0 wurde von William Damon und Robert Selman übernommen. Die Altersangaben beziehen sich auf Kinder mit normaler Intelligenz, die in einer fördernden moralischen Umwelt aufwachsen.)

aus: Hans-Georg Ziebertz: Ethisches Lernen, in: Georg Hilger/ Stefan Leimgruber/ Hans-Georg Ziebertz: Religionsdidaktik, München 2001, 410.

4. ETHIK ALS GEGENSTAND VON VERMITTLUNGSPROZESSEN?

Damit stößt man auf die Frage, was eigentlich bei der „Vermittlung von Ethik“ vermittelt wird. Hier ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Verwendung des Ethikbegriffs in der Überschrift eine prägnante Verkürzung der möglichen und erforderlichen Perspektiven darstellt.

4.1 Ethik und Moral

Die wissenschaftlich-philosophische Diskussion unterscheidet sinnvollerweise zwischen Ethik und Moral, und auch wenn sich diese Differenzierung in der Alltagssprache kaum durchgesetzt hat. „Ethik ist das konzeptionelle Meta-System moralischen Denkens und Handelns. Moral ist die Praxis normativer Einstellungen und Verhaltensweisen“⁽¹⁰⁾. Beide Aspekte sind auf einander bezogen. „Vermittlung von Ethik“ läßt sich kaum nur auf das „konzeptionelle Meta-System“ beziehen. Fraglos geht es beim Blick auf pädagogische und didaktische Erfahrungen nicht nur um „Ethik“, sondern auch darum festzustellen, wie sich moralische Verhaltensweisen von Jugendlichen in der Praxis des Alltags darstellen.

4.2 Ethische Vermittlung als Wissensbildung?

Bis vor nicht allzu langer Zeit zählte die Bildung des *Gewissens* zu den traditionellen Themen ethischer Erziehung und Bildung. Der Gewissensbegriff gehört heute eher zu jenen Begriffen der

Moralphilosophie und der Theologie, deren genaue Bedeutungszuschreibung schwierig geworden ist⁽¹¹⁾. Das liegt nicht daran, dass das mit Gewissen Gemeinte seine Bedeutung verloren hätte, vielmehr umfaßt der Gewissensbegriff mehrere differenzierter zu umschreibende Komponenten, wie etwa ethische Einsicht, ethische Urteils- oder ethische Reflexionsfähigkeit. „Psychologie, Pädagogik, Soziologie und Philosophische Ethik benutzen den Gewissensbegriff kaum noch“⁽¹²⁾. Dies bestätigt auch die Untersuchung von Andreas Zimmer, der aber immerhin feststellt, dass die Gewissens-Thematik implizit präsent ist, wenn man „die psychologischen Erklärungsmodelle für Phänomene betrachtet, die traditionell mit dem Gewissen verbunden wurden“⁽¹³⁾. Aber selbst wenn Gewissen mit so unterschiedlichen Metaphern wie „Instanz, Gerichtshof, Organ, Habitus, Akt, Stimme Gottes, usw.“⁽¹⁴⁾ umschrieben wird und deswegen eine Verwendung des Begriffs Schwierigkeiten erzeugt, macht es andererseits auch Probleme, wenn in der religionspädagogischen Diskussion auf den Begriff ganz zu verzichten würde. Für den Kontext christlich-religiöser Erziehung kann mit Gottfried Adam festgestellt werden: „Gewissensbildung will eine Stärkung der Urteilsfähigkeit, der Entscheidungsautonomie und des Wertbewußtseins“⁽¹⁵⁾.

4.3 Ethische Vermittlung in einer pluralen und dynamischen Gesellschaft?

Zu den grundlegenden Einsichten heutiger Ethik-Diskussion gehört die wachsende Bedeutung von *Pluralität*. Der Würzburger Religionspädagoge Hans-Georg Ziebertz formuliert es drastisch: „Ethische Bildung findet heute im Kontext einer radikalen Pluralität von Werten und Normen statt“⁽¹⁶⁾. Eine besondere Rolle spielen hier geschlechtsspezifische Zugänge zu einzelnen Werten und ihre Akzeptanz oder Ablehnung im Kommunikationsnetz der Geschlechter. Die genderspezifische (Neu-)Buchstabierung aller Perspektiven hat auch und gerade im Bereich der ethischen Diskussion ungeheure Produktivkraft entwickelt⁽¹⁷⁾.

- Ein weiterer Zentralbegriff in der heutigen Diskussion ist *Wertewandel*. Damit soll ausgedrückt werden, dass selbst Werte, die früher fraglos Geltung besaßen, heute nicht mehr vorausgesetzt werden können. Der Wertewandel ist seit geraumer Zeit Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Immer deutlicher zu bestätigen scheint sich ein Trend, auf den der Soziologe Helmut Klages schon Ende der 1980er Jahre aufmerksam machte⁽¹⁸⁾. Darin stellte er eine verminderte Orientierung an „Pflicht- und Ordnungswerten“ und eine Aufwertung von „Selbstentfaltungswerten“ fest. Dieser Trend kann auch für Österreich nachgewiesen werden: „Bereits 1990 zeichnete sich bei den ÖsterreicherInnen eine Entwicklung weg von `Pflichtwerten´ hin zu `Selbstentfaltungswerten´ ab: Autoritäre Einstellungen waren rückläufig, die Verbundenheit mit Institutionen sank, Autonomiewünsche wuchsen, auf Selbstentfaltung wurde großer Wert gelegt. Heute hat der Trend zum Ich eine neue Stufe erreicht. Das Ich ist zu einem historisch neuartigen und vor allem gesellschaftlich akzeptierten Selbstbewusstsein erstarkt“⁽¹⁹⁾. Darüber hinaus gewinnen mit einer fortschreitenden Globalisierung neue Themen, wie etwa die Menschenrechte und ihr Zusammenhang mit ziviler und individueller Sicherheit, neue Bedeutung.

- Im Gefolge von Pluralität und Wertewandel wird die Frage nach der *Begründung bzw. Begründbarkeit* ethischer Normen und Vorschriften virulent. Die Bedeutung von Begründungszusammenhängen ist seinerseits ebenfalls Folge von gesellschaftlichen Prozessen. „Im Zusammenhang der fortschreitenden Rationalisierung und funktionellen Differenzierung wird menschliches Handeln zunehmend stärker von kognitiven als von normativen Gründen bestimmt“⁽²⁰⁾. Hier haben wir es allerdings auch mit einer Nahtstelle zu tun, die für das Zusammenwachsen Europas zu den besonderen Herausforderungen werden wird. Orientierungen an Rationalität oder Normativität sind in den verschiedenen Regionen des zusammenwachsenden Europas unterschiedlich ausgeprägt⁽²¹⁾ und durch die Einbettung in die großen kulturellen Traditionen des Christentums und des Islams (in den Ausprägungen der Konfessionen und Denominationen) sowie der säkularen Megatrends eingefärbt. Auch führte das Eingebundensein der Gesellschaften in die weit auseinander triftenden Gesellschaftsentwürfe des

20. Jahrhunderts zu Unterschieden in der heutigen Werthaltung wie bei der Verfügbarkeit von Konzepten ethischen Handelns.

4.4 Chancen christlich-ethischer Vermittlung?

Alle genannten Aspekte berühren auch die Thematik einer *christlich geprägten ethischen Erziehung*. Auch christliche Vorstellung haben sich angesichts einer pluralistischen Konkurrenz zu bewähren und zu rechtfertigen und der Wertewandel erfaßt auch traditionelle christliche Werte (Patchwork-Religion). Andererseits hat das Christentum gute Chancen, sein Anliegen als eine Stimme in einem pluriformen Chor zur Geltung zu bringen. Neben den individuellen Werten haben soziale Werte hierbei durchaus eine Chance, insbesondere wenn man sich vor Augen führt, dass christlich geprägte Jugendliche sozialen Werten Bedeutung zumessen⁽²²⁾. Auf hoffnungsvolle Ergebnisse lassen hier neuere Vermittlungskonzepte hoffen – auf evangelischer Seite etwa das Konzept „Soziales Lernen“ oder auf katholischer Seite das „Compassion-Konzept“. Compassion ist ein Wort, das besser als Mitleid oder „Empathie“ die „elementare Leidempfindlichkeit der christlichen Botschaft“⁽²³⁾ auszudrücken vermag. Als gelingend wären jene ethischen Lernprozesse zu bezeichnen, die zu einer Steigerung der Wahrnehmungsfähigkeit und Empfindsamkeit für das Leiden anderer beitragen. Durch eine didaktische Kombination von erfahrungsorientiertem Lernen in Handlungsfeldern konkreter Leiderfahrungen und einem darüber theoretisch reflektierendem Lernen im Religionsunterricht scheinen sich deutliche Impulse für solchermaßen nachhaltiges ethisches Lernen setzen zu lassen. Sollten sich die Lernprozesse tatsächlich positiv evaluieren lassen, stünden für das Compassion-Konzept gerade auch dort Handlungsfelder offen, wo die Völker und Religionen Europas sich gegenseitig Leid zugefügt haben und nun deren Jugendliche in grenzüberschreitenden Lernprozessen bereit wären, über die Aufarbeitung dieser Leiderfahrungen Empathie und Feinfühligkeit füreinander zu entwickeln.

AUTOR

Univ.-Prof. Dr. Hans-Ferdinand Angel ist Vorstand des Institutes für Katechetik und Religionspädagogik an der Karl Franzens Universität Graz.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. die empirischen Befunde bei Anton A. Bucher: Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblick in ein umstrittenes Fach, Innsbruck 1996, bes. 44 - 47.
- 2 Gottfried Adam/Friedrich Schweitzer: Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 1996, Einführung S.13.
- 3 Burkhard Porzelt/Ralph Güth: Empirische Religionspädagogik, Münster 2000.
- 4 Thomas Ruster: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000, 199. Ruster lehrt Systematische Theologie an der Universität Dortmund.
- 5 Für Österreich etwa Christian Friesl: Experiment Jung-sein, Wien 2001.
- 6 Richard Münchmeier: Die Lebenslage junger Menschen, in: Shell-Jugendstudie „Jugend '97“, 277-303, bes. 298ff. Christian Friesl: Experiment Jung-sein, Wien 2001.
- 7 Zu den besonders spannenden Forschungsfeldern gehört der Bereich „Neurobiologie und Lernen“. Vgl. etwa Manfred Spitzer: Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens, Heidelberg 2002.
- 8 Hans Markowitsch: Neuropsychologie des menschlichen Gedächtnisses, in: Spektrum der Wissenschaft 9/1996, 52-61.
- 9 Lawrence Kohlberg: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice (= Essays on Moral Development, Vol.I), San Francisco 1981; ders.: The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages (= Essays on Moral Development, Vol.II); San Francisco 1984.
- 10 Dietrich Zilleßen: Ethik/Ethisches Lernen, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.): Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 1, 482 - 489; hier 482. Diese Unterscheidung ist sinnvoll, auch wenn sie sich alltagssprachlich nicht durchgesetzt hat.
- 11 Schon in den 1980er Jahren hatte der Moraltheologe Schüller à vgl ZIEBERTZ FD.
- 12 Reinhold Mokrosch: Gewissen/Gewissensbildung, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.): Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 1, 710-716, hier 711.
- 13 Andreas Zimmer: Das Verständnis des Gewissens in der neueren Psychologie, Frankfurt/M. 1999, 2.
- 14 Albert Biesinger/Christoph Schmitt: Gewissen, in: Gottfried Adam/Friedrich Schweitzer: Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 1996, 246.
- 15 Albert Biesinger/Christoph Schmitt: Gewissen, in: Gottfried Adam/Friedrich Schweitzer: Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 1996, 249.

- 16 Hans-Georg Ziebertz: Ethisches Lernen, in: Georg Hilger/Stefan Leimgruber/Hans-Georg Ziebertz: Religionsdidaktik, München 2001, 419.
- 17 Gertrud Nunner-Winkler: Weibliche Moralentwicklung, in: Gottfried Adam/Friedrich Schweitzer: Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 1996, 355-369.
- 18 Helmut Klages: Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Zürich 1988.
- 19 „Die eigene `persönliche Entfaltung zu fördern´ begrüßen satte 86% der Bevölkerung (1990: 75%) als wichtige gesellschaftliche Entwicklung, der individuellen Freiheit gibt eine Mehrheit Vorrang gegenüber dem Wert der Gleichheit. (...) Selbstverwirklichung ist ein anerkannter Wert“. Christian Friesl/Regina Polak: Konflikte im Wertesystem, in: Hermann Denz/Christian Friesl/Regina Polak/Reinhard Zuba/Paul M.Zulehner: Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990-2000, Wien 1999, 12.
- 20 Gottfried Adam: Ethisches und soziales Lernen, in: Gottfried Bitter/u.a. (Hg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 240.
- 21 Vgl. etwa Karl Kaser: Die Gestaltung des Verhältnisses von Freundschaft und Feindschaft auf dem Balkan, Klagenfurt-Wien-Ljubljana-Sarajewo 2001.
- 22 Die Beziehung ist allerdings komplex und entzieht sich einfachen und schablonenhaften Zuordnungen. Vgl. Hans-Georg Ziebertz/Andreas Schnider: Religiosität und Wertorientierung. Empirische Ergebnisse aus einer europäischen Vergleichsstudie, in: Burkhard Porzelt/Ralph Güth: Empirische Religionspädagogik, Münster 2000, 219-238.
- 23 Johann Baptist Metz: Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: Johann Baptist Metz /Lothar Kuld/Adolf Weisbrod (Hg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg 2000, 13.

Recht und Ethik. Stellenwert in der Ausbildung

REINHARD DRAZENOWITSCH

1.) EINFÜHRUNG

Vor dem Hintergrund der Frage nach dem Stellenwert des Rechts und der Sittlichkeit in der Ausbildung von Soldaten erscheint es zweckmäßig, den Begriff der Ausbildung näher zu beleuchten.

Ausbildung ist die Bezeichnung für den Erwerb und die Vermittlung von Kenntnissen, Fertigkeiten, Fähigkeiten und Einsichten, die zur Ausübung eines bestimmten Berufes notwendig sind, wobei Ausbildung als Bezeichnung für eine spezielle Bildung gilt¹.

Wenn Ausbildung und Spezialisierung nicht durch umfassende Bildung abgesichert und unter das Prinzip der Bildung eingeordnet werden, verzwecken sie den Menschen und nehmen ihm auch die Verantwortung für den Umgang mit seinen Qualifikationen.

Nur durch Bildung lässt sich ein „Vielwiser ohne Verantwortung“ und ein „Handlungsunfähiger mit viel Verantwortung“ vermeiden.

Bildung ist daher auf Wissen angewiesen und Wissen seinerseits auf Haltung und Verantwortung. Bildung erweist sich in Mündigkeit, Selbständigkeit, Urteils- und Entscheidungsfähigkeit, Wissen als eigenes Fürwahrhalten und Einsicht in das, was gut oder böse, rechtens oder unrecht ist.

2.) EINLEITUNG UND FRAGESTELLUNGEN

Ausbildung und Erziehung des Soldaten lassen sich nicht wirklich von einander trennen. Erziehung definiert sich einfach ausgedrückt in Respektierung von Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung - nicht durch Privilegien oder Sanktionen gesteuertes Verhalten.

Die Fragestellung - wird durch Vorbildwirkung oder Beispielgebung erzogen - verdeutlicht die Notwendigkeit der Anerkennung des Prinzips der Bildung.

Sich „ein Vorbild nehmen“ heißt, dass dies auch nur in Teilbereichen (zeitlich oder inhaltlich begrenzt) sein kann und „das Bild, das vor mir steht“ nachgeahmt wird. Völlig unbestritten ist, dass Kinder und Jugendliche in den Phasen ihrer Entwicklung Vorbilder brauchen.

Das Beispiel zeigt den Weg als Methode auf der Suche nach der „richtigen Richtung“ auf und schließt auch ein mögliches Scheitern ein.

Die Frage - was ist für die Leistungen des Soldaten bedeutsamer - wünschenswerte (Charakter)Eigenschaften oder Fertigkeiten, hat sich am zukünftigen Anforderungsprofil zu orientieren, das immer mehr möglichst selbständige Aufgabenerfüllung erfordert und zusätzlich die Einbindung des einzelnen in die Moralvorstellungen der Gruppe verlangt².

Erziehung bedingt Erziehungsziele - soll erzieherisches Handeln nicht zur Manipulation werden, muss es zielgerichtet auf das Erreichen bestimmter Verhaltensdispositionen erfolgen. Die Bestimmung der Erziehungsziele ist nicht unproblematisch, da sie von Ideologien und gerade vorherrschenden Weltanschauungen beeinflusst werden und das „Wozu“ und „Wohin“ als normative Orientierung vorgeben³.

3.) ERWARTUNGSHALTUNG AN DIE AUSBILDUNG

Gemäß Einsatzkonzept des Österreichischen Bundesheeres ist unter anderem die Beteiligung an Friedensunterstützenden Einsätzen vorgesehen und die Ausbildung dahingehend auszurichten.

„Friedensunterstützende Einsätze (FUE) sind Maßnahmen der Vereinten Nationen und anderer kollektiver Sicherheitssysteme oder Koalitionen zur internationalen Konfliktbewältigung im gesamten Aufgabenbereich der Streitkräfte. FUE umfassen je nach ihrer Ausprägung Konfliktverhütung, Friedenskonsolidierung, Friedenserhaltung, Friedensschaffung oder Friedenserzwingung. In FUE sind Aufgaben sowohl unter friedlichen und befriedeten Verhältnissen, als auch während eines bewaffneten Konfliktes zu erfüllen. Darüber hinaus zählen Einsätze zur humanitären und Katastrophenhilfe im Rahmen der PETERSBERG-Aufgaben ebenfalls zur FUE. Sie stärken wegen ihrer stabilisierenden Wirkung die Bemühungen zu friedlichen Verhältnissen in von Krisen und Katastrophen betroffenen Gebieten“⁴.

Rechtlicher Unterricht in der Ausbildung beim Österreichischen Bundesheer (ÖBH) unterscheidet zwischen Ausbildung der Grundwehrdiener (GWD) und der Bediensteten des ÖBH. Die rechtliche Ausbildung der GWD umfasst im wesentlichen die Rechtsgebiete und -fächer, die einerseits für die Ausübung ihres Wehrdienstes nötig sind, wie ADV⁵, HDG⁶, MBG⁷, MilStG⁸, und andererseits ihrer sozialrechtlichen Unterrichtung HGG⁹ und HVG¹⁰ dienen.

Darüber hinaus erfolgt zumindest bei den GWD, die ihren Wehrdienst als „Einjährig Freiwillige“ ableisten, eine Belehrung hinsichtlich des humanitären Völkerrechtes, welches früher als Kriegsvölkerrecht bezeichnet wurde (GENFER Abkommen samt Zusatzprotokollen und HAAGER Landkriegsordnung).

Bei einer Teilnahme Österreichs an einem internationalen bewaffneten Konflikt wären alle Soldaten im humanitären Völkerrecht zu unterrichten.

Die rechtliche Ausbildung der Bediensteten ist hingegen anders aufgebaut. Während ihrer Grundausbildungslehrgänge sollten alle Offiziere und Unteroffiziere in allen rechtlichen Bereichen eine vertiefte Ausbildung erfahren haben.

Dieses erworbene rechtliche Wissen aller militärischen Bediensteten soll in Teilbereichen durch wiederkehrende Unterrichte und Belehrungen aufgefrischt werden, wie beispielsweise durch die jährlich durchzuführende Belehrung über das Beschwerderecht aller Bediensteten und Grundwehrdiener.

Hinsichtlich der humanitär-völkerrechtlichen Aus- und Fortbildung hat sich Österreich gemäß Art. 82 des Zusatzprotokolls zu dem Genfer Abkommen von 12.8.1949 über den Schutz der Opfer internationaler bewaffneter Konflikte (Protokoll 1, BGBl. Nr. 527/1982) welches für Österreich am 14.2.1983 in Kraft getreten ist, verpflichtet Rechtsberater in den Streitkräften einzurichten die die militärischen Kommandanten der zuständigen Befehlsebenen hinsichtlich der Anwendung des humanitären Völkerrechts, sowie der entsprechenden Unterweisungen, die den Streitkräften auf diesem Gebiet zu erteilen sind, zu beraten haben.

Ziel dieser völkerrechtlichen Einrichtung ist, dass in den Streitkräften aller Vertragsparteien, die dieses Zusatzprotokoll ratifiziert haben, eine humanitär-völkerrechtliche Ausbildung aller Soldaten sichergestellt ist.

Österreich ist für die Teilnahme an vielen humanitären internationalen Einsätzen weltweit bekannt. Diese Einsätze wurden in der Vergangenheit vor allem unter dem Mandat der Vereinten Nationen durchgeführt, während in der Gegenwart immer mehr solcher Einsätze unter der Schirmherrschaft internationaler (NATO) oder supranationaler (EU) Organisationen, aber auch unter der Führung von sogenannten „lead nations“ durchgeführt werden. Alle diese Einsätze waren bisher dadurch gekennzeichnet, dass sie in mehr oder weniger humanitärer Absicht geführt wurden und entweder auf einem Mandat einer internationalen Organisation oder einem bi- oder multilateralen Vertrag beruhten. Dabei waren das Mandat oder der Vertrag die Rechtsgrundlage für die vielfach sogenannten Friedenseinsätze.

Aus dieser Teilnahme Österreichs an internationalen Einsätzen ergibt sich, dass die entsendeten Soldaten über die Rechtsgrundlagen ihrer Entsendung, die ja deren Handlungsmöglichkeiten festlegen, ebenfalls unterrichtet werden müssen. Dabei ist zu beachten, dass beispielsweise bei NATO geführten Einsätzen die Angehörigen der Entsendestaaten hinsichtlich des Rechts im Aufnahmestaat grundsätzlich immun sind und somit nur der Straf-, Zivil- und Verwaltungsgerichtsbarkeit des Entsendestaates unterliegen, jedoch regelmäßig das Recht des Aufnahmestaates zu achten haben. Dies bedeutet, dass die entsendeten Soldaten ebenfalls über das Recht des Aufnahmestaates informiert werden müssen. Hier wird auf die Satzungen der Vereinten Nationen und völkerrechtliche Verträge hingewiesen.

Im Bereich der Ausbildung und Vorbereitungsmaßnahmen einschließlich konkreter Durchführungsbestimmungen für internationale Einsätze wird punktuell die curriculare Vorgabe der Durchführungsbestimmungen für Auslandsausbildung (DB AusLA)¹¹ angesprochen. Die Funktionsbeschreibungen beinhalten (auszugsweise) „Wahrnehmung der Aufgaben eines Offiziers... im Stab einer zur Friedenssicherung eingesetzten Mission bei Tag und Nacht, in jedem Gelände und unter allen klimatischen Verhältnissen, unter allen Bedrohungen und unter psychischen und physischen Belastungen im gesamten Einsatzspektrum einer friedensunterstützenden Operation“, „Zusammenarbeit mit... den zivilen und militärischen Behörden und der lokalen Bevölkerung im Einsatzraum sowie mit allem sonstigen einsatzrelevanten zivilen Organisationen und Institutionen im Rahmen des jeweils zugeordneten Verantwortungsbereiches“, „Einhaltung aller relevanten rechtlichen und dienstrechtlichen Bestimmungen“¹², usw.

Zur Erfüllung der als Richtziel im Curriculum angesprochene Vorgabe (Vorgaben) wird gefordert: „Ziel des SOC/PSO ist die Befähigung von Offizieren zur Wahrnehmung der Aufgaben als Kommandant oder stellvertretender Kommandant eines österreichischen oder multinationalen kleinen Verbandes oder Kontingentes oder als Mitglied eines Stabes eines internationalen Hauptquartiers im Rahmen einer friedensunterstützenden Operation“¹³. Unter Berücksichtigung weiterer inhaltlicher Vorgaben einschließlich zu vermittelnder Kompetenzen und den entsprechenden Zeitansätzen (von 114 Ausbildungsstunden für den OCC/PSO bis 284 Ausbildungsstunden für den MPC/PSO) wird deutlich, wie wichtig die Stellung und Beantwortung von Vorfragen und das Schaffen von Vorbedingungen ist. Es geht hier nicht um eine Erhebung des Ist-Standes im wertenden Sinn, sondern um eine Anregung, um überzogenen Erwartungshaltungen einerseits und tatsächlichen Überforderungen in FUU nicht im nachhinein mit den Antworten des Rechts begegnen zu müssen. Die gute Absicht allein erweist sich oft als zu wenig¹⁴.

4.) INTERDISZIPLINARITÄT

Die Risiken und die Gefährdung der Menschen sind anders und vor allem vielfältiger geworden, wie Beispiele von Vertreten von extremen politischen und religiösen Positionen uns nachhaltig vor Augen führen¹⁵. Mit der Zielsetzung möglichen Bedrohungen (welcher Art auch immer) möglichst auf Entfernung zu begegnen, hat sich die klassische Aufgabenstellung von Streitkräften über die eigene Landesverteidigung hinaus erweitert. Am Beispiel der internationalen FUE, wo es zu den Aufgaben von Soldaten gehört, Menschen und Völkern zu helfen, Zerstörungen zu beseitigen, Aufbauarbeit zu leisten, Friedensstörer zu neutralisieren, wird der entsendete Soldat im Bewusstsein als Verteidiger von Freiheit, Recht und Friede ins Feld ziehen. Wird er aber dort, wo er ankommt, auch so gesehen, wie er glaubt gesehen zu werden - vor allem dann, wenn militärische Gewaltmittel angewendet werden müssen, weil sie durch ein politisches Gesamtkonzept zur Erhaltung oder Wiederherstellung des Friedens und der Menschenrechte abgestützt sind? Welche Vorbereitung kann im Vorfeld getroffen werden in Form von „Ausbildung“ und was soll/muss ein Soldat an „Bildung“ mitbringen, wenn er seinem Einsatzbefehl im Rahmen einer FUE gehorcht, damit sein Tun auch für ihn selbst „ethisch vertretbar“ ist? Die Notwendigkeit der interdisziplinären Arbeit steht im Raum, welche Beiträge in

welcher Form und Umfang die Theologie, Philosophie, Psychologie, Medizin, Soziologie und Erziehungswissenschaft zu leisten haben werden, wird noch (lange) viele Fachleute beschäftigen. Trotz aller Anstrengungen wird es nie die Sicherheit geben, einem Soldaten „alles mitgeben zu haben“, weil die Sicherheit immer auch die Unsicherheit einschließt.

Für den Soldaten ist es nicht ausreichend, wenn nur die „formalen Regeln“ des Umganges in seine (Aus-)Bildung einfließen, die anhand der goldenen Regel klar verständlich ist und da lautet: „Was du nicht willst, dass man dir tut, das füg auch keinem andern zu!“¹⁶ Denn Moral im Sinne von pflichtgemäßem Handeln kann im Gegensatz zum Recht nicht erzwungen werden und versimplifiziert gibt die Ethik keine konkrete Einzelanweisung für die Lösung eines Problems vor. Die Gestaltung über das Verhältnis zwischen Wissen und Gewissen, Sinn und Gesinnung, Antwort und Verantwortung zeichnet die (Aus-)Bildung des Soldaten aus - und im richtigen Verfügen darüber kennzeichnet sie das Wesen seiner Persönlichkeit.¹⁷

Bei weiterer Vertiefung kommt man um die Betrachtungsweise von KANT mit dem kategorischen Imperativ (in seiner dritten Formulierung, der sogenannten „Menschheitsformel“); „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zu gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ nicht umhin und erkennt notwendige Zusammenhänge und Bedingungen.

5.) AUSBLICK

Über die Stellung und den Wert bezüglich Recht und Ethik in und für die Ausbildung wird noch sehr viel nachgedacht und daran gearbeitet werden. Es erscheint mir richtig auf einen Bereich hinzuweisen, der Gesellschaft und Gemeinschaft, das Individuum und die Gruppe, Jung und Alt, konfessionsunabhängig und ohne Unterschied von Herkunft, Rasse und Geschlecht bewegt - die Pfadfinderbewegung¹⁸. Ausgehend von der Definition ihrer Bewegung, dem verfolgten Zweck und angewandter Methode, basierend auf den drei Grundsätzen ist eine Verbindung zur o.a. „Menschheitsformel“ gegeben und „sinnstiftend“. Der Gründer dieser Bewegung, Robert BADEN POWELL, war Soldat.

Ein weiterer Bereich, der oft nicht richtig verstanden wird, wenn er angesprochen wird, ist die „Friedenserziehung“. Oberflächlichkeit oder Voreingenommenheit im Zugang erweisen sich oft als Hindernisse beim Abbau von Vorurteilen und gleichzeitigem Aufbau von gegenseitigem Verständnis. Dialogfähigkeit darf nie eine Einbahnstraße sein, denn der Dialog ist die einzige Möglichkeit, nicht beliebig zu sein und nicht die Freiheit zu nehmen - zum Wohle der (Aus-)Bildung.

AUTOR

Oberst Reinhard Drazenowitsch leitet das Kommando Spezialeinsatzkräfte des Österreichischen Bundesheers.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. KELLER, Josef/ NOVAK, Felix, Kleines Pädagogisches Wörterbuch, 1993, Herder Verlag, Freiburg.
- 2 Vgl. DINTER, Elmar; Held oder Feigling, 1982, Verlag Mittler und Sohn, Herford, Kap. 16, 17, S.131-159.
- 3 Vgl. Fußnote 1.
- 4 Vgl. BMLV/Einsatzkonzept des ÖBH, 2001, Teil D, II FUE, S. 97.
- 5 Allgemeine Dienstvorschriften für das ÖBH (ADV), BGBl. Nr. 43/1979.
- 6 Heeresdisziplinargesetz 2002 (HDG 2002), BGBl. I, Nr. 167/2002.
- 7 Militärbefugnisgesetz (MBG), BGBl. I, Nr. 86/2000 i.d.g.F.
- 8 Militärstrafgesetz (MilStG), BGBl. Nr. 344/1970
- 9 Heeresgebührengesetz 2001 (HGG 2001), BGBl. I, Nr. 31/2001.
- 10 Heeresversorgungsgesetz (HVG), BGBl. Nr. 27/1964.
- 11 Vgl. BMLV/DB AuslA, Curricula (auszugsweise): Stabsoffizierskurs für friedensunterstützende Operationen (FUO/PSO), Staff Officers Course for Peace Operations (SOC/PSO), Military Observer Course... (MOC/PSO), Military Police Course... (MPC/PSO), Officer Course... (OC/PSO), Officer Cadet Course... (OCC/PSO).
- 12 Vgl. und siehe FN 11.

- 13 Vgl. und siehe FN 11.
- 14 Vgl. DÖRNER, Dietrich; Die Logik des Misslingens, 1993, Rowohlt, Hamburg, S.16ff und S.97-106.
- 15 Vgl. SCHORLEMMER, Friedrich; Was ich denke, 1995, Goldmann, München, S.59-78.
- 16 Vgl. SCHLÜTER, Wolfgang; Immanuel Kant, 1999, DTV, München, S.15ff.
- 17 Vgl. KAUDER, Peter; Alfred Petzelt - Pädagogik wider dem Zeitgeist, 2003, Schneider, Hohengehren, S.237-249.
- 18 Vgl. HANSEN, Walter; Das große Pfadfinderbuch, 1979, Karl Ueberreuter, Wien, S.34ff.

WEITERFÜHRENDE UND VERWENDETE LITERATUR:

- DE BONO, Edward; Der Klügere gibt nicht nach, 1993, Econ, Düsseldorf.
MARTINI, Carlo Maria/ECO, Umberto; Woran glaubt, wer nicht glaubt, 1998, Zsolnay, Wien.
STEINER, Rudolf; Die Philosophie der Freiheit, 1962, Clausen & Bosse, Leck.
DIEHM/RADTKE; Erziehung und Migration, 1999, Kohlhammer GmbH, Stuttgart.
FOUCAULT, Michel; Überwachen und Strafen, 1994, Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Offenes Heft

Sinndimensionen der Gegenwart

ANDREAS WIESER

1. HINFÜHRUNG

Wenn wir von „Sinn“ sprechen, so ist dieser Begriff, rein sprachlich gesehen, nicht sofort eindeutig zu fassen. Im Folgenden meint Sinn jene Bestimmung, die den konkreten Lebensvollzug des Menschen begleitet und darüber hinausführt. Die Beschäftigung mit der Sinnfrage hat in den vergangenen Jahrzehnten, vor allem in der westlichen Wohlstandsgesellschaft, zweifellos zugenommen. Es geht hier einerseits um eine intellektuelle Auseinandersetzung, andererseits zeigt sie sich aber auch als eine existentielle Betroffenheit und als ein „Leiden am sinnlosen Leben“ (Viktor Frankl), das bereits zum Massenphänomen geworden ist und verschiedene Gesichter hat. Der deutsche Theologe und Religionsphilosoph Eugen Biser drückt es folgendermaßen aus: „Jede Zeit hat ihr Stichwort, in dem sie sich wiedererkennt und ausdrückt. Und jede Zeit hat ihr Schlagwort, mit dem sie das kunstvolle Werk der Bewusstseinsbildung, kaum dass es ausgeführt wurde, auch schon wieder zerschlägt. Der `Lebenssinn´, nach dem heute allgemein, vielfach schon mit modischer Beflissenheit, gefragt wird, ist, nach allem zu schließen, Stichwort und Schlagwort zugleich: Stichwort, in welchem unabsehbar viele ihr Existenzproblem ausgedrückt finden, und Hypothek, die sie belastet und, wo sie ihnen vorgerechnet wird, nachgerade belästigt. Sogar der Ausdruck `Schlagwort´ ist nicht zu tief gegriffen, da der Sinn vielfach den Charakter einer Legitimationsformel angenommen hat. Denn viele sind in der Vorstellung befangen, als müssten sie über einen `vorzeigbaren´ Sinn verfügen, um sich innerhalb der `wertorientierten´ Gesellschaft sehen lassen zu können. `Sinn´ ist für sie nicht so sehr das, was mit dem eigenen Sein zusammen immer neu erfragt werden muss, als vielmehr eine Leistung, die im Interesse öffentlicher Anerkennung zu erbringen ist. So tritt der Sinn für sie insgeheim an die Stelle, die in geschlossenen Gesellschaftssystemen das religiöse oder politische Bekenntnis einnimmt. Nur wer über den Sinn seines Daseins ins klare kam, gilt als gesellschaftlich zuverlässig; nur vor ihm hat man nichts zu befürchten.“¹ Biser macht uns auf die Gefahr einer Verflachung und Verzerrung der Sinnfrage aufmerksam, in der es mehr um Legitimation des eigenen Lebens nach außen geht, als um das Nachgehen jener inneren bohrenden – und oftmals auch beunruhigenden – Fragen, die immer wieder ins Bewusstsein drängen und den Menschen in Unruhe versetzen. Sinn lässt sich weder verordnen, noch erzeugen, auch wenn dies gut ins Bild unserer ökonomie- und zweckorientierten Gesellschaft passen würde. Und er gehört auch nicht zu jener Fragekategorie, die auf die Schließung einer Wissens- oder Bildungslücke abzielt.

Die Sinnfrage hat sowohl eine individuelle, als auch eine kollektive Dimension. Denn, ob man nun die großen und für die Menschheit verbindlichen „Meta-Erzählungen“ (Jean-Francois Lyotard) ablehnt, oder aber ein Zeitalter heranbrechen sieht, in dem wir (wieder) eine holistische Sichtweise von Mensch und Welt entwickeln (Fritjof Capra), letztlich geht es immer, ob man es will oder nicht, um Sinnentwürfe und die Sinnfrage schlechthin.

In einem ersten Ansatz und ohne nähere inhaltliche Bestimmung zeigt sich, dass Sinn etwas ist, woran sich der Mensch in seinem Selbst- und Weltverständnis orientiert. Man könnte auch

sagen, dass der Mensch diesen Bruch, der in seinem Bewusstsein zwischen ihm und „seiner“ Welt entstanden ist, zu überbrücken sucht. Ob es sich dabei um eine Sinn-Produktion, also um eine Art von eigener Sinn-Inszenierung, oder aber um das Aufspüren von realen Sinnmöglichkeiten handelt, die a priori vorhanden sind, ist strittig und wird uns auch noch weiter beschäftigen, da dies eine der zentralen Fragen in der Sinnthematik darstellt. Wenn wir vom „Sinn des Lebens“ sprechen, dann behandeln wir ein Thema, das (philosophie-)geschichtlich jüngeren Datums ist. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird die „moderne“ Sinnproblematik als solche virulent. Es ist die Zeit, in der Friedrich Nietzsche den „Tod Gottes“ ausruft und nun ganz offen zu Tage tritt, was sich ohnehin bereits seit dem Beginn der Neuzeit angekündigt hat, nämlich ein Glaubensverlust unter vielen Philosophen und Denkern. Mitten in diese Umbruchzeit des 19. Jahrhunderts hinein, in der also die christliche Heilslehre vielerorts massiv in Frage gestellt wird, wird nun der „Sinnbegriff“ von philosophischer Seite eingeführt und dient als Surrogat für die christliche Erlösungslehre, die fragwürdig geworden ist. Dieses Surrogat ist eine Art „Schmelztiegel“ von religiösen und philosophischen Problemstellungen und wird unter dem Begriff der „Weltanschauung“ subsumiert. Erst im Verstehen der Wurzeln der Sinnthematik lässt sich erahnen, dass die Sinndimension selbst, bis in unsere Gegenwart, immer wieder Gefahr läuft, einer nihilistischen Tendenz zu erliegen. Diese nihilistische Tendenz zeigt sich beispielsweise in der irrigen Vormeinung, dass jedes, subjektiv als gelungen erachtete Leben bereits durch die eigene positive Empfindung als sinnvoll legitimiert werden kann.

Schützenhilfe erhält sie durch die Ideologie der 68er Bewegung, die ihrem Sinnkonzept eine politische Zielsetzung unterlegt. Das bedeutet, dass die Sinnfrage seit den 60er Jahren stark politisiert und ideologisiert ist und eine gesellschafts- und kulturverändernde Seite erhält. Eigentlich handelt es sich dabei um den Begriff der Selbstverwirklichung. Beide Begriffe werden nun zumeist undifferenziert und synonym verwendet. Auf eine Kurzformel gebracht, kann man den Zusammenhang der beiden Begriffe, wie er sich von der Sache her zeigt, folgendermaßen umreißen: Sich selbst verwirklichen, um sinnvoll zu leben. Und: Wer sinnvoll leben will, muss sich selbst verwirklichen. Werte wie Verzicht, Opferbereitschaft, Hingabe oder aber Selbstlosigkeit sind in dieser Konzeption wohl nicht vorgesehen.

Dass es sich bei diesem Selbstverwirklichungsbegriff um ein ideologisches Konzept handelt, das dem Sinnbegriff diametral gegenübersteht, gilt es noch auszuführen.

Hier wird deutlich, dass eine Sinndimension, die wirklich diesem Namen gerecht wird, weder im Nihilismus, noch in einer Ideologie verortet ist, sondern ein tragfähiges Fundament für den Menschen in seiner Lebenswelt sein muss, in die er gestellt ist. Damit ist auch angezeigt, dass Sinn nichts Abstraktes, sondern etwas ist, was den je konkreten Menschen in seiner je konkreten Situation und Lebenswirklichkeit meint. Das bedeutet näherhin, dass der Mensch, zumindest implizit von der Sinnfrage sowohl in seinen Berufsverpflichtungen als auch in seiner privaten Lebensgestaltung betroffen ist.

2. VON DER SINNFRAGE ZUR SINNGESELLSCHAFT

Während die Freizeitindustrie mit ständig neuen Angeboten lockt, damit wir uns „selbst verwirklichen“, also überhaupt glücklich leben können, wird es in der Arbeitswelt zusehends schwieriger, die Mitarbeiter bei Laune zu halten. Nachdem Prämiensysteme in Unternehmen früher oder später ausgereizt sind und die Arbeitspsychologie nach neuen Lösungen sucht, machen gleichzeitig zunehmende Werte-Divergenzen den Unternehmen zu schaffen. So wird die Schaffung einer tragfähigen Unternehmenskultur, die ja auf Werten beruht, immer schwieriger. Vor allem diktierte und starre Unternehmenskulturen sind zum Scheitern verurteilt, da sie allzu oft der Werthaltung der Mitarbeiter nicht gerecht werden und es so zu massiven Wertekonflikten kommen kann. Es wundert daher nicht, wenn Unternehmensberater, wie zum Beispiel Gertrud Höhler („Die Sinn-Macher“), sich der Sinn-Thematik zuwenden und dabei auf ein Ende der Motivationsprobleme in Wirtschaftsunternehmen und der öffentlichen Verwaltung hoffen.

Der deutsche Philosoph und Mediendesigner Norbert Bolz spricht mittlerweile bereits kritisch von der Sinngesellschaft. Seine Grundthese ist, dass die Suche nach dem verlorenen Sinn einer Flucht aus der Komplexität gleichkommt. Er folgert daraus, dass die Beschäftigung mit der Sinnfrage gleichzeitig bedeutet, die postmoderne Gesellschaft nicht zu wollen. Er schreibt: „In unserer Wirklichkeit versteht sich nichts mehr von selbst- und dieser Selbstverständlichkeitsverlust ist selbst schon selbstverständlich geworden. Deshalb gehört es heute wieder zum guten Ton, nach dem Sinn des Lebens zu fragen. Das Heilsversprechen der Religion, die Utopie der Politik, das Bildungsideal des Humanismus – all das ist für uns historisch geworden. In diesen Traditionen stecken keine Modelle für eine postmoderne Lebensführung, sondern allenfalls Themen für Dissertationen“.² Unterstützt sieht er sich übrigens von Friedrich Nietzsche, der bereits zu seiner Zeit vor den Falschmünzern des Sinns gewarnt hat.

Bolz konstatiert einerseits ein verstärktes individuelles und gesellschaftliches Interesse an der Sinnfrage, stellt aber unmissverständlich fest, dass die Sinnfrage, sofern sie überhaupt jemals angebracht war, heute sogar kontraproduktiv geworden ist. Ihm zufolge verhindert gerade die Sinnfrage den differenzierten Blick auf die Gesellschaft.

Der deutsche Mediendesigner mag mit seiner Kritik, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens mittlerweile zum guten Ton gehört, durchaus recht haben. Er scheint allerdings zwei Aspekte nicht zu bedenken. Erstens: Selbst wenn es so sein sollte, dass die Sinnfrage mancherorts nur deshalb von Interesse ist, weil sie zum guten Ton gehört, so ist sie deshalb nicht weniger eine existentielle Frage, die zum Menschsein gehört. Zum zweiten verschweigt Bolz, dass es umgekehrt in der postmodernen Szene zum „guten Ton“ gehört, all das, was nicht in die postmoderne Lebenswelt oder in das postmoderne Lebensgefühl passt, als historisch und überholt zu erklären.

Letztlich entsteht das Sinnproblem, Bolz zufolge, dort, wo bestimmte Begriffe unbrauchbar werden. Das bedeutet, dass jede Kultur auf bestimmten Regeln der Sinnverarbeitung beruht. Zerbricht nun diese semantische Apparatur einer Gesellschaft, dann entsteht das Sinnproblem. Eine Sinnkrise verweist daher auf die Unmöglichkeit, unsere Gegenwart adäquat beschreiben zu können. Das ist auch der Grund, warum wir Probleme mit der Weltbeschreibung haben. Wir verwenden eine Semantik aus dem 19. Jahrhundert, die uns unsere Welt nicht mehr erschließen kann. Bolz ortet Begriffe, sogenannte Kollektivsingulare, die es nur als Vielzahl gibt, die aber für Einheiten stehen. Bolz unterscheidet drei Kollektivsingulare, von denen wir uns verabschieden müssen: 1. Der Abschied von *der* Geschichte. Nach dem Untergang des Kommunismus gibt es nicht mehr *die* Geschichte, sondern eine Vielzahl von Geschichten. 2. Der Abschied von *der* Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist nur ein Konstrukt, das weder wahr noch falsch ist, sondern mehr oder weniger gut passt. 3. Der Abschied von *dem* Menschen. Wir erkennen heute, da wir uns vom literarischen Humanismus verabschieden, dass uns dieser, mit seinem Modell vom Menschen, nicht nur die Einsicht vom Funktionieren sozialer Systeme verleiht hat, sondern vor allem „den Weg zur bunten Mannigfaltigkeit von freien Individuen verbaut hat“.³ Da wir den Abschied aber nicht akzeptieren wollen, verhilft uns die Kultur immer wieder zu Sinnangeboten und Sprachprothesen. Paradoxaerweise ist es aber vor allem das Sinnüberangebot, das uns in die Sinnkrise stürzt. Denn dieser Mehrwert signalisiert, dass ja alles auch ganz anders sein könnte. Das bedeutet nichts anderes, als dass die Kontingenzerfahrung und das Gefühl, zur Freiheit verdammt zu sein, erst die Sinnkrise auslösen.

Wenn es also stimmt was Norbert Bolz schreibt, dass es lediglich darum geht, eine affirmative Haltung zur Komplexität einzunehmen, sich von den drei genannten Kollektivsingularen zu verabschieden und ganz einfach die Sinnfrage nicht mehr zu stellen, und schon wäre die ganze Problematik um die Sinnfrage gelöst, dann wäre die ganze Sinndimension wirklich nichts anderes als ein Scheinproblem. Fast klingt es so, als sei die Sinnproblematik lediglich eine Frage der mentalen Einstellung. Frei nach Karl Kraus ließe sich demnach sagen: Die Sinnfrage ist die Krankheit, für deren Heilung sie sich hält. Das heißt, nur wer nach dem Sinn fragt, hat ein Problem damit. Was hier etwas ironisch gemeint ist, erhält bei Sigmund Freud eine

gänzlich andere Bedeutung, wenn er 1937 in einem Brief an Prinzessin Bonaparte schreibt, dass man im Moment, da man nach Sinn und Wert frage, krank sei. Der Begründer der Psychoanalyse macht hier unmissverständlich klar, was es mit der Sinndimension auf sich hat und wie sie zu bewerten sei.

In durchaus verschiedenen Spielarten ist diese Kritik Freuds, neben der, wie sie Norbert Bolz formuliert hat, gegenwärtig weit verbreitet. Besonders wirkmächtig scheint dabei letztere zu sein, die man als postmodern bezeichnen kann und die sich zwischen einer Anleitung zum positiven Denken (Wer sich nicht mit der Sinnfrage beschäftigt, hat auch kein Problem damit) und einer nihilistischen Sichtweise (Sinn und Werte als Erfindung) bewegt.

Die Frage bleibt, ob es sich beim Leiden am sinnlosen Leben um eine Krankheit handelt, oder ob das ganze ein Scheinproblem ist, weil es so etwas wie Sinn und Werte gar nicht gibt.

3. DIE SINNFRAGE BEI VIKTOR FRANKL

Der Wiener Neurologe und Psychiater Viktor Frankl (1905 - 1997) hat sowohl die psychoanalytische Position, als auch die nihilistische Sichtweise quasi als Antrieb genommen, um daraus ein eigenes, anthropologisch fundiertes Sinnkonzept zu entwickeln, das als Logotherapie- und Existenzanalyse bekannt wurde. Frankl wird als Sohn jüdischer Eltern in Wien geboren. In seiner Autobiographie beschreibt er ein Schlüsselerlebnis, das er als ungefähr Vierjähriger hat. Er schreckt aus dem Schlaf mit der Erkenntnis auf, dass auch er eines Tages sterben müsse. Es scheint so, als habe ihn die Frage nach dem Sinn des Lebens, im Angesicht der Vergänglichkeit und des Todes, zeitlebens nicht mehr losgelassen. Zwei schulische Erlebnisse sind es schließlich, die ihn nachhaltig prägen. Zum einen eine Naturgeschichtestunde, in der ein Lehrer den Schülern erklärt, dass das Leben nichts anderes sei, als ein Oxidationsprozess, worauf hin der junge Frankl mit der Frage aufspringt, was denn für einen Sinn das Leben dann habe, wenn dem so wäre. Ein zweites Schulerlebnis, das Frankl prägt, ist der Selbstmord eines Mitschülers, der mit einem Nietzsche Buch unter dem Arm gefunden wird. „Frankl erkennt den existentiellen Zusammenhang von Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leben und Werk des Logotherapeuten sind Beispiel für seinen Kampf gegen den Nihilismus, der – nach Ansicht Frankls – den Tod des Mitschülers verschuldete, aber auch die Gaskammern von Auschwitz und Maidanek vorbereiten half“⁴. Frankl besucht in seiner Gymnasialzeit eine Philosophie-Arbeitsgemeinschaft, wo er als Sechzehnjähriger einen Vortrag hält, in dem sich bereits zwei Gedanken finden, die später ganz zentral für seine Logotherapie- und Existenzanalyse werden sollten. Zum einen ist es der Gedanke, dass es im Horizont der Lebenssinfrage das Leben selbst ist, das dem Menschen die Frage stellt, und der Mensch „nur“ darauf antworten könne und zwar dergestalt, dass er sein Dasein verantwortet. Der zweite Gedanke ist der, dass der letzte Sinn das menschliche Fassungsvermögen übersteigt. An diesen Über-Sinn könne der Mensch jedoch nur glauben.

Frankl steht bereits als Gymnasiast mit Sigmund Freud in einem mehrjährigen Briefwechsel, in dem es um wissenschaftliche Fragen geht. Als Student gehört er zum engeren Kreis des Begründers der Individualpsychologie Alfred Adler. Frankl wird aber schließlich aus dem Wiener Verein für Individualpsychologie ausgeschlossen, nachdem er das inhaltliche Konzept dieser Schulrichtung nicht mehr mitträgt. Frankl stößt sich vor allem an dem reduzierten psychiatrischen Gedankengebäude, in dem Begriffe wie Sinn und Werte keinen Platz haben.

Nach seiner Promotion wird ihm im Zuge seiner ärztlichen Tätigkeiten bewusst, bei wie vielen, vor allem auch jungen Menschen, sich ein Sinnlosigkeitsgefühl einstellt, oder auch eine innere Leere, die er als existentielles Vakuum bezeichnet. Hier gewinnt Frankl die Überzeugung, dass es die Aufgabe des Therapeuten sein müsse, dem anderen den Blick für die Sinnmöglichkeiten zu eröffnen, die in jeder Situation des Lebens potenziell vorhanden sind. Was Frankl zuerst primär an anderen Menschen erkennt und zu einem Theoriegebäude entwickeln kann, wird er als Jude einige Jahre später in seinem eigenen Leben bitter an sich selbst erfahren.

Während der Zeit des Nationalsozialismus muss er drei Jahre in vier Konzentrationslagern verbringen. In dieser Zeit kommen neben seiner ersten Frau auch seine Eltern und sein Bruder ums Leben. „Während dieser Gefangenschaft festigt sich Frankls Überzeugung von der Einmaligkeit und Einzigartigkeit jedes Menschen immer mehr. Weiter erkennt er, dass jedem Menschen in jeder Situation ein Rest von Freiheit bleibt, Stellung zu beziehen, um so auch noch in einer Lage äußerster Hilflosigkeit zumindest innerlich Entscheidungen zu treffen. Um zu überleben, muß der Mensch in seiner existentiellen Verzweiflung zu dieser Dimension der Freiheit finden.“⁵

Nach dem Kriegsende und seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager schreibt er sein Buch: „...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager“. Weder Bitterkeit noch Zynismus sind in diesem Buch spürbar.

Seine 27 Bücher sind mittlerweile in 21 Sprachen übersetzt.

4. LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYSE

„Die Logotherapie und die Existenzanalyse sind je eine Seite ein und derselben Theorie. Und zwar ist die Logotherapie eine psychotherapeutische Behandlungsmethode, während die Existenzanalyse eine anthropologische Forschungsrichtung darstellt.“⁶ Damit ist angezeigt, dass diese dritte Wiener Richtung der Psychotherapie von vornherein einen großen Wert auf ihre solide anthropologische Fundierung legt. Während es das Anliegen der Logotherapie ist, den Logos in die Psychotherapie einzubeziehen und sich auf Sinn und Werte zu besinnen, ist es die Aufgabe der Existenzanalyse, die Existenz in die Logotherapie hereinzunehmen und den Blick auf Begriffe wie Freiheit und Verantwortlichkeit zu richten. „Rückbesinnung auf den Sinn und auf Werte ist soviel wie Rückbesinnung auf ein Sein-sollen, und Selbstbestimmung auf die Freiheit und die Verantwortlichkeit soviel wie Selbstbestimmung auf ein Sein-können.“⁷ Im Begriff Existenzanalyse bedeutet Existenz eine Seinsart, wie sie dem Menschen zu eigen ist. „Für diese besondere Art des Daseins hat die zeitgenössische Philosophie eben den Ausdruck Existenz reserviert – und wir haben in der Existenzanalyse bzw. der Logotherapie diesen Ausdruck für jenen Inhalt entlehnt“⁸

4.1. Existenzanalytische Anthropologie

Frankls Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Wesen des Menschen. Weder die Psychoanalyse noch die Individualpsychologie haben ein adäquates Bild vom Menschen, denn beide Richtungen berücksichtigen die geistige Dimension des Menschen nicht. Die Folge ist ein reduktionistisches Menschenbild, das dem Menschen in seiner Ganzheit nicht gerecht wird. Die Ganzheit beginnt aber erst genau dort, wo über die Leib-Seele Dimension das Noetische noch hinzutritt. „Tatsächlich spielt sich jede Psychotherapie unter einem apriorischen Horizont ab. Immer schon liegt ihr eine anthropologische Konzeption zugrunde, mag sie der Psychotherapie noch so wenig bewusst sein. Es gibt keine Psychotherapie ohne Menschenbild und Weltanschauung.“⁹ Eine Psychotherapie also, die von sich behauptet, wertfrei zu sein, ist, Frankl zufolge, höchstens wertblind. Und wertblind ist sie dann, wenn sie geistlos ist. Er ortet sogar die Gefahr, dass eine Psychotherapie, die kein adäquates Bild vom Menschen besitzt, Neurosen beim Menschen vertiefen kann. Frankl wirft den tiefenpsychologischen Richtungen einen Psychologismus vor. „Der Psychologismus lässt – über das Physische, das Physiologische oder Biologische und das Psychologische hinaus – keinen weiteren Seinsbereich gelten.“¹⁰ So ist aber der Mensch eben mehr als ein Reiz-Reaktionsschema oder das bloße Produkt von äußeren Einflüssen oder auch von Trieben.

Das Anliegen der Existenzanalyse ist es, das implizite Menschenbild explizit zu machen.

Wie kommt Frankl aber dazu, von einer geistigen Dimension des Menschen auszugehen und sich so von den anderen tiefenpsychologischen Schulen abzuheben?

Die existenzanalytische Anthropologie geht von der Fähigkeit des Menschen aus, zu der nur er fähig ist, nämlich zur Distanz von sich selbst und von der Welt, die ihn umgibt. Etwas anders formuliert, findet sich dieser Gedanke bei Max Scheler wieder.

Das, wodurch sich der Mensch vom Psycho-Physischen zu distanzieren fähig ist, kann selbst nicht wieder etwas Psycho-Physisches sein. Diese Instanz nennt Frankl das Geistige, oder auch Persönlichkeit. Durch diese Fähigkeit des Menschen zur Selbst-Distanz ist er auch in der Lage, über das Psychische hinaus, sich mit sich selbst auseinander zu setzen und zu sich selbst Stellung zu beziehen. Er kann sich aber nicht nur von seiner psycho-physischen Realität distanzieren, sondern auch einen Abstand gewinnen von der Situation, in der er sich gerade befindet. Das ist deshalb möglich, weil das Geistige selbst nicht wesensmäßig in einer Situation aufgeht. So schreibt Frankl: „Das Geistige geht wesensmäßig niemals in einer Situation auf; vielmehr ist es immer imstande, von einer Situation – statt in ihr aufzugehen – »abzustehen«: Abstand zu nehmen, Distanz zu gewinnen, sich einzustellen zur Situation.“¹¹ Somit besteht auch ein Abstand zwischen dem Menschen und der Welt, in der er lebt. Aus diesem Abstand heraus – zu sich und zur Welt – erhält das Geistige seine Freiheit und dadurch ist der Mensch überhaupt erst in der Lage, auf die eine oder andere Weise sich für oder gegen etwas zu entscheiden. Das heißt auch, sich zu einer Charakteranlage, einer triebhaften Veranlagung und bestimmten Disposition bejahend oder verneinend zu entscheiden. Frankl spricht in diesem Zusammenhang auch von neurotischem Fatalismus. Das ist dann der Fall, wenn jemand an sich selber eine gewisse Charaktereigenschaft wahrnimmt und aus dieser Feststellung eine Festlegung macht. Diese Festlegung bedeutet ein So-sein und nicht ein anders können. Frankl verweist darauf, dass jemand, der dies von sich behauptet, vergisst, dass man sich von sich selber nicht alles gefallen lassen muss.

„Dasjenige am Menschen, womit die geistige Person konfrontiert ist, ist der seelische Charakter. Die Person ist frei; der Charakter ist jedoch nicht frei, vielmehr gerade dasjenige, dem gegenüber die Person frei ist.“ Das ergibt sich aus der geistigen Natur der Person, währenddessen der Charakter etwas Seelisches ist und mit der Erbanlage korrespondiert.

Näherhin bedeutet das, dass die Anlagen, die der Mensch mitbekommen hat, seinen Charakter ausmachen. Was er aus seinen Anlagen macht, wie er mit diesen umgeht, was er aus diesen heraus gestaltet, das vollzieht die geistige Person. „Der Charakter ist etwas Geschaffenes, während die Person schöpferisch ist.“¹²

Wenn wir vom So-sein des Menschen sprechen und ausschließlich seine Charaktereigenschaften meinen, gibt es so etwas wie Schicksal. Erst wenn wir in den Blick nehmen, dass wir auch anders sein können, verlieren wir die Berechtigung, uns auf ein Schicksal auszureden. Die Handlung eines Menschen ist insofern nicht vorhersehbar, weil er Person ist. „Niemand jedoch kann ich voraussehen oder vorhersagen, wie er sich dann auch tatsächlich verhalten wird; denn letzten Endes verhält sich der Mensch eben gar nicht »aus seinem Charakter«, sondern nimmt seine Person zu allem und jedem und so denn auch zum eigenen Charakter erst noch Stellung“¹³ Der Mensch ist Person und ist zu seinem Charakter in einem Verhältnis der Freiheit. Frei ist er, weil er als Person Stellung nimmt. Deshalb kann Frankl auch sagen, dass der Mensch über sich selbst entscheidet, zumindest von seinen Möglichkeiten her. Dass der Mensch eine gewisse Freiheit gegenüber seiner Umwelt hat, liegt letztlich in seiner Freiheit gegenüber seinem Charakter begründet. Da auch der Grad der Beeinflussbarkeit, mit der seine Umwelt auf ihn einwirkt, eine Charaktereigenschaft ist, hängt es von ihm selber ab, zu dieser Beeinflussung, die von außen kommt, Stellung zu beziehen. Die Freiheit der Person ist, wie wir gesehen haben, eine Freiheit vom Charakter, sie ist aber auch gleichzeitig eine zur Persönlichkeit. „Sie ist Freiheit von der eigenen Faktizität und Freiheit zur eigenen Existentialität.“ Sie ist deshalb auch Freiheit vom So-sein. Sie ist aber auch Freiheit hin zu einem Anders-werden. Dieses Anders-werden verschwindet bei Frankl nicht in einem diffusen Subjektivismus, sondern orientiert sich an einer objektiven Sinn- und Wertewelt, wie wir noch sehen werden. Anders wird der Mensch, indem er sich selbst bestimmt. „Was die Existenzanalyse will, ist solche Selbstbestimmung des Menschen auf seine Freiheit, und was die Logotherapie letztlich will, ist diese Selbstbestimmung des Menschen aufgrund seiner Verantwortlichkeit und vor dem Hintergrund der Sinn- und Wertewelt, eben des »Logos« und Ethos.“¹⁴

Hier wird deutlich, warum die geistige Dimension die eigentlich menschliche Dimension ausmacht, und warum Frankl auf diese noetische Dimension einen so großen Wert legt. Erst diese Dimension befähigt den Menschen über seine Bedingtheit hinaus, dass er sich auf Sinn und Werte ausrichten kann.

4.2. *Freiheit und Verantwortung*

Das Geistige zeigt sich in der Freiheit (Sein-Können) und in der Verantwortlichkeit (Sein-Sollen) des Menschen.

Natürlich weiß Frankl um die Bedingtheit des Menschen. Es geht ihm deshalb auch nicht um ein Frei-sein von Bedingungen, sondern um ein Frei-sein des Menschen zu einer Stellungnahme gegenüber seinen Bedingungen. Erst diese Freiheit versetzt den Menschen in die Lage, auch den härtesten Umständen zu begegnen und zu trotzen, weshalb Frankl auch von der Trotzmacht des Geistes spricht.

Mit der Freiheit eng verbunden ist, wie schon angesprochen, die Verantwortlichkeit. Denn Freiheit heißt nicht Willkür, sondern verantwortete Freiheit. So ist das menschliche Dasein ein Verantwortlich-sein, weil es ein Frei-sein ist. Frankl sieht im Verantwortlichsein das Wesen des menschlichen Daseins. Er kann das so formulieren, da er dem Leben einen Aufgabencharakter zuschreibt. Näherhin heißt das, dass es nicht der Mensch ist, der, im Horizont des Lebenssinns, dem Leben die Fragen stellt. Vielmehr ist es das Leben selbst, das den Menschen befragt. Die Aufgabe des Menschen ist zu antworten und dadurch sein Leben zu ver-antwort-en. Das Dasein des Menschen ist immer schon verantwortetes Dasein. Menschsein heißt somit, in Frage zu stehen. Sich befragen zu lassen, also eine existentielle Grundhaltung einzunehmen, heißt, eine prinzipielle Offenheit gegenüber den Möglichkeiten, die sich als Sinnangebote zeigen, einzunehmen. Daseinsverantwortung ist die Verantwortung der je konkreten, einzigartigen Person in der je konkreten, einmaligen Situation. Sinnmöglichkeiten schweben nicht im luftleeren Raum. Sie zeigen sich, wenn der Mensch lernt, die Welt anzuschauen. Insofern geht es in der Existenzanalyse um ein Welt-Anschauen, jedoch nicht um eine Welt-Anschauung im Sinne einer Ideologie oder einer geschlossenen Theorie.

Welt-Anschauen heißt die Wahrnehmung einer Möglichkeit vor dem Hintergrund der Wirklichkeit. So wie jede Situation einmalig ist, ist auch die Sinn-Möglichkeit immer einmalig. Sie ist vergänglich, sofern sie nicht verwirklicht wird. Frankl spricht davon, dass Sinn nicht gegeben werden kann, sondern aufgespürt und gefunden werden muß. Das bedeutet, dass Sinn potentiell in jeder Situation vorhanden ist, aber eben gefunden werden muß. Frankl sagt damit auch aus, dass Sinn nicht erzeugt werden kann. Es gibt daher keine Sinn-Konstruktionen.

4.3. *Gewissen als „Ort“ der Sinnfindung*

Wie wird Sinn gefunden? Der anthropologische Ort der Sinnfindung ist das Gewissen. Im Gewissen offenbart sich, welche Sinnmöglichkeit der je konkreten Situation der Mensch zu verwirklichen hat. Nach Frankl ist das Gewissen insofern irrational, weil sich Entscheidungen niemals restlos rationalisieren lassen. „In diesem Sinne ist das Gewissen auch irrational zu nennen, es ist a-logisch- oder, noch besser: praelogisch. Denn genau so, wie es ein vorwissenschaftliches und ihm ontologisch noch vorgelagert ein praelogisches Seinsverständnis gibt, genau so gibt es auch ein praemoralisches Wertverständnis, das aller expliziten Moral wesentlich vorgängig ist – eben das Gewissen.“¹⁵ In der Spannung von moralischem Gesetz und konkreter Person, hat das Gewissen im Horizont der Situation die Aufgabe, das moralische Gesetz auf die je konkrete Situation hin abzustimmen. Frankl verweist dabei auf die intuitive Ausrichtung des Gewissens, das die Möglichkeit und Fähigkeit hat, den verborgenen Sinn der je konkreten Situation aufzuspüren. Er bezeichnet das Gewissen daher als Sinn-Organ. Diesem Sinn-Organ eröffnet sich ein gesolltes Sein, das es zu realisieren gilt und immer die Dimension des Individuellen und Konkreten aufweist. Es gilt das Gewissen, auch in der Erziehung, zu verfeinern. Frankl ist sich bewusst, dass das Sinn-Organ immer auch Gefahr läuft, einer Sinn-Täuschung zu

erliegen. Wenn der Mensch sein Dasein als verantwortetes Dasein versteht, dann muß er, trotz dieser Täuschungsgefahr, auf sein Gewissen hören. Versteht man das Gespräch mit meinem Gewissen nicht als bloßes Selbstgespräch, muß das Gewissen selbst ein Sprachrohr von etwas sein. Das Gewissen hat keine Stimme, sondern ist selbst Stimme. „Stimme der Transzendenz“¹⁶, wie Frankl bemerkt. So ist das Gewissen nur als transzendentes Phänomen zu begreifen und verweist von sich aus auf Transzendenz. Frankl schreibt. „Zur Erklärung menschlichen Frei-Seins genügt die Existentialität – zur Erklärung menschlichen Verantwortlich-Seins jedoch muß ich zurückgreifen auf die Transzendentalität des Gewissen-Habens.“¹⁷ Das transzendente Phänomen verleiht dem Menschen überhaupt erst seine Personalität. Dadurch, dass der Mensch von der Transzendenz her Person wird, so muß auch die Instanz, vor der er sich zu verantworten hat, indem er antwortet, personaler Natur sein. „Tatsächlich erweist sich dieses Wovon bei näherer und eingehender phänomenologischer Analyse als aufhellbar, und aus dem Etwas wird ein Jemand, eine Instanz durchaus personaler Struktur, ja mehr als dies: ein Personalissimum; und wir sollen die letzten sein, die sich scheuen, diese Instanz, dieses Personalissimum, so zu nennen, wie die Menschheit es nun einmal genannt hat: Gott.“¹⁸

Frankl zufolge hat derjenige, der die Transzendenz des Gewissens verkennt, seine Sinnfindung zu früh eingestellt. Wer das Gewissen als letzte Instanz ansieht, geht nicht das Wagnis ein, über das Gewissen hinaus zu fragen. Dieses Wagnis geht nur der religiöse Mensch ein. Das Gewissen verweist nicht nur auf die Transzendenz, es entspringt ihr auch. Das ist auch der Grund, weshalb jede ontische Reduktion des Gewissens scheitern muss.

Der Mensch erfährt also im Gewissen, welche Sinn-Möglichkeit sich im Horizont der je konkreten Situation zeigt und zur Sinnerfüllung führt. Das Sinnverständnis bei Frankl ist, um es nochmals zu betonen, personengebunden und auf die jeweilige Situation bezogen. Anders formuliert, ist die Person immer untrennbar mit einer Situation verbunden. Sinn ist immer ein konkreter Sinn, den es in der konkreten Situation zu erfüllen gilt und mit der eine bestimmte Person gemeint ist. Der Mensch steht, existenzanalytisch gesehen, in der Verantwortung für die Erfüllung dieses Sinns und die Verwirklichung von Werten. Er ist somit ein sinnorientiertes Wesen, das nach Werten strebt. Er ist deshalb von seiner Anlage her einer, der nach Sinn-Verwirklichung strebt. Wenn Frankl vom Willen zum Sinn spricht, dem er den Willen zur Lust und dem Willen zur Macht entgegensetzt, dann meint er damit ein Streben nach Werten. Sinnfindung meint immer Wertverwirklichung. Das steht diametral zu den gängigen Selbstverwirklichungs-Konzepten. Der Wille zum Sinn darf bei Frankl allerdings nicht missverstanden werden als ein Wille, der aus einer nihilistischen Haltung heraus erwächst. Es geht nicht um einen Appell an den Willen. Frankl schreibt: „Ich kann nicht glauben wollen. Ich kann nicht lieben wollen, ich kann nicht hoffen wollen – und vor allem kann ich nicht wollen wollen. Darum ist es müßig, einen Menschen aufzufordern, »den Sinn zu wollen«. An den Willen zum Sinn appellieren heißt vielmehr, den Sinn selbst aufleuchten lassen – und dem Willen überlassen, ihn zu wollen.“¹⁹

4.4. Selbstverwirklichung versus Sinnverwirklichung

Die bereits angesprochene Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen, Abstand zu sich und einer Situation zu haben („Selbst-Distanzierung“), ist überhaupt erst die Voraussetzung sich zu engagieren und sich in eine Situation zu begeben. Erst wenn Distanz- und Hingabefähigkeit zusammenwirken, ist der Mensch in der Lage sich ganz zu vergessen und sich ganz hinzugeben. „Im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person erfüllt der Mensch sich selbst. Je mehr er aufgeht in seiner Aufgabe, je mehr er hingegeben ist an seinen Partner, um so mehr ist er Mensch, um so mehr wird er selbst. Sich selbst verwirklichen kann er also eigentlich nur in dem Maß, in dem er sich selbst vergisst, in dem er sich selbst übersieht.“²⁰ Selbstverwirklichung meint folglich Sinnverwirklichung. Selbstverwirklichung stellt sich von selbst ein, sie ist eine Wirkung der Sinnerfüllung, aber kein Zweck an sich, wie es vielfach propagiert wird.

Frankl verweist darauf, dass Menschsein über sich selbst hinausweist, hin auf etwas, das nicht wieder er selbst ist. Menschsein heißt für Frankl, immer schon ausgerichtet und hingeeordnet sein auf etwas oder auf jemanden. Er bezeichnet das auch als Selbst-Transzendenz der menschlichen Existenz. „Nur eine Existenz, die sich selbst transzendiert, kann sich selbst verwirklichen, während sie, sich selbst bzw. Selbstverwirklichung intendierend, sich selbst nur verfehlen würde“²¹ Die gängigen Selbstverwirklichungs-Theorien berücksichtigen nicht das Ausgerichtet- und Hingeeordnet-sein des Menschen auf etwas oder jemanden hin, sondern richten ihren Fokus auf die Verwirklichung und das Ausleben eigener Möglichkeiten. Ideale und Werte werden dabei nicht berücksichtigt, weil diese ja nur Ausdruck des einzelnen Menschen ist, der sich getrost darauf beschränken kann, sich selbst und seine Möglichkeiten zu verwirklichen. Werten wird somit keine Entität zugesprochen. Das verborgene Motiv, das hinter diesen Theorien steckt, ortet Frankl im versuchten Abbau jener Spannung – im Sinne einer inneren Homöostase – des Menschen, die durch die Spaltung zwischen Sein und Sinn entsteht. Diese Spannung zwischen Sein und Sinn liegt aber, so Frankl, im Wesen des Menschen begründet. Sie ist sogar eine Bedingung seiner seelischen Gesundheit

4.5. Wertkategorien der Existenzanalyse

Nach Frankl erfüllen wir unser Dasein dadurch, dass wir Werte verwirklichen. Dem Menschen stehen drei Kategorien von Werten zur Verfügung, die sogenannten „Hauptstraßen“ zum Sinn: 1. Werte, die sich durch ein Schaffen von etwas verwirklichen lassen. Sie werden auch als Erlebniszerte bezeichnet. 2. Werte, die sich im Erleben von etwas verwirklichen lassen. Sie werden als Erlebniszerte bezeichnet. 3. Werte, die sich dadurch verwirklichen, wie sich ein Mensch zu einer Einschränkung seines Lebens verhält. „Eben in seinem Sich-Verhalten zu dieser Einengung seiner Möglichkeiten eröffnet sich ein neues, eigenes Reich von Werten, die sicherlich sogar zu den höchsten gehören.“²²

Damit zeigt sich, dass Sinn sogar dann noch möglich ist, wenn der Mensch sich in einer äußerlich für ihn unabänderlichen Situation befindet. Somit ist die tragische Trias, die sich aus Leid, Schuld und Tod zusammensetzt kein Widerspruch zum existenzanalytischen Sinnkonzept. „Wie oft hält man uns nicht vor, dass der Tod den Sinn des ganzen Lebens in Frage stellt. Dass alles letzten Ende sinnlos sei, weil der Tod es schließlich vernichten müsse. Kann nun der Tod der Sinnhaftigkeit des Lebens wirklich Abbruch tun? Im Gegenteil. Denn was geschähe, wenn unser Leben nicht endlich in der Zeit, sondern zeitlich unbegrenzt wäre? Wären wir unsterblich, dann könnten wir mit Recht jede Handlung ins Unendliche aufschieben, es käme nie darauf an, sie eben jetzt zu tun, sie könnte ebenso gut auch erst morgen oder übermorgen oder in einem Jahr oder in zehn Jahren getan werden So aber, angesichts des Todes als unübersteigbarer Grenze unserer Zukunft und Begrenzung unserer Möglichkeiten, stehen wir unter dem Zwang, unsere Lebenszeit auszunützen und die einmalige Gelegenheit – deren »endliche« Summe das ganze Leben dann darstellt – nicht ungenützt vorübergehen zu lassen.“²³

Die Endlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Lebens sind für den Lebenssinn nicht nur kein Widerspruch, sondern sogar konstitutiv. Deshalb macht auch der Tod das Leben sinnvoll. So ist, Frankl zufolge, der Sinn des menschlichen Daseins in seinem irreversiblen Charakter fundiert. Die Lebensverantwortung des Menschen können wir nur im Horizont der Zeitlichkeit und Einmaligkeit verstehen. Sie ist ein Verantwortlichsein angesichts der Endlichkeit. Einmalig und einzigartig ist nicht nur jede Situation, sondern auch das Schicksal, das zum Leben dazugehört und dem sich der Mensch nicht entziehen kann, obwohl er dafür weder eine Verantwortung, noch eine Schuld trägt.

4.6. Sinn und Schicksal

Schicksal ist das, was sich der Freiheit des Menschen entzieht. Existenzanalytisch gesehen gibt es auch einen Sinn des Schicksals, das ebenso wie der Tod dem Leben Sinn verleiht. Ein Schicksal lässt sich nicht „delegieren“, sondern muss immer von dem getragen werden, dem

es zgedacht ist. Die Verantwortlichkeit des Menschen liegt nun im Umgang mit diesem, seinem Schicksal. „Sein Schicksal wiederholt sich nicht. Niemand hat die gleichen Mglichkeiten wie er, und er selbst hat sie nie wieder. Was ihm widerfhrt an Gelegenheiten zur schaffenden oder erlebenden Wertverwirklichung, was ihm an eigentlich Schicksalhafterm begegnet – was er also nicht ändern kann, sondern im Sinn von Einstellungswerten tragen muss – all dies ist einzigartig und einmalig.“²⁴ Hier kommt wieder die Dimension der Freiheit ins Spiel. Denn es gibt keine Freiheit ohne Schicksal. Sie ist ein freies Sich-verhalten gegenüber dem Schicksal. Der Mensch ist frei und gleichzeitig steht er in einer Vielzahl von Bindungen, auf die er in seiner Freiheit angewiesen ist. Diese Bindungen sind die Voraussetzungen für die Freiheit. Das Verhältnis von Freiheit und Bindung ist allerdings nicht das einer Abhängigkeit. Frankl beschreibt das folgendermaßen: „Der Boden, auf dem der Mensch geht, wird im Gehen jeweils auch schon transzendiert und ist ihm Boden letztlich eben nur soweit, als er transzendiert wird, Absprungbasis ist. Wollte man den Menschen definieren, dann müsste man ihn bestimmen als jenes Wesen, das sich je auch schon frei macht von dem, wodurch es bestimmt ist (als biologisch-psychologisch-soziologischer Typus bestimmt ist); jenes Wesen also, das alle diese Bestimmtheiten transzendiert, indem er sie überwindet oder gestaltet, aber auch noch während es sich ihnen unterwirft.“²⁵

Jeden Augenblick seines Lebens steht der Mensch vor der Wahl, auch wenn er sich oftmals seiner Entscheidungsfreiheit nicht bewusst ist. Die Willensfreiheit ist für den Menschen im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Erst im neurotischen Fatalismus verstellt sich der Mensch den Zugang zu seinen Mglichkeiten. Das heißt, er negiert sein Anders-können. Zur Dimension des Schicksals gehört auch das Vergangene. Sogar da ist der Mensch noch frei. Es ist zwar die Gegenwart durch die Vergangenheit mitbestimmt, aber dadurch ist nicht schon auch die Zukunft festgelegt. Die Vergangenheit, die zum Schicksal geworden ist, fordert den Menschen in seiner Freiheit zum verantwortungsvollen Tun heraus.

Es sind die Einstellungswerte, die es im Horizont des Schicksalhaften und Unabänderlichen zu verwirklichen gilt. „In der Weise, wie einer diese Dinge auf sich nimmt, ergibt sich eine unabsehbare Fülle von Wertmöglichkeiten. Das heißt aber, dass nicht nur im Schaffen und im Freuen das menschliche Leben sich zu erfüllen vermag, sondern auch noch im Leiden!“²⁶

Die Überbetonung von Lust und Unlust ist es, die im Menschen oftmals eine ungerechtfertigte Wehleidigkeit gegenüber dem Schicksal hervorruft. Der Mangel an Lust kann dem Menschen nicht die Sinnerfüllung nehmen, so wie Lust nicht imstande ist, ihm Sinn zu geben. Im Erleiden von etwas verwirklicht der Mensch nicht nur Einstellungswerte, sondern das Leiden selbst hat eine sinnimmanente Bedeutung. So ist die Auseinandersetzung mit dem Schicksalhaften, das dem Menschen aufgetragen ist, das eigentliche Anliegen und Aufgabe des Leidens. Im Leiden schafft er eine Distanz zwischen der Person, die er ist, und dem Leiden selbst. „Solange wir unter einem nicht seinsollenden Zustand noch leiden, ebenso lange stehen wir in der Spannung zwischen dem faktischen Sein einerseits und dem Seinsollenden andererseits.“²⁷ Das Leiden ist insofern fruchtbar, als es in ihm den Menschen empfinden lässt, was nicht sein soll. So kann beispielsweise Trauer einen verlorenen Menschen innerlich weiterleben lassen. Was äußerlich und objektiv verloren gegangen ist, kann innerlich und subjektiv bewahrt werden. Und Schuld kann durch die Reue, die der Schuldige erlebt, getilgt werden und ihn sogar in einer bestimmten Weise auferstehen lassen. Diese Möglichkeit, die der Mensch durch seine Reue hat, nämlich das Geschehene und äußerlich nicht mehr rückgängig zu Machende, innerlich für sich doch noch fruchtbar zu machen, steht mit der Verantwortung, in die er immer schon gestellt ist, nicht im Widerspruch. Denn schuldig kann der Mensch nur werden, wenn er in der Verantwortung steht. „Verantwortlich aber ist der Mensch angesichts der Tatsache, dass er keinen Schritt zurücknehmen kann, den er im Leben tut; die kleinste wie die größte Entscheidung bleibt eine endgültige. Nichts ist auslöschbar von dem, was er tut und lässt. Nur für eine oberflächliche Betrachtungsweise steht damit in Widerspruch, dass trotzdem, im Akt der Reue, der Mensch von einer Tat innerlich abzurücken vermag und im Vollzug

dieses Aktes, also eines inneren Geschehens – das äußere Geschehen auf moralischer Ebene irgendwie ungeschehen machen kann.“²⁸

Nach Frankl darf der Mensch nicht zu früh ein Ereignis als Schicksal anerkennen. Erst wenn es ihm wirklich nicht mehr möglich ist, sein Schicksal durch die Verwirklichung schöpferischer Werte zu gestalten, kann er daran gehen, Einstellungswerte zu verwirklichen, als einem Sich-verhalten dem Unabänderlichen gegenüber.

Nochmals sei darauf verwiesen, dass in der Logotherapie und Existenzanalyse Sinn nichts Abstraktes ist, sondern den konkreten Sinn in der je konkreten Situation meint. Sie zielt also nicht auf den Sinn des Lebens als einen einmaligen Entwurf ab, der ein für allemal beantwortet ist. Frankl bestreitet aber nicht einen letzten, umfassenden Sinn. Dieser ist aber um so weniger fasslich, je umfassender er ist. Das Verhältnis vom konkreten Sinn einer Situation zu einem umfassenden Sinn beschreibt Frankl mit einem Beispiel: „Denken wir doch nur an einen Film – er setzt sich aus Tausenden und Abertausenden von einzelnen Szenen zusammen, und jede einzelne trägt an den Zuschauer einen Sinn heran; aber der Sinn des ganzen Films dämert uns erst gegen Ende der Vorstellung – vorausgesetzt, dass wir zunächst einmal den Sinn jeder einzelnen Szene »mitbekommen«! Und ergeht es uns im Leben nicht analog? Enthüllt sich uns der Sinn unseres Lebens, wofern überhaupt, nicht ebenfalls erst zuletzt? Und hängt dieser End-Sinn unseres Lebens nicht ebenfalls davon ab, ob wir zunächst einmal den Sinn jeder einzelnen Situation erfüllen, nach bestem Wissen und Gewissen?“²⁹

5. SCHLUSSGEDANKEN

Die Logotherapie und Existenzanalyse geht also davon aus, dass Sinn unbedingt ist und deshalb potentiell in jeder Situation gefunden werden kann. Er muss vom Menschen erfüllt werden, da das Leben Aufgabencharakter, und das Dasein Antwortcharakter hat. Die existenzanalytische Anthropologie geht von der Sinnerfüllung als Primärmotivation des Menschen aus. Statt eines Konzeptes der Selbstverwirklichung geht es in der Logotherapie und Existenzanalyse um Sinnverwirklichung. Näherhin geht es um den Sinn im Leben, der in jeder Situation durch das Gewissen als Sinn-Organ aufgespürt werden muss. Sinnfindung ist immer Wertverwirklichung. Die drei Hauptstraßen zum Sinn sind Erlebnis-, schöpferische- und Einstellungswerte.

Das Konzept von Viktor Frankl ist nicht nur als psychotherapeutische Richtung interessant, sondern wurde auch für andere Bereiche des menschlichen Lebens fruchtbar gemacht. So liegt eines ihrer Anwendungsgebiete im Bereich der Arbeitswelt. In diesem Zusammenhang ist gerade das existenzanalytische Motivations-Modell nennenswert. Derzeit scheint es aber noch vielfach so zu sein, dass in der Arbeitswelt Motivations-Modelle zum Tragen kommen, denen ein reduktionistisches Menschenbild zugrunde liegt. Hier könnte die Existenzanalyse eine wirkliche Alternative bieten.

Auch im militärischen Bereich wäre die Beschäftigung mit der Gedankenwelt Frankls lohnenswert, da die Motivations-Modelle, die auf Selbstverwirklichungs-Ideen beruhen, mit der Militärischen Lebenswelt nur schwer kompatibel sind.

Die Logotherapie- und Existenzanalyse, die hier nur kurz und fragmentarisch angedacht werden konnte, bietet sehr viele Einsichten und Gedanken, die es wert sind, weiter gedacht zu werden. Ihr Verdienst liegt sicher im Versuch, der Sinn- und Wertedimension, angesichts der Gleich-Gültigkeit der Postmoderne, einen anderen Platz einzuräumen. Vielleicht unterliegt aber auch Frankl selbst dieser Versuchung eines Relativismus, wenn er schreibt: „Die Frage nach dem Sinn des Lebens schlechthin ist sinnlos, denn sie ist falsch gestellt, wenn sie vage »das« Leben meint und nicht konkret »je meine Existenz«.“³⁰

Bedenkenswert sind hier die „unzeitgemäßen“ Worte des Papstes, wenn er schreibt:

„Um sich in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes zu befinden, muss die Philosophie vor allem ihre Wahrheitsdimension wiederfinden, die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht. Wenn man es recht betrachtet, stellt diese erste Forderung

für die Philosophie einen sehr nützlichen Ansporn dazu dar, ihrem eigentlichen Wesen gerecht zu werden. Denn wenn sie das tut, wird sie nicht nur die entscheidende kritische Instanz sein, die die verschiedenen Seiten des wissenschaftlichen Wissens auf ihre Zuverlässigkeit und ihre Grenzen hinweist, sondern sie wird sich auch als letzte Instanz für die Einigung von menschlichem Wissen und Handeln erweisen, indem sie diese dazu veranlasst, ein endgültiges Ziel und einen letzten Sinn anzustreben. Diese Weisheitsdimension ist heute um so unerlässlicher, weil die enorme Zunahme der technischen Macht der Menschheit ein erneuertes und geschärftes Bewusstsein für die Letzten Werte verlangt.“³¹

Hier scheint die Existenzanalyse als anthropologische Forschungsrichtung selbst eine Aufgabe bekommen zu haben, die es für die Logotherapeuten und Existenzanalytiker, im Sinne des Antwortcharakters ihres Daseins einzulösen gilt.

AUTOR

Mag. Andreas Wieser ist Mitarbeiter am Institut für Militärsoziologie und Militärpädagogik der Landesverteidigungsakademie in Wien.

ANMERKUNGEN

- 1 Biser E., Glaube nur!, Freiburg 1980, 88.
- 2 Bolz, N., Die Sinngesellschaft, Düsseldorf 1997, 10f.
- 3 Bolz, Die Sinngesellschaft 20.
- 4 Kolbe, Ch., Heilung oder Hindernis, Stuttgart 1986, 212.
- 5 Kolbe, Heilung 214.
- 6 Frankl, V. Logotherapie und Existenzanalyse, München 1987 57f.
- 7 Frankl, V. Der leidende Mensch, München 1990, 271.
- 8 Frankl, Logotherapie 58.
- 9 Frankl, Logotherapie 60.
- 10 Frankl, Logotherapie 64.
- 11 Frankl, V. Der leidende Mensch, München 1990, 226.
- 12 Frankl, Der leidende Mensch 228.
- 13 Frankl, Der leidende Mensch 229.
- 14 Frankl, Der leidende Mensch 230.
- 15 Frankl, V., Der unbewusste Gott, München 1988, 23.
- 16 Frankl, Der unbewusste Gott 40.
- 17 Frankl, Logotherapie 110.
- 18 Frankl, Logotherapie 110f.
- 19 Frankl, V. Ärztliche Seelsorge, Frankfurt/M. 1987, 101.
- 20 Frankl, V. Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg 1984, 18.
- 21 Frankl, Ärztliche Seelsorge 101.
- 22 Frankl, Ärztliche Seelsorge 82.
- 23 Frankl, Ärztliche Seelsorge 108.
- 24 Frankl, Ärztliche Seelsorge 119.
- 25 Frankl, Ärztliche Seelsorge 120.
- 26 Frankl, Ärztliche Seelsorge 145.
- 27 Frankl, Ärztliche Seelsorge 147.
- 28 Frankl, Ärztliche Seelsorge 148.
- 29 Frankl, Der unbewusste Gott 88.
- 30 Frankl, Ärztliche Seelsorge 96.
- 31 Papst Johannes Paul II., Fides et Ratio, Graz 1998, 70.

Die moralische Realität des Krieges Michael Walzers Argumentation gegen eine wertfreie Sicht des Krieges

STEFAN ZOTTI

DER REALISMUS. EINLEITUNG

„Seit Menschengedenken verwenden Männer und Frauen, wenn sie über Krieg sprechen, die Begriffe ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘. Und fast ebenso lange gibt es Menschen, die diese Begriffe ins Lächerliche ziehen, sie als Scharade abtun und darauf beharren, dass der Krieg sich jeder moralischen Beurteilung entzieht.“¹ Michael Walzer, jener amerikanische Philosoph, der Anfang der 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts die Frage nach der moralischen Legitimität von Kriegen im zeitlichen Kontext des Vietnamkriegs wieder aufwarf, beginnt mit diesen zwei Sätzen seine Ausführungen über die moralische Qualität des Kriegs. Im Versuch, die Lehre des gerechten Kriegs neu zu überdenken und angesichts moderner kriegerischer Auseinandersetzungen fruchtbar zu machen, ist er zu Beginn seines Buches *Just and Unjust Wars* zuerst mit der Frage konfrontiert, ob dem Phänomen des Krieges überhaupt mit moralischen Überlegungen begegnet werden kann. Dabei grenzt er sich scharf vom, von ihm so titulierten, „Realismus“ ab, der den Krieg als rechtsfreien, quasi naturgegeben Zustand ansieht, an den mit moralischen Kategorien heranzugehen prinzipiell sinnlos ist.

Der Realismus ist für Walzer jene Anschauung des Kriegs, in der die Übel zwar gesehen, nicht aber einer moralischen Bewertung zugänglich gemacht werden dürfen. „Leute geben zu, dass die Soldaten ihres Landes während einer Schlacht Greuelthaten begingen; aber sie sagen, so verändert der Krieg eben den Menschen, so ist der Krieg eben.“² Krieg und darüber hinaus das gesamte Feld zwischenstaatlicher Beziehungen hat es nicht mit Moral, sondern mit Selbstinteressen zu tun. Brian Orend beschreib diese Haltung, die in der Geschichte mit Namen wie Machiavelli, Hobbes oder auch mit Henry Kissinger in Zusammenhang gebracht werden folgendermaßen: „Realists believe that moral concepts should be employed neither as descriptions of, nor as prescriptions for, state behaviour on the international plane. Realists emphasize power and security issues, the need for a state to maximize its expected self-interests and, above all their view of the international arena as a kind of anarchy, in which the will to power enjoys primacy.“³ Die moralische Bewertung kriegerischer Auseinandersetzungen ist, dieser Sicht zufolge, zumindest unsachgemäß, wenn nicht überhaupt im Sinne Nietzsches, ein Zeichen der Schwäche.

Walzer entwickelt demgegenüber eine Kriegsethik, die zwischen Realismus und Pazifismus⁴ steht, die zwar davon ausgeht, dass Krieg in gewissen Situationen gerechtfertigt sein kann, niemals aber in einem moralischen Niemandsland steht. Der Krieg steht heute, wie anhand seiner Ausführungen zu zeigen sein wird, in einem moralischen Rechtfertigungsnotstand, der sich daraus ergibt, dass in der Wahrnehmung der Menschen der Krieg nicht mehr als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln verstanden wird (wenn er das überhaupt je wurde), sondern als eine moralische Frage, die sich zumeist in der Abwägung zwischen mehreren Übeln bewähren muss.

Drei wesentliche Argumente gegen die postulierte Moralfreiheit des Kriegs lassen sich bei Walzer ausmachen, die es wert sind, angesichts der Diskussion über die Berechtigung eines Kriegs gegen den Irak, in Erinnerung gerufen zu werden. Zum ersten zeigt er auf, dass die menschliche Sprache über den Krieg immer schon Werturteile beinhaltet, die auf ein breites gemeinsames Verständnis der moralischen Realität des Kriegs schließen lassen.

Zweitens betont er, dass der Krieg als menschliche Handlung immer unter der grundsätzlichen Möglichkeit der Freiheit steht. Konflikte haben eben keinen linearen Verlauf, der ab einem gewissen Punkt die aggressive Auseinandersetzung unabdingbar macht, sondern in jedem Moment des Konfliktverlaufs sind unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten gegeben, die in Freiheit gewählt werden müssen. Zuletzt lassen auch seine Ausführungen über die historische Relativität der moralischen Bewertung menschlichen Handelns im Krieg den – von ihm vielleicht gar nicht einmal direkt angezielten – Schluss zu, dass auch Wandel und Kontinuität des Kriegsethos einen Ansatzpunkt für die moralische Diskussion über den Krieg darstellt, da scheinbar seit jeher aufgrund moralischer Erwägungen versucht wurde, das Übel des Kriegs zumindest zu begrenzen.

Die Ereignisse der letzten Wochen und Monate zeigen, dass die Diskussion, ob es möglich und sinnvoll ist, das Phänomen Krieg unter moralischen Gesichtspunkten zu betrachten, heute von großer Aktualität ist. Selbst wenn in den Auseinandersetzungen um den Krieg im Irak andere Argumente im Mittelpunkt standen, bleibt dennoch die Frage nach der moralischen Qualität einer Politik offen, die kriegerische Auseinandersetzungen als Druckmittel und zur Umsetzung ihrer Interessen (so legitim diese auch sein mögen) verwendet. Wie in den Debatten um den Vietnamkrieg, an die Walzer in seinem Buch anschließt, wird die moralische Frage heute zumeist „auf der Straße“, in der sich formierenden Friedensbewegung aber auch von Seiten der Kirche(n) thematisiert. Walzer recurriert auf eben diese Öffentlichkeit und versucht von dorthin das moralische Bewusstsein über den Krieg aufzuzeigen. In der Einleitung schreibt er zu diesem Ansatz: „Ich möchte nicht untersuchen, wie Anwälte, sondern wie Männer und Frauen (und manchmal Soldaten), sich mit dem Krieg auseinandersetzen, und möchte Begriffe erläutern, die wir in diesem Zusammenhang allgemein benutzen; mir geht es im Gegensatz zu den Anwälten in erster Linie um die heutige Struktur der moralischen Welt.“⁵ Wo aber findet sich auf der Landkarte dieser moralischen Welt der Krieg?

Es scheint lohnend sich heute mit dieser Grundsatzfrage zu beschäftigen, zudem seit den Anschlägen vom 11. September 2001 die Bereitschaft zu einer „realistischen“ Sicht militärischer Interventionen deutlich gestiegen ist.

MORAL UND SPRACHE

Michael Walzer beginnt seine Positionierung gegen den Realismus mit einer Phänomenologie der Alltagssprache und ihrer moralischen Implikationen, im Versuch, „die sich auf moralische Begriffe beziehende Argumentation, die wir benutzen und derer sich die meisten Menschen bedienen“⁶ zu rechtfertigen. Gegenüber dem Vorwurf der mangelnden Rationalität der moralischen Sprache, versucht er aufzuzeigen, dass der Alltagssprache der Menschen ein Maß an Rationalität eignet, das den Austausch über den Krieg sinnvoll macht. Gerade hinsichtlich der Ausnahmesituation des Kriegs ist die Sprache reich an Bewertungen, die moralischen Vorentscheidungen entspringen, wenngleich diese weder immer eindeutig, aber auch nicht einfach hin nur interessensgeleitet sind. Gegenüber dem Satz „All's fair in love and war“ stellt Walzer fest: „Die Sprache, in der wir über die Liebe und den Krieg sprechen, ist so beladen mit moralischen Bedeutungen, dass sie nur in jahrhundertelangen Auseinandersetzungen gewachsen sein kann. Treue, Hingabe, Keuschheit, Scham, Ehebruch, Verführung, Verrat; Aggression, Selbstverteidigung, Befriedung, Grausamkeit, Mitleidslosigkeit, Greuelthaten, Massaker – all diese Begriffe bergen Werturteile in sich, und wir urteilen ebenso selbstverständlich, wie wir lieben oder kämpfen.“⁷

Als klassisches Beispiel realistischer Argumentation führt Walzer den „Melianischen Dialog“ aus Thukydides Geschichte des Peloponnesischen Kriegs an. Zwei athenische Generäle argumentieren gegenüber den Ratsherren der griechischen Insel Melos, die sich im genannten Krieg weigerte, sich auf die Seite Athens zu stellen, ihre realistische Sicht, dass es in der Auseinandersetzung nicht um Gerechtigkeit ginge, sondern um das Interesse Athens, seine Eroberungen durch eine Ausdehnung des Reiches zu sichern. Nicht das Recht des einzelnen Staates, sondern die Macht des Stärkeren ist für sie ausschlaggebend. „Wenn ein Staat in Fällen, wo es ihm möglich wäre, das betreffende Gebiet nicht erobert, ist dies ein Zeichen der Schwäche, und für die Gegenseite eine verlockende Gelegenheit zum Angriff; also ‚nach dem Zwang seiner Natur‘ (...) erobert ein Staat, wann immer es ihm möglich ist.“⁸ Die melianischen Ratsherren betonen demgegenüber das Recht des Staates auf Freiheit, für die sie bereit sind zu kämpfen und hoffen auf die Hilfe Spartas, das ihnen um seiner Ehre willen zu Hilfe kommen werde.⁹ Dieser fiktive Dialog zeigt die realistische Argumentation ohne jeden Schleier einer ethischen Rechtfertigung, mit dem Ziel, die Eigengesetzlichkeiten beziehungsweise die eigene Sphäre der Gewalt darzustellen, die von moralischen Erwägungen (des Alltags) zu unterscheiden sind.

In der Analyse der Position der Athener Generäle stellt Walzer auf den Schlüsselbegriff der Notwendigkeit im Doppelsinn des Unerlässlichen wie des Unvermeidlichen ab. Der (gegen Melos zu führende) Krieg ist notwendig, um das athenische Reich und seine Sicherheit zu erhalten. Dabei übergehen sie aber die moralische Frage in zweifacher Hinsicht: einerseits indem der moralische Wert der Erhaltung des Reiches nie thematisiert wird, andererseits aber, indem die Notwendigkeit als klar erwiesen dargestellt wird, während es in Wahrheit um die Abschätzung von Möglichkeiten und Risiken geht.

Die postulierte Notwendigkeit kann demnach nur Endpunkt einer Diskussion oder Resultat der historischen Bewertung sein. Walzer ist überzeugt, dass eine Diskussion unter der Athener Bevölkerung (auch) auf moralische Argumente aufbauen würde, gerade hinsichtlich des Umgangs mit den unterworfenen Melier. Neben die realistische Position der Notwendigkeit der Ermordung der Männer um der Sicherheit Athens willens, wird das moralische Argument der Unehrenhaftigkeit dieses Vorgehens treten und sich damit die Notwendigkeit einer Diskussion ergeben, die neben strategischen auch moralische Aspekte in Betracht zu ziehen hat.

Der Realismus versucht die moralische Rede als interessensgeleitet zu enthüllen. Moralischen Begriffen mangelt es demnach an Eindeutigkeit, da sie – den jeweiligen Interessen vorgeschoben – vom Standpunkt des Redners abhängen und damit nicht vermittelbar, im letzten vielleicht sogar unehrlich, auf jeden Fall aber unnützlich sind. „Die Melianer, die die Gerechtigkeit ihrer Sache betonen, sagen letzten Endes nur, dass sie nicht Untertanen werden wollen, und hätten die Generäle behauptet, Athen habe sein Reich ‚verdient‘, so hätten sie damit einfach die Lust an der Eroberung und die Angst vor einem Umsturz ausgedrückt.“¹⁰

Wäre in solch einem Fall eine Diskussion überhaupt noch möglich? Walzer ist davon überzeugt, dass es sehr wohl gemeinsame, originäre moralische Vorstellungen gibt. „Die Athener hatten einen gemeinsamen moralischen Wortschatz, den sie mit den Bürgern von Mytilene und Melos teilten und der – abgesehen von kulturellen Unterschieden – auch der unsere ist. (...) Erst wenn man die Begriffe – über die Einigkeit besteht – auf reale Fälle anwendet, kommt es zu Meinungsverschiedenheiten, die teilweise aus gegensätzlichen Interessen und Furcht vor einander entstehen und die immer aus diesen beiden Faktoren zusammengesetzt sind.“¹¹ Die Differenzen in der moralischen Beurteilung ein und des selben Vorgangs rühren demnach nicht aus der prinzipiellen Unmöglichkeit sich über moralische Qualitäten zu verständigen, sondern werden vielmehr erst dadurch ermöglicht, dass es gemeinsame Vorstellungen über Recht und Unrecht, Gut und Böse auch für den Krieg gibt, der wiewohl Ausnahmesituation, nicht aus moralischen Erwägungen ausgenommen ist. Walzer betont die Originalität moralischer Argumentation wenn er schreibt: „Um moralische Ausführungen verstehen zu können, ist es nicht notwendig, sie in die Sprache der Interessensvertretung zu übertragen, denn die Moral hat ihre eigene Beziehung zur realen Welt.“¹²

Gegenüber Versuchen die moralische und die strategische Sprache als grundlegend verschiedene Arten über den Krieg zu denken darzustellen, zeigt Walzer die innere Nähe dieser beiden Sprachformen auf, die für ihn darin besteht, dass sie einerseits beide Sprachen der Rechtfertigung sind, andererseits beiden nur eine bedingt normative Kraft zukommt. Zwar kennt die Strategie wie auch die Moral eine klare und (mehr oder weniger) allgemein anerkannte Terminologie, dennoch ist die Beurteilung einer Operation, etwa der Unterschied zwischen einem Rückzug und einer strategischen Truppenverlegung, vor einem konkreten Hintergrund auf ihre militärische Angemessenheit hin zu argumentieren. Dabei unterscheidet sich gerade im Krieg das Handeln der Beteiligten, die zumeist Opfer und Täter gleichzeitig sind, von den normativen Vorgaben der Moral wie der Strategie zum Teil erheblich. Dennoch eignet den Begriffen eine hohe Präzision, die eine Beurteilung der Fälle ermöglicht. Vor dem Hintergrund dieser Analogie kritisiert Walzer die realistische Ablehnung der Möglichkeit einer moralischen Rechtfertigung, ist doch auch der Realismus auf Formen der (strategischen) Rechtfertigung angewiesen.

Die realistische Grundannahme der Sinnlosigkeit der moralischen Rede über den Krieg ist, wie Walzer zeigt, unreal, gegen die Realität des Menschen stehend. Wir reden immer schon in wertenden, moralischen Begriffen über den Krieg, ja eine Rede über den Krieg, die von moralischen Werturteilen absieht, würde die Welt in der wir leben nicht richtig widerspiegeln, insofern die Welt selbst als eine moralische in unserer Alltagssprache abgebildet ist. Bei allen Problemen der moralischen Bewertung kriegerischer Handlungen, trotz des wiederholten Missbrauchs vermeintlich moralischer Argumentationen zur Legitimierung eigener Interessen, wäre es schlichtweg falsch zu folgern, der Krieg hätte mit Moral nichts zu tun. Die Alltagssprache der Menschen ist sich dieses fundamentalen Zusammenhangs immer bewusst geblieben.

DIE FREIHEIT IM KRIEG

Brian Orend nennt drei Voraussetzungen des Realismus, wie Walzer ihn sieht: „(1) there is no freedom to choose morally in the international arena; (2) moral argument with regard to international affairs is meaningless; and (3) any link between morality and armed force will result in greater destruction than an amoral stance.“¹³ Demgegenüber betont Walzer die auch in Kriegszeiten aufrechte Freiheit des Menschen, sich zwischen gerechtem und ungerechtem Handeln zu entscheiden. Der Krieg ist eben keine Naturkatastrophe, die den Menschen überrollt und ihn in seiner Handlungsfreiheit vollkommen einschränkt – deshalb lässt Walzer das realistische Argument des Handlungszwangs der Beteiligten in Kriegszeiten nicht zu. Ebenso wie der Feldherr strategische Entscheidungen zu fällen hat, die in seiner Freiheit liegen, gilt es auch, diese Entscheidungen moralisch zu rechtfertigen.

Walzer greift zur Illustration dieser Freiheit nochmals auf das antike Athen während des Perserfeldzugs zurück; diesmal aber steht Mytilene im Mittelpunkt. Mytilene war mit Athen verbunden, erhob sich allerdings 428 v. Chr. gegen dieses und schloss ein Bündnis mit Sparta gegen Athen. Nach hartem Kampf wurde die Stadt von Athen besiegt und die Versammlung beschloss, alle erwachsenen Mytilener zu ermorden und die Frauen und Kinder als Sklaven zu verkaufen. Tags darauf wurde dieser Beschluss aufgrund der moralischen Bedenken vieler Athener zurückgenommen. Walzer betont nun, dass eben nicht politisches Kalkül sondern die moralische Sorge hinsichtlich der Angemessenheit dieser Strafe Grund für diesen neuen Entschluss waren. Damit möchte er zeigen, dass gegenüber der Annahme des schlichten Zwangs der Verantwortlichen und der Unabänderlichkeit von sogenannten Notwendigkeiten die verantwortungsvolle Freiheit des Einzelnen (oder von Gruppen) selbst in der Ausnahmesituation des Kriegs gewahrt bleibt. „Es gibt weder im Fall Melos noch im Fall Mytilene Hinweise darauf, dass das Ergebnis von vornherein festlag und die Diskussion damit überflüssig war – wenn wir uns geistig in die Athener Versammlung versetzen, spüren wir noch heute den Geist der Freiheit.“¹⁴

Walzer ergreift klar Stellung gegen die postulierten Zwänge der Realpolitik, die dem Einzelstaat in internationalen Beziehungen keinerlei politischen (geschweige denn moralisch motivierten) Spielraum einräumen und internationale Politik damit auf einen naturgegeben Überlebenskampf reduzieren. Dagegen hält er, wie Orend treffend beschreibt, „the day-to-day experience of international affairs [which] is more a matter of strategic risk-taking than it is a succumbing to strict necessity. The reality on the ground of the global politics is not constant confrontation with the dark decision between survival and extinction but, rather, the more familiar choice between various policy options, each facing its own trade-off between risk and reward. States are much more free to choose between alternative courses of action than realists contend.“¹⁵ Er stellt die realistische Sicht des Kriegs als „eigentliche Heimat von Zwang und Härte“¹⁶ als unrealistisch vor, die an der realen Freiheit, die dem Menschen auch im Krieg verbleibt, vorbeigeht. Insofern eben der Krieg nicht von außen auf den Menschen zukommt, sondern zuinnerst Resultat menschlicher Entscheidungen und menschlichen Handelns ist, steht er auch unter der Prämisse der prinzipiellen Freiheit, die dem menschlichen Handeln zu eigen ist.

HISTORISCHER RELATIVISMUS

Ein letztes realistisches Argument führt Walzer an, dem es in Bezug auf die Möglichkeit einer moralischen Bewertung zu entgegnen gilt. Da sich das „moralische und strategische Wissen im Lauf der Zeit [ändert] und (...) in jeder politischen Gemeinschaft eine andere Gestalt [annimmt]“¹⁷, so das Argument jener Sicht, die Walzer unter dem Begriff des „historischen Relativismus“ referiert, könne es gar keine sinnvollen moralischen Bewertungen vergangener Situationen geben, da das Rechtsempfinden der damals handelnden Personen von jenem der nachfolgenden Generationen fundamental verschieden ist. Walzer gesteht zwar die Prämisse des möglichen Wandels moralischer und strategischer Voraussetzungen unterschiedlicher Gesellschaften und Zeiten zu, hält aber die Schlussfolgerung auf die moralischen Grundüberzeugungen für unzulässig. Er hält es im Gegensatz für „ohne weiteres denkbar, dass die moralische Welt selbst von einem grundlegenden gesellschaftlichen und politischen Wandel innerhalb einer bestimmten Kultur nicht berührt wird oder doch nur in so geringem Maße, dass wir immer noch zu Recht behaupten können, diese moralischen Vorstellungen von unseren Vorfahren übernommen zu haben. (...) Selbst wenn eine bestimmte Weltsicht ihre Grundlage verliert oder hohe Ideale preisgegeben werden (wie zum Beispiel die Verherrlichung der aristokratischen Ritterlichkeit zu Beginn der Moderne), ändert sich doch bemerkenswert wenig an der Vorstellung, die wir vom richtigen Verhalten haben; der militärische Kodex überlebt den kriegerischen Idealismus.“¹⁸ Situationen bleiben damit durchaus vergleichbar und vor allem auch im nachhinein bewertbar. Je nach Sicht der historischen Situation wird diese Bewertung unterschiedlich ausfallen, wie Walzer anhand dreier Darstellungen der Schlacht von Agincourt zeigt, aber die fundamentalen moralischen Überzeugungen, etwa hinsichtlich der Verwerflichkeit der Tötung von Gefangenen ändern sich kaum. Die gemeinsamen, über Generationen hinweg entwickelten moralischen Grundbegriffe, anhand derer es uns möglich ist, das Massaker von herkömmlichen Kriegshandlungen zu unterscheiden, bleiben trotz veränderter Rahmenbedingungen überraschend konstant und ermöglichen eine Diskussion über den Krieg, die diesen als moralische Realität wahrnimmt.

Walzers Hinweis auf jene Ideen der Ritterlichkeit, die sich im Laufe der Zeit mit dem Ziel der Eingrenzung der Gewalt durch Tabuisierung gewisser Verhaltensweisen herausgebildet haben, lässt noch einen weiteren Schluss hinsichtlich der moralischen Sicht des Kriegs zu, den er in dieser Form nicht zieht, wiewohl er durchaus im Rahmen seiner Argumentation liegen würde. Die – wenngleich zeit-, orts- und gesellschaftsbedingt unterschiedlich ausgeprägten – Tabus in der Kriegsführung können auch als Hinweis auf die grundlegende moralische Überzeugung verstanden werden, dass selbst im Krieg nicht alles erlaubt ist, dass also der Krieg als Übel

zugunsten eines gewissen Restmaßes an Humanität beschränkt werden muss. Diese Tabus können wohl nicht einfach hin als Resultat utilitaristischer Überlegungen verstanden werden, die den Krieg zum eigenen Nutzen einschränken, da nicht bloß in den rosigen Zeiten der blühenden Ritterlichkeit sich auch militärisch klar überlegende Kombattanten, an ein gewisses „ius in bello“ gehalten haben.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

„Vielleicht ist es naiv“, meinte Walzer in einem Artikel, der im März 2002 in „Der Welt“ erschien, „aber mir scheint, Gerechtigkeit ist in allen Ländern zu einem Maßstab geworden, an dem sich jede vorgeschlagene militärische Strategie oder Taktik messen lassen muss. Sie ist nicht der einzige und nicht der wichtigste Maßstab, und doch erwächst der Theorie des gerechten Krieges hieraus ein Stellenwert, den sie noch nie hatte.“¹⁹ Die strittige Frage über die Legitimität eines US-amerikanischen Militärschlags gegen den Irak wurde und wird in Medien und in vielen öffentlichen Debatten auch unter dem Gesichtspunkt der moralischen Zulässigkeit verhandelt. Befürworter wie Gegner stehen vor der Herausforderung ihre Position nicht nur strategisch als sinnvoll auszuweisen, sondern auch mit moralischen Argumenten verständlich zu machen.

Walzer weiß um die Verirrungen und vielgestaltigen Verfehlungen in der Menschheitsgeschichte des Kriegs. Gerade vor diesem Hintergrund zeigt er auf, dass es sinnvoll und für die Humanität unerlässlich ist, den Krieg als moralische Realität zu begreifen, deren Gestaltung von den freien, auf moralischen Argumenten beruhenden Entscheidungen des Einzelnen abhängt. Dort wo der Krieg in die Kategorie einer vormoralischen Naturkatastrophe eingeordnet wird, wird er zur humanitären Katastrophe, da die Beschränkungspotentiale die durch die Theorie des gerechten Kriegs gegeben sind, aus den Augen verloren werden. Walzers moralische Sicht des Kriegs, die er in *Just and Unjust Wars* darlegt, versucht gerade diese Einschränkung mit moralischen Argumenten zu begründen.

Besteht dabei aber nicht die Gefahr, den Krieg gerade durch die Bezugnahme auf moralische Überlegungen theoretisch wiederum zu entgrenzen? Walzer nennt in diesem Zusammenhang das moralische Problem des Kriegs, der jeden Krieg beenden könnte. Brian Orend's Kritik an Walzers Darstellung des Realismus richtet sich genau darauf: er wirft ihm vor, die positiven Potentiale einer moralisch neutralen Politik zu übergehen! Orend unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem deskriptiven Realismus, den er bei Walzer gegeben sieht und einem präskriptiven Realismus, dem unter Umständen jene Potentiale eignen würden. „Descriptive realism is the claim that states, as a matter of fact, do not (or cannot) behave morally, and thus moral discourse surrounding interstate conduct is empty, the product of a category mistake. Prescriptive realism, though, need not be rooted in any form of descriptive realism. Prescriptive realism is the claim, that a state ought (prudential 'ought') to behave amorally in the international arena. A state should, for prudence' s sake, adhere to an amoral policy of smart self-regard in international affairs.“²⁰ Er nimmt hier Bezug auf die von ihm genannte dritte Voraussetzung des walzer'schen Verständnis des Realismus, dass jede Verbindung zwischen Moralität und Gewalt zu einer größeren Zerstörung als eine moralfreie Sicht der Gewalt führt. Diese realistische Prämisse sieht die Gefahr, dass ein Krieg der um der Gerechtigkeit willen geführt wird eher außer Kontrolle gerät und den Schutz der Eigeninteressen verunmöglicht. Die Theorie des gerechten Kriegs bedarf in dieser Frage einer genaueren Differenzierung.

Der präskriptive Realismus, der auf die Eigeninteressen der Staaten abzielt, wird von seinen Verfechtern aufgrund seiner Nüchternheit und Rationalität den verschiedenen Gerechtigkeits-theorien vorgezogen, die auf „hot feelings about justice“²¹ abzielen. Nicht gemeinsame moralische Grundüberzeugungen (die unter grundlegendem Irrationalitätsverdacht stehen), sondern der utilitaristische Ausgleich der Eigeninteressen haben hinter internationalen, den Krieg

betreffenden Vereinbarungen zu stehen. Orend zeigt damit eine letzte grundlegende Bestreitung der Moralität des Krieges auf, die weniger radikal als der von Walzer beschriebene deskriptive Realismus ist, insofern sie die Möglichkeit, den Krieg als moralische Realität zu begreifen nicht a priori abstreitet, die eine solche Sicht des Kriegs aber als irrational und (deshalb) gefährlich ablehnt.

Ähnlich argumentierte der Wiener Philosoph Rudolf Burger jüngst in einem Interview, in dem er meinte, „dass die Verbindung von Krieg und Moral eine sehr fragwürdige ist. Krieg sollte, wie Politik überhaupt, nie eine Frage von Moral sein. Politisches Handeln sollte sich nicht, wie Max Weber gesagt hat, nach ‚Gesinnungsmoral‘ richten, sondern nach ‚Verantwortungsethik‘. Moral ist etwas zur Regelung des Alltags, aber kein guter Ratgeber zur Steuerung von Kollektiven. Sie ist ein schlechtes Motiv, aber ein hervorragendes Mittel der Politik.“²² Burger scheint hier die Moral auf die Seite politischer Propaganda zu stellen, der es darum geht, die Massen zu überzeugen, auch wenn dies der Sache nicht angemessen ist. Politik, so meint er an einer anderen Stelle dieses Interviews bemesse sich nicht nach moralischen Kriterien, sie benutze sie, um ihre Ziele durchzusetzen und die Menschen von diesen Zielen zu überzeugen.

Ist eine moralische Sicht des Krieges, die auf Gerechtigkeitsargumente baut, damit doch als unsachgemäß, letztlich sinnlos entlarvt? Vielleicht ist auch nur die Alternative falsch aufgebaut. Jeder, Walzer miteingeschlossen, würde zustimmen, dass einer rationale Abwägung legitimer Eigeninteressen gegenüber einer irrationalen Moral „aus dem Bauch heraus“ der Vorzug zu geben ist, wenn es um Krieg und damit um Menschenleben geht. Die Frage ist, ob Walzer hier wirklich bloß eine Moral vertritt, die bestenfalls Spiegelbild unreflektierter Emotionen ist oder ob mit seiner Bezugnahme auf die Alltagssprache der Menschen doch ein Grundmaß an Rationalität gewahrt bleibt, sich die oben gestellte Alternative damit als einseitig erweist.

Walzers begründet seinen Ansatz, wie oben dargestellt, auf den in der Alltagssprache vorfindlichen moralischen Urteilen der Menschen und sieht darin die Möglichkeit, sich sinnvoll (und eben nicht rein emotional) über die Realität des Krieges auszutauschen. Der Krieg ist im Bewusstsein der Menschen – und dies zeigt Walzer auf – eine moralische Realität, insofern, als auch moralische Überlegungen und Motivationen die Gestaltung dieser menschlichen Realität beeinflussen. Der realistische Umgang mit dem Phänomen Krieg, der jedwede moralische Dimension schlicht als sinnlos ablehnt, ist damit als unrealistisch, weil dem natürlichen, rational verantworteten Moralempfinden der Menschen entgegenstehend, entlarvt.

Die Besinnung auf die alte Theorie des gerechten Kriegs im neuen, walzer’schen Kleide wird keinen Krieg verhindern. Selbst ob es gelingen wird, den Verlauf der Kriege weniger leidvoll zu machen, kann bezweifelt werden. Es bleibt aber die wesentliche Aussage, die Walzer in Erinnerung ruft, dass Krieg nicht jenseits unserer moralischen Verantwortung, im engen Korsett von Zwang und Notwendigkeit liegt, sondern dass uns auch in dieser Ausnahmesituation die Freiheit bleibt, entsprechend unserer moralischen Überzeugung, ein Restmaß an Humanität zu wahren

AUTOR

Mag. Stefan Zotti (Jg. 1976) studierte in Graz und Wien Katholische Fachtheologie und schreibt zur Zeit im Fachbereich Sozialethik seine Dissertation. Beruflich arbeitet er als Parlamentarischer Assistent bei einem österreichischen EU-Abgeordneten.

ANMERKUNGEN

- 1 Michael Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, 23.
- 2 Walzer, 1982, 24.
- 3 Brian Orend, *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff: University of Wales Press, 2000, 61.
- 4 Der Pazifismus, der jeden Krieg als in sich ungerecht ablehnt und als Reaktion auf kriegerische Aggression allein den gewaltlosen Widerstand zulässt, kommt bei Walzer vor allem in einem kurzen Nachwort unter dem Titel „Gewaltlosigkeit und Kriegstheorie“ (Walzer, 1982, 463 - 471) zur Sprache. Obwohl er meint, dass „ein

weiteres Buch erforderlich wäre, um diese Frage angemessen zu behandeln“ (vgl. Walzer, 1982, 463), spielt dieses Thema für ihn eine untergeordnete Rolle und wird hier auch nicht näher behandelt.

5 Walzer, 1982, 12.

6 Walzer, 1982, 10 f.

7 Walzer, 1982, 23.

8 Walzer, 1982, 26.

9 Da aber auch Sparta an seinen eigenen Nutzen denkt, und damit in der Logik der athenischen Generäle bleibt, wird Melos 416 v. Chr. nach längerer Belagerung von den Athenern erobert, die darauf hin alle erwachsenen männlichen Melier ermordeten und die Frauen und Kinder als Sklaven verkauften.

10 Walzer, 1982, 33.

11 Walzer, 1982, 34.

12 Walzer, 1982, 35.

13 Orend, 2000, 62.

14 Walzer, 1982, 32.

15 Orend, 2000, 63.

16 Walzer, 1982, 24.

17 Walzer, 1982, 40.

18 Walzer, 1982, 41.

19 Walzer Michael, Über den gerechten Krieg, in: Die Welt (12. März 2002), Forum.

20 Orend, 2000, 67.

21 Orend, 2000, 67.

22 Rudolf Burger: „Ein babylonischer Krieg“, Interview in: „Die Presse“ (8. März 2003), 39.

Dokumente

CHRISTIAN WAGNSONNER, Kirchliche Stellungnahmen zu Internationalen Einsätzen seit 1991. Einleitung, Überblick, Quellen und Literatur

I. WARUM BEFASSEN SICH PAPST, BISCHÖFE UND KIRCHLICHE INSTITUTIONEN MIT INTERNATIONALEN EINSÄTZEN?

1. Die Sorge um das Wohl der Menschen

- a. Auch wenn die Sorge um den Weltfrieden mit dem ureigenen Auftrag der Kirche nichts zu tun haben sollte, fühlt sich die Kirche dazu gedrängt, in dieser Frage Stellung zu beziehen, und das aus folgenden Gründen:
- b. Die Kirche sorgt sich um das **Wohl der Menschen**. Die Entscheidung für oder gegen einen militärischen Einsatz betrifft das Wohl sehr vieler Menschen auf ganz existenzieller Ebene.
- c. Soll sich die Kirche nun aber nicht eher um das **geistige Wohl** kümmern? Kirchliche Caritas war/ist nicht so zynisch, beide gegeneinander auszuspielen. Wer hungert, soll zuerst zu essen bekommen.
- d. Es gibt auch **persönlichen Bedarf** an klaren (so klaren wie möglich) Stellungnahmen seitens kompetenter kirchlicher Stellen: etwa von **Soldaten**, die ihr Christsein ernst nehmen und die möglicherweise an internationalen Einsätzen teilnehmen können oder müssen.
- e. Außerdem kann eine Frage, die den **Fortgang der menschlichen Geschichte** betrifft, von Christen nicht als uninteressant abgetan werden, weil sich die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen eben in der noch offenen menschlichen Geschichte vollzieht.

2. Was nützt aber der Wille, wenn das Können fehlt? Sind kirchliche Stellen/ Papst und Bischöfe überhaupt kompetent?

- a. Sie beschränken sich primär auf die **ethische Dimension**, technische Fragen und politische Entscheidungen überlassen sie den zuständigen Experten bzw. Gremien. In jenen internationalen Organisationen, in denen der Vatikan Mitglied ist, ist er meist auf einen Beobachterstatus beschränkt oder stimmt in bestimmten sicherheitspolitischen Entscheidungen nicht mit. Und mit ethischen Problemen hat wohl keine Organisation eine so langjährige und in der Praxis auch oftmals (schmerzlich) erprobte **Erfahrung**.
- b. Die Kompetenz der Kirche besteht weniger in einem Mehr an Information, sondern darin, die verfügbaren Informationen unter einer bestimmten Hinsicht **zu prüfen**.
- c. Ohne jede Kompetenz bzw. bei schwerwiegendem Informationsmangel ist die Ausarbeitung einer ethischen Position allerdings unmöglich, deshalb werden vor Stellungnahmen verschiedene Experten zu Rate gezogen, oder sie arbeiten sogar an der Erstellung der Texte mit. Je mehr und umfassender die verarbeiteten Informationen, desto besser.
- d. In so komplexen Fragen wie jener Internationaler Einsätze sind auch **Spezialisten nie in allen Bereichen** (Strategie, Waffentechnik, Aufklärung, politische Lage, Völkerrecht etc.) **kompetent**. Sie müssen sich auf andere verlassen oder kommen an bestimmte entscheidende Informationen nicht heran. Selbst in ihrem angestammten Fachbereich gelangen Spezialisten nicht selten zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen. Die Autoren kirchlicher Stellungnahmen sind sich dieser Problematik in der Regel bewusst, **geben fehlendes Wissen zu** bzw. formulieren sehr vorsichtig.
- e. Dass viele Fragen **offen** bleiben müssen, ist kein Zeichen fehlender Kompetenz.
- f. Das alles bedeutet nicht, dass in der Kirche **Inkompetenz** nicht vorkommen kann.

3. Nun könnte man sagen, die Kirche sei in dieser Frage kompetenter als alle anderen, weil sie im Namen Gottes spricht. Insofern ist das, was sie sagt, für alle Menschen von Bedeutung, und insofern ist sie auch in politisch-militärischen Fragen höchst kompetent, weil niemand für die Zukunft der Welt kompetenter sein kann als Gott.

- a. Die letzten beiden Aussagen stimmen: Selbstverständlich sind die Christen davon überzeugt, dass es Gott als Schöpfer um alle Menschen geht und dass auch die Kirche ein Angebot an alle Menschen ist; selbstverständlich muss man Gott bei all seiner Unbegreiflichkeit Kompetenz für die Welt als seine Schöpfung eher zu- als absprechen.
- b. Aber die Kirche ist **nicht einfach das Sprachrohr Gottes** im verbalen Sinn. Denn dann wären einander die **vielen Vertreter** der Kirche im Weg, die sich nicht immer einig sind, da wäre ein einzelner (Mächtiger, Bekannter, Geachteter) besser, dazu bräuchte man keine Gemeinschaft, kein Bemühen um eine bessere Welt. Dann hätte die Kirche auch nicht selbst eine Geschichte. Es gab zwar die **Propheten**, aber das, worauf es (auch den Propheten) ankam, war das **Volk** und sein Verhältnis zu Jahwe, sein Gesetz (Gesellschaftsordnung).
- c. Die Kirche „spricht“ (das Wort Gottes) vielmehr **durch ihr Tun** (zu dem auch Statements gehören) und ihren Vollzug **in der Geschichte**, indem sie auf das verheißene Ziel hin lebt, das ihrem Verständnis nach seit Christus bereits wirksam und gegenwärtig ist. Schon in den Schriften des Neuen Testaments wird dieses Ziel nun **„Friede“ genannt**.

4. Die theologischen Begründung für das Interesse der Kirche am Frieden zwischen den Menschen und Völkern sowie an der Art seiner Gestaltung

- A. Aber ist mit dem gerade angesprochenen „Frieden“ Christi nicht etwas ganz anderes, ein spirituelles oder geistliches Geschenk gemeint?
 - a. Jesus zeigt in vielen Gleichnissen, dass sich **spirituelle und soziale/ politische Dimension** (d. h. die Dimension zwischenmenschlicher Gewalt) nicht trennen lassen.
 - b. Jesus versuchte zunächst **ganz Israel** als gesellschaftliche Größe **zu sammeln**, indem er sich den einzelnen Menschen zuwandte, sie heilte und zur Bekehrung aufrief. Nach zentralen Texten des Alten Testaments hatte das Verhalten Israels eine wichtige Funktion für die Geschichte der Völker, also der ganzen Welt. Am Ende der Zeiten werden die **Völker aufhören, Krieg zu führen** und sich dem Beispiel Israels anschließen.
 - c. Jüngere Texte des Alten Testaments verbinden Verheißungen von der Gegenwart Gottes bzw. eines Messias mit Bildern **völliger Gewaltfreiheit** (allerdings oft nach einer totalen Eskalation der Gewalt).
 - d. Gerade die **schwierigen und anstößigen Stellen des Alten Testaments**, die sog. Urgeschichte, die Erzählungen von der gewaltsamen Eroberung des Landes, von einem zornigen und gewalttätigem Gott etc., zeigen, wie sehr die Texte des Alten Testaments um die Frage der Gewalt und ihrer Überwindung ringen.
 - e. Man kann die ganze Geschichte Gottes mit Israel als ein **Projekt zur Überwindung der Gewalt** verstehen. Die Auffassung von der Gegenwart Gottes und das Gottesbild sind von dieser Dynamik nicht zu lösen.
 - f. Von daher wird deutlich, dass man nicht mühsam nach einem Zusammenhang zwischen der Gewalt- und Friedensthematik und der Sendung der Kirche fragen muss. Die Verheißung der Gegenwart Christi ist unmittelbar mit der Verheißung des Friedens für die Welt verbunden. Die Überwindung der Gewalt und das Mühen um wahren Frieden ist vielleicht das zentralste Anliegen kirchlicher Verkündigung.
- B. Schon die biblischen Texte schwanken – je nach geschichtlicher Lage – zwischen **resignativem Warten** auf den plötzlichen Einbruch des Friedens und dem **aktiven Einsatz** für ihn. Papst, Bischöfe und andere Institutionen äußern sich zu Fragen Internationaler Einsätze in dem Bewusstsein, dass Gott den Menschen zumutet, selbst an einem guten Ausgang der Geschichte mitzuarbeiten.

- C. Eine Möglichkeit dieses aktiven Einsatzes für den Frieden wäre die Forderung nach völliger **Gewaltfreiheit für sich und für alle Menschen**. Die Vorbereitung auf und der Einsatz nicht nur individueller, sondern auch staatlicher bzw. überstaatlicher militärischer Gewalt sei völlig abzulehnen. Dann wären die kirchlichen Stellungnahmen in dieser Frage **klarer, profilierter**; man bräuchte nicht allzu sehr ins Detail gehen, bräuchte sich nicht so genau vorzubereiten und könnte sicherer auftreten.

Im Prinzip gibt es dagegen nichts zu sagen, wenn alle Staaten das gleichzeitig machen und die Welt durch welches Mittel auch immer vor dem Ausbruch neuerlicher Gewalt geschützt wäre. Da leider niemand weiß, wie das gehen soll, hat sich die Kirche für eine realistische gegen eine utopistische Position entschieden: In einer Welt, die noch immer voll Gewalt ist, kann **begrenzte Gewalt Eskalationen verhindern**. Die französischen Bischöfe bringen diesen Gedanken recht plastisch in folgender Stelle zum Ausdruck:

„In einer Welt, in der der Mensch noch ein Wolf für den Menschen ist, kann durch die Verwandlung in ein Lamm der Wolf geradezu herausgefordert werden. Mangelhaft verdeutlichte Großzügigkeiten haben zuweilen die Gefahren hervorgebracht, die sie abzuwenden glaubten. Eine schlecht abgegrenzte Gewaltlosigkeit kann Kettenreaktionen unerklärlicher Gewalt entfesseln.“ (Dokument der französischen Bischofskonferenz „Den Frieden gewinnen“, 239)

- D. Eine immer wieder vorgeschlagene Möglichkeit, mit der bestehenden Gewalt umzugehen, wäre es, sich **auf den kirchlichen Bereich zurückzuziehen** und die Kirche als beispielhaften Ort der Gewaltlosigkeit aufzubauen. Dann bräuchte die Kirche nicht an die Öffentlichkeit zu gehen und sich nicht in die Weltpolitik einzumischen. Das Problem dabei ist, dass Christen in den modernen Gesellschaften nie nur in der Kirche, sondern auch in ihren politischen Gemeinschaften, ihren Berufen, in ihrer Familie etc. leben. Deshalb werden sie sich als Christen auch dort für den Frieden einsetzen, wenn sie nicht in den entscheidenden Lebensbereichen (Familie, Beruf, Freunde etc.) auf ihr Christentum völlig verzichten wollen und ihnen das Wohl der Menschen egal ist.

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem umfangreichen und sehr grundlegenden Hirtenwort „Gerechter Friede“ die sich daraus ergebende Spannung prägnant zum Ausdruck gebracht:

„Die geltende Weltordnung, in der wir gemeinsam mit allen Menschen leben, geht nüchtern vom menschlichen Hang zur Gewalt aus. Sie rechnet damit, dass bei einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern wider alle Vernunft Gewalt ausbrechen kann. Daher wurden Mechanismen der Gewaltbändigung und Gewaltvorbeugung entwickelt, um den Frieden zu sichern. Das entspricht der Vernunft und ist sachgemäß. Der Friede des messianischen Gottesvolkes setzt dagegen das Wunder voraus, dass Menschen Gott und einander vorbehaltlos vertrauen und deswegen völlig auf Gewalt verzichten können. Das als Wunder, das die Vernunft übersteigt, wahrzunehmen, vermag nur der Glaube. Aber die Vernunft kann durchaus einsehen, dass die Haltung, die diesem Wunder entspringt, die Grenzen der durch Gewaltandrohung gesicherten Ordnung zu überschreiten hilft. In diesem Sinne führt der Glaube die Vernunft über sich selbst hinaus, ohne sie von sich wegzuführen. Er treibt sie gleichsam an und ermutigt sie, innerhalb der herrschenden Ordnung Vorgriffe auf den messianischen Frieden zu wagen und auf diese Weise die Welt vernünftiger und menschlicher zu gestalten.“ (Gerechter Friede 56)

II. WIE SOLL MAN KIRCHLICHE DOKUMENTE LESEN?

1. Um ein kirchliches Dokument angemessen lesen zu können, muss man die **Autoren** (bzw. die für den Text verantwortlich Zeichnenden) und ihre Stellung in der Kirche berücksichtigen. Wichtige Autoren sind unter anderem
 - a. der Papst, Einrichtungen des Hl. Stuhls;

- b. Vatikanische „Politiker“, Diplomaten;
- c. Bischofskonferenzen, deren Vorsitzende, Bischöfe, besonders Militärbischöfe;
- d. große kirchliche Organisationen oder Vereine (abh. od. unabhängig): Iustitia et Pax, verschiedene Pax Christi-Organisationen, das Zentralkomitee dt. Katholiken, AMI;
- e. Vertreter verschiedener Konfessionen schreiben eine gemeinsame Erklärung: v. a. in Friedensfragen förderlich und sinnvoll, weil es keine substantiellen Differenzen gibt;
- f. Gruppen von Personen, die sich eigens zu diesem Zweck gebildet haben: z. B. 8 Kardinäle schreiben an Clinton im Kosovo-Konflikt.

Viele kirchliche Dokumente sind Kompromissdokumente. Am deutlichsten ist das bei jenen Texten, an denen mehrere eigens ausgewiesene Autoren geschrieben haben (Bischofskonferenzen, ökumenische Texte, Dokumente mit sehr komplexen Entstehungs- und Begutachtungsverfahren: z. B. das in Entstehung begriffene Sozialwort der österreichischen Kirchen). Deshalb finden sich in kirchlichen Dokumenten sehr wohlüberlegte Formulierungen, die Aussagen sind selten vorschnell oder einseitig; Klarheit und Direktheit bleiben dabei allerdings manchmal auf der Strecke.

Generell kann man sagen, dass die Stellungnahmen **vorsichtiger** werden, je größer der Verantwortungsbereich des jeweiligen Autors ist. Wenn der Papst einmal so klar Stellung bezieht wie etwa im Golfkonflikt, dann bedeutet das schon eine sehr große Entschiedenheit. In der Regel wird die Position des Hl. Stuhls über Äußerungen vatikanischer Politiker oder Diplomaten deutlich, in denen sie in der Regel nicht ihre Privatmeinung, sondern die vom Hl. Stuhl vorgegebene Position vortragen. Bischöfliche Statements sind dagegen viel eigenständiger, sie beziehen sich meist auf die Diskussion in ihrem Gebiet oder bringen die Sorgen der Menschen in ihrem Land zum Ausdruck (vgl. etwa die Erklärung der kroatischen Bischöfe zu Bosnien).

Am weitesten können sich christliche Organisationen mit bestimmter Zielsetzung (etwa Pax Christi) vorwagen und sollen das auch.

2. Im Gegensatz zum Autor sind die **Adressaten** selten klar genannt. Oft handelt es sich um Presseerklärungen an die Öffentlichkeit.

Falls bestimmte Adressaten angesprochen werden (in Briefen oder Ansprachen), hat das einerseits **Auswirkung auf Inhalt und Form** (z. B. Ansprachen an Militärbischöfe, an Botschafter, an Jugendliche); wenn das Dokument veröffentlicht wird, war es allerdings meist auch zur Veröffentlichung gedacht, und insofern relativiert sich der Bezug zu einem bestimmten Adressatenkreis.

Kirchliche Texte können

- als Mitteilungen kirchlicher Leiter an die (katholischen) Christen verstanden werden
- und/oder als Position der Kirche gegenüber der Öffentlichkeit (die Katholiken sind in dieser Frage durch das Papstamt sehr gut positioniert)
- und/oder als Appell an die Verantwortlichen oder Beteiligten (Politiker, Konfliktparteien)
- und/oder als Informationsangebot an Interessierte
- und/oder als klärende Zusammenfassung eines Diskussionsstandes zur weiteren Auseinandersetzung
- und/oder als Orientierung für Unschlüssige oder Überforderte
- und/oder jedenfalls als Denkanregung.

Meist haben die Dokumente mehrere oder gar alle dieser Funktionen. Diese Komplexität und dass sie meist ungesagt bleibt, machen den Umgang mit kirchlichen Texten manchmal etwas schwierig.

3. **Bindend** oder **Alternativen** unterbindend sind die Dokumente zu dieser Thematik eigentlich selten: Dazu ist die Problematik zu komplex und überzeugende Lösungen ohnehin Mangelware. Nur die grundsätzliche Ausrichtung des ernsthaften und verantwortbaren Einsatzes für den Frieden werden Christen kaum ablehnen können, ohne sich selbst von der kirchlichen Gemeinschaft zu entfernen.

In einer Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zum Militäreinsatz gegen den internationalen Terrorismus vom 21. November 2001 findet sich eine sehr interessante Stellungnahme zu unterschiedlichen Positionen innerhalb der deutschen Kirche.

„Die Diskussion unter den Abgeordneten und in der Öffentlichkeit hat deutlich werden lassen, dass es in unserem Land keine einheitliche Bewertung der Militäroperationen und einer Beteiligung Deutschlands gibt. Das gilt auch für die Kirche, in deren Reihen Befürworter und Gegner des militärischen Einsatzes und der Entsendung deutscher Soldaten in die Krisenregion manches Mal hart miteinander gerungen haben. Wir können aber feststellen, dass die Diskussionen in unseren Gemeinden und Verbänden stets von großer Ernsthaftigkeit und von Respekt vor Andersdenkenden geprägt waren. Vor allem hat sich bestätigt, dass in unserer Kirche ungeachtet konkreter Bewertungsunterschiede zu den aktuellen Problemen ein fundamentaler Konsens über die Fragen von Krieg und Frieden besteht. Die Grundaussagen der kirchlichen Friedensethik und auch die Bewertungskriterien für den Einsatz militärischer Mittel, wie wir sie in unserem Wort „Gerechter Friede“ vom September 2000 dargestellt haben, erwiesen sich als ein fester gemeinsamer Grund, auf dem die katholischen Christen und mit ihnen viele andere stehen.“

4. Die **Stille**: Das Fehlen entschiedener Ablehnung deutet meist auf vorsichtige Zustimmung hin (z. B. der Papst zu Bosnien, mit Einschränkungen zu Afghanistan).
5. Viele Texte lassen **diplomatische Höflichkeit** und Zurückhaltung erkennen. Das ist nicht bloß verzichtbare Konvention, sondern zeigt den Respekt vor der Position des anderen und zeigt, wie man mit einem Gegner umgehen kann, ohne ihn das Gesicht verlieren zu lassen.
6. Vieles klingt nach überflüssigen **Selbstverständlichkeiten**. In den angesprochenen Konflikten werden aber gerade grundlegende moralische Selbstverständlichkeiten nicht eingehalten. Deshalb scheint es vielen Autoren wichtig, diese Selbstverständlichkeiten auch in positiver Formulierung auszusprechen (nicht: ihr tut nicht, sondern es ist gut, wenn ihr tut – etwa **vergeben**).
7. Nicht selten werden wesentliche Dinge nicht direkt ausgesprochen, sondern durch die Setzung bestimmter **Akzente** angedeutet. Es ist zum Beispiel ein Unterschied, ob man den Akzent auf die Toten beim Anschlag in den USA setzt oder auf die negativen Folgen auf die Zivilbevölkerung Afghanistans, ob man die Verbrechen im Kosovo oder die Frage nach der Übereinstimmung mit geltendem Völkerrecht in den Vordergrund stellt.
8. Je mehr Dokumente man kennt, desto besser kann man aufgrund von Sprachgebrauch und **Nuancen** in den Formulierungen Ungesagtes – Kritik und vorsichtige Anfragen – heraus hören. Oft hilft ein Vergleich mit früheren oder vergleichbaren Dokumenten. Überhaupt ist es lohnend, sich mit den **Differenzierungen** auseinander zu setzen, die kirchliche Dokumente oft in beträchtlichem, teilweise ermüdendem Ausmaß anbieten.

III. WIE EFFIZIENT SIND KIRCHLICHE DOKUMENTE?

Aufgrund der Vielfalt der oben erwähnten Aufgabenstellungen ist diese Frage schwer zu beantworten. Ein **Friedensappell** des Papstes oder der lokalen Bischofskonferenz allein bewirkt wohl keinen Waffenstillstand. Die ständigen **diplomatischen Aktivitäten** des Papstes, seiner Mitarbeiter, von Bischöfen etc. sind sicher nicht wirkungslos. Am wichtigsten dürfte aber die innerkirchliche und **gesellschaftliche Meinungsbildung** sein, an der die kirchlichen Dokumente durch Klarstellungen, fundierte Überlegungen und das beständige Einfordern der ethischen Perspektive mitwirken.

IV. GRUNDAUSSAGEN KIRCHLICHER DOKUMENTE:

1. Alle Maßnahmen müssen sich am **Ziel des gerechten Friedens für alle Beteiligten** orientieren.

2. Das **Gewaltverbot der UNO** und die Zuständigkeit des Sicherheitsrats in Fragen des Weltfriedens wird anerkannt (Teilweise findet sich die traditionelle Orientierung am Verteidigungsrecht als grundlegendem Recht).
3. Die Dokumente fordern die Rechtmäßigkeit aller politischen Entscheidungen, die Einhaltung **völkerrechtlicher Regeln** sowie die Ausräumung rechtsfreier oder rechtsunsicherer Räume.
4. Der **Vorrang nichtmilitärischer Konfliktlösungsversuche** muss unbedingt beachtet werden. Auch nach Beginn einer humanitären Intervention werden die Konfliktparteien ständig an den Verhandlungstisch zurückgerufen.
5. Die sicherheitspolitische Perspektive der Kirche ist **universal** wie sie selbst.
6. Im Konfliktfall sind die **Regeln des Gerechten Kriegs** stets anzuwenden.
7. Ohne Gerechtigkeit (v. a. im wirtschaftlichen Bereich) gibt es keinen wahren Frieden.
8. Neben einer sozialen/ wirtschaftlichen/ politischen Lösung ist für einen dauerhaften Frieden eine Änderung der Einstellung des Einzelnen nötig, eine „**Umkehr des Herzens**“.
9. Angestrebt werden **ganzheitliche Lösungen**, im Rahmen derer
 - a. die Wurzeln der Konflikte aufgearbeitet werden und versucht wird, den Konflikt auf verschiedenen, miteinander korrelierenden Ebenen zu lösen: sozialen, wirtschaftlichen, politischen, militärischen, ...
 - b. andere, damit zusammenhängende Konflikte nicht aus dem Blick verloren werden dürfen (Der Papst u. v. a. fordern anlässlich des Golf- sowie des Afghanistankriegs gleichzeitige ernsthafte Bemühungen um den Palästinakonflikt).
 - c. internationale Zusammenarbeit und der Konsens aller Beteiligten gesucht wird.
10. Ohne **Vergebung**, die keine Amnestie für Kriegsverbrecher bedeuten darf, wird dauerhafter Friede nicht möglich sein.

V. STELLUNGNAHMEN ZU INTERNATIONALEN EINSÄTZEN

Golfkrieg

Die militärische Operation zur Wiederbefreiung Kuwaits fiel unter die **Gattung Nothilfe** für einen angegriffenen Staat, der zur Selbstverteidigung allein nicht in der Lage war.

Der Papst nahm auffallend oft und deutlich zu diesem Konflikt Stellung.

- a. Er gestand Staaten das **Recht auf Selbstverteidigung** und Nothilfe zu.
- b. Er verurteilte selbstverständlich die Okkupation.
- c. Allerdings plädiert er vor und nach dem Beginn von Desert Storm in zahlreichen (fast täglichen) Stellungnahmen dafür, den **Krieg nicht zu beginnen** bzw. ihn sofort zu beenden und eine **Verhandlungslösung anzustreben**. Gegen die Militäraktion brachte er wiederholt folgende Bedenken vor:
- d. Die Aktion sei über ihr eigentliches **Ziel hinausgegangen**, auch die **Motivation** sei nicht einwandfrei gewesen: Bei einem *Interview mit der Zeitschrift La Stampa am 2. November 1993*) deutet der Papst an, dass der Golfkrieg in seinem zweiten Abschnitt „*nicht mehr so sehr ein Verteidigungskrieg gewesen [ist], er hatte vielmehr Bestrafungscharakter.*“
- e. Er appellierte an die Internationale Gemeinschaft, dass zur Gerechtigkeit auch **Milde** hinzukommen müsse, weil sonst die Ideale ihres Sinns beraubt werden.
- f. Er wies auf die **zerstörerischen Folgen des Kriegs** und besonders auf die Leiden der Bevölkerung des Irak hin (das tun auch der Vorsitzende der *Deutsche Bischofskonferenz, Bischof Lehmann 1991-04-05*, die *Österreichische Bischofskonferenz (1991)* und viele andre).
„In den jüngsten Tagen habe ich den Gedanken und Sorgen von Millionen von Menschen Ausdruck gegeben und die tragischen Folgen betont, die ein Krieg in diesem Gebiet haben könnte. Ich möchte nun meine feste Überzeugung erneut bekräftigen, daß ein Krieg schwerlich zu einer angemessenen Lösung von internationalen Problemen führt

und daß, obwohl momentan eine ungerechte Situation bereinigt wird, die aus dem Krieg sich ergebenden Folgen zerstörerisch und tragisch sind.“ (Aus: Johannes Paul II., Telegramm an Präsident Bush, 1991-01-15)

- g. Er stellte den **Zusammenhang zu anderen Problemen der Region** heraus, die in diesem Zusammenhang ebenfalls gelöst werden müssten (1990-08-26): die Rechte des palästinensischen Volkes, die Sicherheit des Staates Israel, die Souveränität des Libanon sowie die Förderung von Gerechtigkeit und Frieden in der gesamten Region. Ähnliche Worte findet die Österreichische Bischofskonferenz 1991 sowie die Deutsche Bischofskonferenz 1991-02-21.
- h. **Negative Folgen für die Beziehungen der Völker** zueinander seien zu befürchten: *„Die tragische Wirklichkeit dieser Tage zeigt noch deutlicher, daß mit Waffen die Probleme nicht gelöst, sondern neue und größere Spannungen zwischen den Völkern geschaffen werden.“ (Johannes Paul II., 1991-01-20)*
- i. Er bezeichnete den Beginn des Krieges als **schwere Niederlage des internationalen Rechts** und der internationalen Gemeinschaft.
„Diese Bitterkeit wird noch vertieft durch die Tatsache, daß der Beginn dieses Krieges auch eine schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft anzeigt.“ (Aus: Johannes Paul II. bei einer Begegnung mit seinen Mitarbeitern zu Beginn des Golfkriegs, 1991-01-17)
- j. Am selben Tag deuteten auch die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Deutschland, Frankreich und der Schweiz den Beginn des Krieges als Zeichen des Scheiterns der Völkergemeinschaft. Zweifel klingen an, ob er wirklich als **letztes Mittel** eingesetzt bzw. ob er überhaupt ein **angemessenes Mittel** sei.

Noch am 19. November 1998 beklagt der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Anthony M. Pilla, dass die Bevölkerung nach wie vor an der Zerstörung der Infrastruktur durch die Bombardements leide und stellt die Frage, ob die Militäraktion das adäquate Mittel für die Lösung der Irak-Krise gewesen sei bzw. ob sie den Kriterien für einen gerechten Krieg entsprochen hätten.

Bosnien-Herzegowina

Die Militäraktion in Bosnien-Herzegowina war nach Somalia eine der ersten sog. Humanitären Interventionen im Auftrag des UN-Sicherheitsrats.

In der sehr langen Zeit zwischen dem Bekanntwerden massiver Menschenrechtsverletzungen in Bosnien und der Militäraktion kritisierten Papst Johannes Paul II. bzw. hochrangige vaticanische Diplomaten die **Gleichgültigkeit und Untätigkeit der Völkergemeinschaft**. Sie forderten Hilfslieferungen für die Betroffenen, verstärkten politischen Druck und ein entschiedenes Eingreifen, um Gebietseroberungen und ethnische Säuberungen zu unterbinden, die Verbrecher zur Verantwortung zu ziehen und die Parteien an den Verhandlungstisch zu bringen.

Eine der ersten Gelegenheiten, an denen der Papst öffentlich von der Notwendigkeit eines **humanitären Eingreifens** zur Verhinderung von weiteren Verbrechen gegen die Menschlichkeit spricht, ist seine Ansprache bei der internationalen Ernährungskonferenz am 5. Dezember 1992:

„Es darf nicht sein, daß Kriege zwischen verschiedenen Nationen und innere Konflikte schutzlose Zivilpersonen aus egoistischen oder sonstigen einseitigen Gründen zum Hungertod verurteilen. In diesen Fällen muß unbedingt die Lebensmittel- und Gesundheitshilfe gesichert, und es müssen alle Hindernisse beseitigt werden, auch jene, die sich willkürlich auf den Grundsatz der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines Landes berufen. Das Gewissen der Menschheit ist inzwischen durch Verfügungen des internationalen Rechtes für die Menschen gestärkt, und es verlangt, das humanitäre Eingreifen in Situationen zur Pflicht zu machen, die das Überleben von ganzen Völkern oder Volksgruppen schwer gefährden: Hier liegt eine Verpflichtung für die Nationen und für die internationale Gemeinschaft, die auch in den auf dieser Konferenz vorgeschlagenen Weisungen zum Ausdruck kommt.“

In den Monaten zuvor haben vatikanische Diplomaten bereits in diesem Sinn agiert, etwa Alain Lebeaupin bei der Bosnien-Sondersitzung des Ausschusses Hoher Beamter am 16. Sept. 1992 in Prag. In seiner Rede sagt er u. a.:

„Schließlich muß es den Konfliktparteien klar sein, daß ihr Mangel an Friedenswillen die Internationale Gemeinschaft – gemäß den Regeln des Internationalen Rechtes und in Proportion zu den zu erreichenden Zielen – dazu zwingen würde, alle Mittel, über die sie verfügt, einzusetzen, damit ihre Entscheidung, das Gemeinwohl zur Geltung zu bringen, respektiert wird.“

Allerdings betonen zunächst sowohl Staatssekretär Sodano (bereits am 6. August 1992) wie auch der Papst, dass damit noch nicht eine Militäraktion gemeint sei, sondern dass es um die **Entwaffnung des Aggressors** geht, dass damit Krieg nicht begonnen, sondern verhindert werden solle. Diese Entwaffnung mag in der konkreten Situation allerdings kaum anders als durch ein militärisches Eingreifen in irgendeiner Form vorgestellt werden können, wie der Papst indirekt zu verstehen gibt:

In einem Interview mit der Zeitung La Stampa (gedruckt 2. 11. 1993, Auszüge in dt. Übersetzung im L'Osservatore Romano deutsch) wird der Papst gefragt:

„Als Sie von ‚humanitären Eingreifen‘ auf dem Balkan sprachen, haben manche das so verstanden, als wären Sie für ein militärisches Eingreifen. Stimmt das?“

Antwort: *„Nein, das stimmt nicht. Was ich sagen will, ist dies: Im Fall eines Angriffs soll man dem Angreifer die Möglichkeit nehmen, Schaden zu verursachen. Vielleicht ist der Unterschied nur fein, aber nach der traditionellen Lehre der Kirche ist nur der Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg.“*

Im November 1992 fordert Lebeaupin bei einer KSZE-Konferenz ein verstärktes Engagement der KSZE über die Entsendung von Beobachtermissionen hinaus. Notfalls sei für militärische Schutz für die Blauhelme zu sorgen, die vor Ort für die Zivilbevölkerung verantwortlich sind.

Am 1. März 1993 wendet sich der Papst an den Generalsekretär der UN und betont die rechtliche Zuständigkeit und Verantwortlichkeit der UN für ein etwaiges Eingreifen.

Besonders drängend sind diese Fragen natürlich für christliche Soldaten, die bei einer humanitären Intervention zum Einsatz kommen. Vor Militärbischöfen bringt er im März 1994 zum Ausdruck, dass diese Soldaten sich prinzipiell nicht nur nicht schuldig machen, sondern dass sich ihr Dienst an den Menschen sogar vom Evangelium selbst her motivieren lasse.

„Das Prinzip der Nichtgleichgültigkeit – oder, positiv ausgedrückt, des humanitären Eingreifens – angesichts der Dramen der Völker weist dem Soldaten und dem Heer eine neue und wichtige Rolle zu, für die das Evangelium stärkere und entscheidendere Motive bieten kann als alle politischen und wirtschaftlichen Vernunftgründe.“ (Johannes Paul II., Ansprache an die Militärbischöfe, 1994-03-11)

Auch wenn es kirchlicherseits wenig Einwände gegen einen humanitären Einsatz in Bosnien gab, so muss doch Folgendes klargestellt werden.

Dem Papst war sicherstens immer bewusst, dass ein militärisches Eingreifen die **Probleme nicht löst**. Ziel jeder Aktion muss es sein, die Konfliktparteien wieder an den Verhandlungstisch zu bringen, um eine gemeinsame Vereinbarung auszuarbeiten. Auch darf durch den Einsatz die dringend notwendige Versöhnung nicht gefährdet werden.

Die sehr zurückhaltenden Formulierungen lassen sich auch dadurch erklären, dass es der Papst **nicht für seine Aufgabe hält, zu militärische Aktionen aufzurufen**, höchstens von ihnen abzuraten, wenn sie den engen Kriterien für gerechte Gegengewalt nicht entsprechen.

Kosovo

Im Kosovo schien eine ähnliche Situation wie in Bosnien vorzuherrschen: Man berichtete von gravierenden Menschenrechtsverletzungen. Aber die Position kirchlicher Stellen war doch eine grundlegend andere. Das hing v. a. mit dem fehlenden UN-Mandat zusammen, man befürchtete die Aushöhlung des Gewaltmonopols der UNO.

- Weiters fragte man, ob die Aktion überhaupt notwendig war,

- ob die Mittel angemessen und
- ob wirklich im Vorfeld alle nichtmilitärischen Möglichkeiten ausgeschöpft worden waren.
- Der Beginn der Militäraktion stelle ein Niederlage der Menschlichkeit dar (so etwa die Österreichischen Bischöfe auf der Tagung in Eisenstadt 22.-25. 3. 1999)

In einer ersten Stellungnahme (1999-03-25) anerkennt die Deutsche Bischofskonferenz die humanitären Ziele dieser Intervention, meldet aber Bedenken an (v. a. wegen des fehlenden UN-Mandats). Die spätere ausführlichere Erklärung vom 20. April gibt zu bedenken, dass der erhoffte Erfolg ausgeblieben ist und der Preis höher und höher zu werden beginnt. Ähnliches gilt für die ausgewogene Analyse des Zentralkomitees deutscher Katholiken (1999-04-23). Sie erkennt ebenfalls das Motiv an (die humanitäre Katastrophe im Kosovo), man merkt es den kirchlichen Stellungnahmen aber an, dass es mit Fortdauer des Krieges immer schwieriger wird, unter Anwendung der Kriterien des Gerechten Kriegs zu einer positiven Wertung des Kosovo-Einsatzes zu kommen.

Völkerrechtliche Probleme und die großen Schäden unter der Zivilbevölkerung veranlassen den Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz (1999-03-31), eine möglichst schnelle Beendigung der Luftangriffe zu fordern. Auch die ersten Stellungnahmen vatikanischer Diplomaten (etwa vom vatikanischen „Außenminister“ Tauran) zeigen, dass der Papst ein schnelles Ende der Aktion wünscht. In diesem Kontext sind die Briefe des Papstes an die Präsidenten Milosevic und Clinton sowie seine wiederholten Appelle für einen Waffenstillstand (etwa während der Osterwoche 1999) zu sehen.

Nach der Kosovo-Krise werden einige Dokumente veröffentlicht, die in **grundlegender** Weise die Frage nach der **Berechtigung des Einsatzes militärischer Gewalt** stellen. Sehr empfehlenswert sind neben den Erklärungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (2000-02-24) und der katholischen Soldatenorganisation GKS (2000-05-05) das sehr umfangreiche Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ (2000-09-27). Darin versuchen sie, die Reflexion über das Verhältnis der Christen zur Gewalt biblisch zu fundieren und auf diesem Hintergrund Antworten auf aktuelle Fragen anzubieten. Bewaffnete Interventionen sind nach den strengen Regeln des gerechten Krieges zu führen, bezüglich des Kosovo-Krieges stellen die Bischöfe vor allem die völkerrechtliche Legitimität in Frage und kritisieren die Gefährdung des Gewaltverbots (laut UN-Charta) durch partikuläre Interessen einzelner mächtiger Staaten.

„Jegliches militärische Handeln ist an das geltende Friedenssicherungsrecht und die dort festgelegten Verfahren gebunden. Der Einsatz der NATO im Kosovo sah sich mit der sehr ernstesten Frage konfrontiert, ob hier ein hinreichendes Mandat der Vereinten Nationen vorlag. Unklarheiten in diesem Bereich tragen die Gefahr in sich, dass das in der Charta der Vereinten Nationen verankerte Gewaltverbot ausgehöhlt wird. Deshalb ist zwingend geboten, bestehende Interpretationsprobleme auszuräumen und Lücken im Recht zu schließen. Es muss zudem ein Verfahren geben, das es einzelnen mächtigen Staaten unmöglich macht, aufgrund partikulärer Interessen ein Handeln der Staatengemeinschaft zu blockieren. Ebenso ausgeschlossen muss es sein, dass einzelne Staaten unter dem Vorwand humanitärer Ziele ein UNO-Mandat erwirken, um eigene politische Zwecke zu verfolgen.“ (GF 154)

In der Weltfriedensbotschaft 2000 stellt Johannes Paul II. nochmals klar, dass Verbrechen gegen die Menschlichkeit keine interne Angelegenheit einzelner Staaten sein können.

„Wer die Menschenrechte verletzt, beschädigt das Bewußtsein des Menschseins selbst. Er verletzt die Menschheit als solche. Die Verpflichtung zum Schutz dieser Rechte übersteigt daher die geographischen und politischen Grenzen, innerhalb der sie verletzt worden sind. Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit können nicht als interne Angelegenheiten einer Nation betrachtet werden. Die in die Wege geleitete Errichtung eines internationalen Gerichtshofes, der über diese Verbrechen, wo und wie auch immer sie geschehen, zu befinden hat, ist ein wichtiger Schritt in diese Richtung. Wir müssen Gott danken, wenn im Bewußtsein der Völker und der Nationen die Überzeugung weiter wächst, daß es für die Menschenrechte keine Grenzen gibt, weil sie universal und unteilbar sind.“ (Weltfriedensbotschaft 2000, 7)

Allerdings sind Interventionen zum Schutz der Menschenrechte an strenge Regeln gebunden sind, ohne die der Einsatz seine Berechtigung verliert.

„Wenn die Zivilbevölkerung Gefahr läuft, unter den Schlägen eines ungerechten Angreifers zu erliegen, und die Anstrengungen der Politik und die Mittel gewaltloser Verteidigung nichts fruchteten, ist es offensichtlich legitim und sogar geboten, sich mit konkreten Initiativen für die Entwaffnung des Aggressors einzusetzen. Diese Initiativen müssen jedoch zeitlich begrenzt und in ihren Zielen klar bestimmt sein, sie müssen unter voller Achtung des internationalen Rechtes durchgeführt und von einer auf übernationaler Ebene anerkannten Autorität garantiert werden. Keinesfalls dürfen sie der reinen Logik der Waffen überlassen bleiben.“

Besonders ausführlich geht der Papst auf die völkerrechtliche Problematik ein, die der Kosovo-Konflikt aufgezeigt hat. Ganz entscheidend sei die Ausräumung rechtsfreier Räume, der Weg zum Frieden führe über das (internationale) Recht.

„Daher wird man umfassend und bestmöglich das anwenden müssen, was von der Charta der Vereinten Nationen vorgesehen ist. Zusätzlich gilt es, wirksame Mittel und Möglichkeiten einer Intervention im Rahmen des internationalen Rechts festzulegen. In diesem Zusammenhang muß die Organisation der Vereinten Nationen selbst allen Mitgliedsstaaten eine angemessene Gelegenheit zur Beteiligung an den Entscheidungen bieten, indem sie Bevorzugungen und Diskriminierungen überwindet, die ihre Rolle und Glaubwürdigkeit schwächen.“ (beides des Weltfriedensbotschaft 2000, 11)

Afghanistan

Von allen kirchlichen Dokumenten werden die Anschläge des 11. September 2001 einhellig verurteilt; unmittelbar nach dem Anschlag werden **Trauer, Anteilnahme und Solidarität** mit den Opfern, den Angehörigen und dem amerikanischen Volk bekundet.

Die **Gefährlichkeit** des Phänomens Terrorismus, vor allem in der neuen Qualität seit dem 11. September, wird allgemein anerkannt; ebenso die Notwendigkeit, in gemeinsamer internationaler Anstrengung **konsequent gegen ihn vorzugehen**.

Allerdings wird festgehalten, dass auch im Kampf gegen den Terrorismus das Völkerrecht zu beachten ist. Die für die Anschläge Verantwortlichen müssen einwandfrei **identifiziert** und vor ein nationales oder internationales Gericht gebracht und **bestraft** werden.

Vor der Militäraktion mahnte der Papst und viele kirchliche Stellen die USA, sich nicht von Gefühlen des **Hasses** und der **Rache** hinreißen zu lassen.

Es wird dazu aufgefordert, zwischen den Terroristen und den Moslem bzw. zwischen radikalen Moslem und ihrer **Religion zu unterscheiden**. Der Islam wird als differenziertes Phänomen analysiert, zur Toleranz aufgefordert. Es handle sich auch nicht um einen Kampf zwischen zwei Kulturen.

Nach Beginn der Militäraktion treten die Vertreter der Kirche für Maßnahmen ein, die sicherstellen, dass die tatsächlich Schuldigen und nicht die afghanische Bevölkerung getroffen werden:

Die Identifikation der Schuldigen muß entsprechend bewiesen werden, weil die strafrechtliche Verantwortung immer personal ist und daher nicht auf die Nationen, Ethnien und Religionen, denen die Terroristen angehören, ausgedehnt werden kann.“ (Weltfriedensbotschaft 2002; US-Bischöfe, 2001-11-14)

Pax Christi USA lehnt in einem Dokument vom 26. September 2001 eine Zerstörung der Infrastruktur durch Bombardements in Afghanistan, im Irak usw. ab.

“We call upon President Bush to immediately pledge that U.S. led forces will not target the civilian infrastructure of Afghanistan, Iraq or any other nation deemed to be harboring terrorists. To destroy the means for civilian life-support by targeting electrical grids, water purification and sewage treatment facilities as was done in the Gulf War is unacceptable and must be rejected outright. More than one million Iraqi civilians, the vast majority children, have died since the Gulf War as a direct result of such targeting.“

Auch in diesem Einsatz gelten die Regeln des gerechten Kriegs (US-Bischöfe, 2001-11-14; Mixa vor dem Verteidigungsausschuss des dt. Bundestags, 2001-11-14): Alle Maßnahmen dürfen ausschließlich der Wiederherstellung eines Gerechten Friedens dienen. Man dürfe sich darüber hinaus nicht von machtpolitischen und wirtschaftspolitischen Interessen leiten lassen:

„Alle – Politik, Militär, Medien, Öffentlichkeit – werden darauf achten, dass die militärischen Maßnahmen ausschließlich der Wiederherstellung eines gerechten Friedens dienen. Es darf von keiner beteiligten Seite um Vergeltung und Machtgewinn gehen, sondern um den Ausbau einer friedlichen internationalen Ordnung, den Schutz der Menschenrechte und einen von wechselseitigem Respekt getragenen Dialog der Kulturen und Religionen.“ (Hartmut Löwe, Walter Mixa, Einsatz deutscher Soldaten: Militärbischöfe nehmen Stellung zum Beschluss des Deutschen Bundestages. Gemeinsame Erklärung des Evangelischen und des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr zum Einsatz deutscher Soldaten in der Bekämpfung des Terrorismus, 2001-11-16)

Das Problem des Terrorismus müsse **in seiner Wurzel geheilt** werden: durch eine **gerechtere Verteilung** der wirtschaftlichen Güter, durch Lösung sozialer und politischer Probleme in vielen Regionen der Welt, v. a. im Nahen Osten. Besonders das Palästina-Problem muss gelöst werden. (Fiorenza, Weltfriedensbotschaft 2002, Mixa, Bishop's Conference of England and Wales, Pax Christia USA). Der Einsatz militärischer Gewalt allein kann den Terrorismus nicht ausrotten (Ökumenische Erklärung dreier Schweizer Kirchen, 2001-10-17).

Prinzipiell hätten nun die USA wie alle anderen Staaten das **Recht auf Selbstverteidigung** (Weltfriedensbotschaft 2002, Bishop's Conference of England and Wales, 2001-11-16). Einige bezweifeln allerdings, dass hier ein Fall notwendiger Selbstverteidigung vorliegt.

Viele Stellungnahmen **lehnen** eine Militäraktion in Afghanistan **ab**. Viele formulieren **vorsichtig**, etwa der Vorsitzende der US-Bischöfskonferenz: „*military action [...] may be necessary to protect the innocent or to defend the common good*“: (Joseph A. Fiorenza, Statement on Military Action, 2001-10-09). Andere weisen darauf hin, dass eine Militäraktion kaum ein Mittel gegen den internationalen Terrorismus ist (außer in Kombination mit vielen anderen Maßnahmen).

Die offenbar näher an **Regierungslinie** liegenden Statements des amerikanischen Militärbischofs O'Brien zeigen die Differenzen, die in dieser Frage bestehen.

Von einigen Stellungnahmen wird die Verwendung des Terminus **“War”** durch den US-Präsidenten kritisiert.

Die deutschen Bischöfe bejahen anlässlich der möglichen Beteiligung von Soldaten der Bundeswehr „die Solidarität mit den Vereinigten Staaten“ und dass sich Deutschland seinen Verpflichtungen (NATO) in der Stunde der Gefahr nicht entziehen darf. Sie stellen aber fest, dass Deutschland selbst bestimmen muss, in welcher Form und in welchem Ausmaß sie die Aktion unterstützt. Problematisch sei aber, dass weder die Öffentlichkeit noch die Abgeordneten zu diesem Zeitpunkt (2001-11-08) „einen ausreichenden Überblick über die Gefahren möglicher Weiterungen und Eskalationen der Militäreinsätze gewinnen können“. Regierung und Parlament müssten regelmäßig den weiteren Verlauf der militärischen Aktionen auf seine Verantwortbarkeit hin überprüfen.

Irak

Seit der Ankündigung einer militärischen Intervention der USA im Irak zur Entmachtung Saddam Husseins, besonders seit dem Beginn der massiven Verlegung von amerikanischen und britischen Truppen in die Region haben fast alle **Vertreter der christlichen Kirchen eine Militärintervention** unter den gegebenen Bedingungen **abgelehnt**. Sie haben das vor allem aus Sorge getan

- um das gegenwärtige und künftige Leiden der **irakischen Zivilbevölkerung**
- um die **Stabilität der Region** (vgl. Johannes Paul II., Angelus 2003-03-16; Statement von Pio Laghi 2003-03-05)

- um die Einhaltung des Völkerrechts und die fortschreitende Verrechtlichung der internationalen Beziehungen, die eine Bedingung für eine friedliche Ordnung ist (vgl. Migliore 2003-04-01: force of law and not the law of force; Werner 2003-04-15), die Autorität der UN-Behörden (Kirchenführer des mittleren Ostens 2003-03-21: sogar ihre Existenz sei bedroht), das in der UN-Charta verankerte Gewaltverbot (vgl. Johannes Paul II. vor Militärkaplänen 2003-03-24), das Gewaltmonopol des Sicherheitsrats und die Zukunft der Vereinten Nationen als Institution zur Friedenssicherung: Das Konzept von „Präventivkriegen“ zur vorbeugenden Abwehr möglicher zukünftiger Gefahren dürfe auch angesichts eines veränderten Bedrohungsbilds nicht zur Gewohnheit werden, bedarf „einer rigorosen ethischen und rechtlichen Prüfung“ (Werner 2003-04-15; vgl. Gregory 2003-03-19), das übergeordnete Ziel (Kriegsprävention) darf nicht aus den Augen verloren werden (Deutsche Bischofskonferenz 2003-01-20).
- um die **Beziehungen** zwischen den Angehörigen **verschiedener Religionen**, besonders um das Verhältnis zwischen Christen und Moslem (vgl. Werner 2003-04-15; Laghi 2003-03-05; die Haltung des Papstes trage – etwa nach Einschätzung des syrischen Staatsoberhauptes – zur Verhinderung schwerwiegenderer Spannungen zwischen den beiden Religionen bei; kurz vor Kriegsausbruch besuchte eine russische orthodox-islamische Delegation Bagdad, um klarzustellen, dass es nicht um einen Religionskonflikt gehe. Präfekt Ratzinger (bei einer Friedensfeier in Nursia, Zenit-Meldung 2003-03-24), Kardinal Lehmann (in einem Interview mit dem Rheinischen Merkur 2003-04-03), die Bischöfe der europäischen Gemeinschaft (2003-03-28) sowie mehrfach EKD-Vorsitzender Kock kritisieren den Bezug auf Gott bzw. Religion in Äußerungen amerikanischer Politiker zum Irak-Konflikt.

Viele Kirchen sind der Ansicht, dass die zur Verfügung stehenden friedlichen Mittel nicht ausgeschöpft wurden. Johannes Paul II. betonte wiederholt, dass der Friede noch immer möglich sei.

Die Kirchen meinen, dass Krieg überdies nicht das geeignete Mittel ist, um die Schwierigkeiten dieser Region zu lösen, den weltweiten Frieden zu sichern, die Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen sowie den Terrorismus zu bekämpfen. (z. B. Noko vom Lutherischen Weltbund 2003-03-07; Kanadische Bischofskonferenz 2003-03-21; Migliore 2003-04-01)

Für viele Kirchenvertreter wäre auch ein Mandat des Sicherheitsrats für eine militärische Aktion gegen den Irak nicht gleichbedeutend mit der ethischen Legitimierung dieses Krieges (sehr deutlich etwa GKS 2003-01-08). Selbst eine Intervention im Auftrag des Sicherheitsrates bzw. eine Militäraktion, die den Normen des positiven Völkerrechts nicht widerspräche, wäre nur dann ethisch gerechtfertigt, wenn sie darüber hinaus strengen ethischen Kriterien entspricht. Dabei verweisen Vertreter verschiedener Konfessionen auf die traditionellen Kriterien des gerechten Kriegs (Noko 2003-03-07; Werner 2003-04-15; US-Bischofskonferenz bes. 2002-09-13; 2002-11-13; Church of England 2002-10-09; O'Brien 2003-02-03).

Dass es auch Vertreter größerer christlichen Kirchen gibt, die gerade bei der allerdings recht oberflächlichen Prüfung der Kriterien zur entgegengesetzten Ansicht kommen, zeigt sich an einigen Beiträgen von Richard Land von der Southern Baptist Convention (USA).

Eine Ablehnung der US-geführten Militäraktion bedeutet dabei noch **keine Unterstützung der Vorgangsweise des irakischen Regimes**: Abrüstung und die Verhinderung von Proliferation von Massenvernichtungswaffen werden als fundamentale internationale Werte anerkannt (etwa der britische Militärbischof Burns 2003-03-05), Saddam Hussein wird dringend aufgefordert, mit den UN-Behörden zu kooperieren und die Auflagen der UN-Sanktionen zu erfüllen. (Johannes Paul II., Angelus 2003-03-16; Statement von Pio Laghi 2003-03-05 "the Iraqi government is obliged to fulfill completely and fully its international obligations regarding human rights and disarmament under the UN resolutions with respect for international norms"; Presseamt des Hl. Stuhls 2003-03-20; spanische Bischofskonferenz 2003-03-18).

Die **Bedrohung**, die vom Regime im Irak ausgeht, wird dabei allerdings unterschiedlich eingeschätzt. Die Deutsche Bischofskonferenz sowie der deutsche katholische Militärbischof Mixa weisen wiederholt darauf hin, dass tatsächlich eine ernste Bedrohung vorliegt; andere betonen, dass nach wie vor keine Beweise für diese Bedrohung vorlägen bzw. dass sie verhältnismäßig gering sei.

Einige Stellungnahmen vertreten die Ansicht, dass der Einsatz militärischer Mittel bzw. die Drohung unter Umständen auch in diesem besonderen Fall gerechtfertigt sein könnte (Mixa in Interviews; nach Beginn des Krieges fordert er aber dessen sofortige Beendigung; GKS 2003-01-08: Drohung mit militärischer Gewalt gerechtfertigt; Burns 2003-03-05: „If, in spite of every attempt, Saddam still refuses to obey the will of the international community, it might then be possible to argue that all options other than military action have been exhausted“).

Von Bischof Mixa wird darauf hingewiesen, dass eine angemessene Reaktion auf gegenwärtige Bedrohungen (Terrorismus, Proliferation) erst gefunden werden muss. Eine bloße Verurteilung der USA, die dies immerhin versuchen, reiche dabei nicht aus: Es müsse aber ein Weg auf der Basis des geltenden Völkerrechts gesucht werden. (Mixa, Hirschberg 2003-02-06)

Auch die Kirchen jener **Staaten, die die Militäraktion unterstützen** bzw. sich an ihr durch Entsendung von Soldaten beteiligen, sprechen sich vor der Intervention gegen ein militärisches Eingreifen aus (US-Bischöfe, polnische, britische Bischöfe, spanische, australische Bischofskonferenz).

Nach der Intervention verändert sich vor allem (aber nicht nur) in einigen dieser Länder der Akzent in Richtung Solidarität mit den Soldaten, Gebet um baldiges Ende und Aufruf zur Hilfe beim Wiederaufbau:

Etwa verurteilten die britischen (anglikanischen und katholischen) Bischöfe die Militäraktion vor ihrem Beginn besonders scharf (etwa der neue Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams); als britische Soldaten bereits im Irak kämpften, wurden die positiven Stimmen zahlreicher: John Oliver, der anglikanische Bischof von Hereford, meint etwa, der Krieg sei im Moment die moralisch am wenigsten widerwärtige Option; auch jene, die nach wie vor skeptisch bleiben, versichern die Soldaten ebenso wie die irakische Bevölkerung ihrer Solidarität und ihres Gebets.

Im Februar (Radio Vatikan 2003-02-11) sprachen sich die polnischen Bischöfe gegen eine Militäraktion aus; laut einer Meldung vom 1. 4. 2003 (Radio Vatikan) verurteilt der Krakauer Kardinal Franciszek Macharski die Angriffe auf Bagdad scharf, Lublins Erzbischof Jozef Zycinski kann die Haltung der USA und ihrer Verbündeten verstehen, angesichts des Diktators Saddam Hussein sei die Hoffnung auf eine friedliche Lösung illusorisch gewesen.

Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz (Rheinischer Merkur, 2003-04-03) kritisiert am Verhalten der USA, aber auch der eigenen Regierung, dass sie sich jeweils zu früh festgelegt haben.

Zur **moralischen Problematik**, die sich für den einzelnen Soldaten stellt, der im Irak-Krieg im Einsatz ist oder sein wird, nehmen naturgemäß vor allem die zuständigen Militärbischöfe Stellung. Dabei hat sich in Amerika an einem Fastenhirtenbrief des rumänisch-unierten US-Bischofs Botean (2003-03-07) eine interessante Diskussion entzündet: Botean greift Argumente der traditionellen Moraltheologie auf und behauptet Folgendes: Wenn säkulare Moral und kirchliche Lehre in Konflikt treten (Irak-Einsatz entspricht auch nicht den Mindestanforderungen eines gerechten Kriegs), so hat auch der einzelne (v. a. katholische Soldat) der kirchlichen Lehre zu folgen. Eine aktive Beteiligung wäre objektives, schweres Übel, „a matter of mortal sin“.

Dagegen verweisen vor allem die britischen, amerikanischen und australischen Militärbischöfe einerseits auf die Zuständigkeit der Politik (vgl. den Katechismus der Katholischen Kirche 2309) und die demokratische Legitimität jener Autoritäten, die die Entscheidung für eine Beteiligung getroffen haben: Nach dem britischen Militärseelsorger Tom Burns (2003-03-05) ist die jeweilige Regierung für die Entscheidung primär zuständig, nicht Kirchenführer oder

militärische Führer: „Accordingly, if the government did indeed order the invasion of Iraq, this would be a legitimate order by a legitimate government. To obey it would not be in conflict with the Church’s teaching.“ Andererseits bringen die Bischöfe ihre Hochschätzung der rechten Intention der bei der Irak-Operation eingesetzten einzelnen Soldaten, ihre Einsatzbereitschaft, ihre Orientierung an hohen Werten und ihren Einsatz für das Wohl des Nächsten unter Lebensgefahr zum Ausdruck (sehr ausführlich etwa O’Brien 2003-03-25). In einem Interview mit der italienischen Zeitung Avvenire (2003-04-01) mahnt der Washingtoner Kardinal McCarrick davor, die Teilnahme amerikanischer Soldaten als unmoralisch zu qualifizieren, und zwar teils weil nicht alle Details bekannt sind, teils weil „diese jungen Männer keine Entscheidungsbefugnis haben“.

Die **Entsendung von Militärgeistlichen** steht für die Militärbischöfe nicht zur Diskussion: Sie kämpfen ja nicht (Burns 2003-03-05); sie haben die pastorale Verpflichtung, die Soldaten gerade dann nicht allein zu lassen, wenn sie am meisten Unterstützung brauchen. „Denn die Soldaten brauchen gerade in diesen schwierigsten menschlichen Situationen geistliche Begleitung.“ (Mixa, KNA 2003-02-03; ähnlich O’Brien, der den Dienst mit dem Leiden Christi in Beziehung bringt und Burns 2003-03-05). Der Erzbischof von Canterbury lobt in einem Brief an die Militärseelsorger (2003-23-03) die Geistlichen für ihren Mut und ihre Hingabe im Einsatz für die Soldaten. Die Kirche habe nie gezögert, Seelsorger dorthin zu senden, wo auch immer Militär sich befindet.

Für die **Zeit nach dem Krieg** fordern die Kirchen Hilfe (gerade auch der an der Militäraktion beteiligten Staaten) beim wirtschaftlichen Wiederaufbau und der Etablierung einer stabilen und gerechten politischen Ordnung und betonen die Zuständigkeit der UNO. Ein Einsatz von Soldaten zum Wiederaufbau und zur Friedenssicherung nach der Militärintervention wird etwa von der Gemeinschaft Katholischer Soldaten (2003-01-08) gutgeheißen, wenn eine Beauftragung durch die UNO vorliegt und die völkerrechtlichen und friedensethischen Prinzipien gewahrt sind.

QUELLEN UND LITERATUR:

HERAUSGEBENDE STELLEN IM INTERNET:

Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden:	http://www.friedensdienst.de/agdf
Altkatholische Kirche in Österreich:	http://www.altkatholiken.at
American Baptist Churches in the USA:	http://www.abc-usa.org
American Friends Service Committee:	http://www.afsc.org
Anglican Church of Canada:	http://anglican.ca
Apostolische Nuntiatur in der Bundesrepublik Deutschland:	http://www.nuntiatur.de
Archdiocese for the Military Services, USA:	http://www.milarch.org
Australian Catholic Bishops Conference:	http://www.catholic.org.au
Bishops' Conference of Scotland:	http://www.scmo.org
Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine:	http://www.bkbih.org
Canadian Conference of Catholic Bishops:	http://www.cccb.ca
Canadian Council of Churches:	http://www.ccc-cce.ca
Caritas Internationalis General Secretariat:	http://www.caritas.org
Catholic Bishops' Conference of England and Wales:	http://217.19.224.165
Catholic Bishops' Conference of India (CBCI):	http://www.cbcsite.com/default.htm
Catholic Bishops Conference of the Philippines:	http://www.cbcponline.org
Catholic Communications New Zealand:	http://www.catholic.org.nz
Christian Conference of Asia:	http://www.cca.org.hk
Church of England (Anglican):	http://www.cofe.anglican.org
Church of Ireland Press Office:	http://ireland.anglican.org
Church of Norway Information Service:	http://www.kirken.no
Church of Scotland:	http://www.churchofscotland.org.uk
Church of the Brethren, General Board:	http://www.brethren.org
Church World Service:	http://www.churchworldservice.org
Churches for Middle East Peace (CMEP):	http://www.cmep.org
Conférence des évêques de France:	http://www.cef.fr
Conference of Major Superiors of Men:	http://www.cmsm.org
Conferencia Episcopal Española:	http://www.conferenciaepiscopal.es/
Deutsche Kommission Justitia et Pax:	http://www.justitia-et-pax.de
Deutsche Bischofskonferenz, Pressestelle:	http://www.dbk.de
Episcopal Church Center:	http://www.episcopalchurch.org
Erzdiözese Luxemburg:	http://www.cathol.lu
Evangelical Lutheran Church in America:	http://www.elca.org
Evangelische Kirche Deutschlands EKD:	http://www.ekd.de
Evangelische Kirche online (Österreich):	http://www.evangel.at
Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr:	http://www.ekd.de/militaerseelsorge/indexev.html
Gemeinschaft katholischer Soldaten GKS:	http://kath-soldaten.de/
Greek Orthodox Archdiocese of America:	http://www.goarch.org
Griechisch-Orthodoxe Kirche	http://www.ecclesia.gr
(Catholic Communication Office):	http://www.catholiccommunications.ie
Katholisches Militärbischofsamt:	http://www.kmba.de/
Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft ComECE:	http://www.comece.org
Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland:	http://www.8ung.at/kokid/
Konferencia biskupov Slovenska:	http://www.rcc.sk/
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK – CEC):	http://www.cec-kek.org/
Lateinisches Patriarchat Jerusalem:	http://www.lpj.org
Les évêques de Belgique:	http://www.catho.be/
Lutherischer Weltbund:	http://www.lutheranworld.org/Welcome.de.html
Mennonite Church USA:	http://www.mennoniteusa.org
Middle East Council of Churches:	http://www.mecchurches.org
National Council of Churches in Australia:	http://www.ncca.org.au
NCC Communication Department:	http://www.nccusa.org
Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ):	http://www.kirchen.at
Orthodox Church in America:	http://www.oca.org
Österreichische Kommission IUSTITIA ET PAX:	http://www.iupax.at
Österreichische Militärdiözese:	http://www.mildioz.at
Pax Christi Deutschland:	http://www.paxchristi.de
Pax Christi International:	http://www.paxchristi.net
Pax Christi Österreich:	http://w3.khg-heim.uni-linz.ac.at/pax/
Pax Christi United Kingdom:	http://www.paxchristi.org.uk/
Pax Christi USA:	http://www.paxchristiusa.org
Presbyterian Church (USA):	http://www.pcusa.org
Progressive National Baptist Convention:	http://www.pnbc.org

Rat der europäischen Bischofskonferenzen CCEE:	http://www.ccee.ch
Russisch-Orthodoxe Kirche:	http://www.russian-orthodox-church.org.ru/en.htm
Reformed Church in America:	http://www.rca.org
Sekretariat der Schweizer Bischofskonferenz (SBK):	http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs
Unitarian Universalist Association:	http://www.uua.org
United Church of Christ:	http://www.ucc.org
United Methodist Church:	http://www.umc.org
United States Conference of Catholic Bishops:	http://www.usccb.org
Uniting Protestant Churches in the Netherlands:	http://www.unitingprotestantchurches.nl
World Conference on Religion and Peace:	http://www.wcrp.org
World Council of Churches (Ökumenischer Rat der Kirchen):	http://www.wcc-coe.org
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK):	http://www.zdk.de

GEDRUCKTE QUELLENSAMMLUNGEN IN AUSWAHL

- Agnes, Mario (Hg): L'action du Saint-Siège dans le Conflit Bosniaque, Cahier de „L'Osservatore Romano“ 25, Cité du Vatican 1994
- Agnes, Mario (Hg): La Santa Sede per la pace nei Balcani, Quaderni de „L'Osservatore Romano“ 33, Città del Vaticano 1996
- Bringmann, Jürgen (Hg): Soldaten als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Zum Selbstverständnis und zur Verantwortung der Soldaten, Würzburg 1996
- Buchbender, Ortwin/ Kupper, Gerhard (Hg): Spurensuche Frieden. Friedensethische und friedenspolitische Erklärungen der christlichen Kirchen seit dem 2. Golfkrieg, Koblenz 1995
- Buchbender, Ortwin/ Arnold, Gerhard (Hg): Kämpfen für die Menschenrechte. Der Kosovo-Konflikt im Spiegel der Friedensethik, Baden-Baden 2002
- Buchheim, Hans/ Raabe, Felix (Hg): Christliche Botschaft und Politik. Texte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Politik, Staat, Verfassung und Recht, Paderborn – Wien – München – Zürich 3/1997
- Der Apostolische Stuhl. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit d. Rd. d. dt.-sprachigen L'Osservatore Romano, Vatikan-Köln 1982 (1984) –
- Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode. Von 1963 bis 1980, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23)
- Hirtenbriefe aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (früherer Titel: Fastenbriefe der deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Bischöfe), hg. vom Institut für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg, Salzburg 1965 (1966) –
- L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. Hg: Apostolischer Stuhl. Ostfildern: Schwabenverlag 1 (1971) –
- Kirchen zu Kosovo (I): 38 Aufrufe, Gebete, Briefe aus Deutschland, Jugoslawien und dem Genfer Ökumene-Zentrum, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation, 19 (1999), 1-40
- Kirchen zu Kosovo (II): 15 weitere Aufrufe, Briefe und Berichte aus Deutschland und dem Genfer Ökumene-Zentrum, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation, 23 (1999), 1-40
- Kirche und Golfkrieg: Erklärungen, Aufrufe und Kommentare von Kirchen und prominenten Christen, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation 8A (1991), 1-29
- Komarica, Franjo: In Verteidigung der Entrechteten: eine Auswahl der Dokumente des Bischofs und des bischöflichen Ordinariats von Banja Luka aus den Kriegsjahren 1991-1995, Frankfurt/M. 1997
- Mader, Hubert (Hg): Quellen zum Friedensverständnis der katholischen Kirche seit Pius IX., Wien – München 1985
- Nagel, Ernst Josef: Die Friedenslehre der katholischen Kirche: eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, Stuttgart – Berlin – Köln 1997
- Origins: NC documentary service. Hg: National Catholic News Service. Washington, D.C. 8 (1978/79) –
- Pontifical Council for Justice and Peace, The Holy See at the Service of Peace. Pope John Paul II Adresses to the Diplomatic Corps (1978-1988). Presented by Msgr. Jean-Louis Tauran; edited by Sister Marjorie Keenan, RSHM, Vatican City 1988
- Pontifical Commission „Iustitia et Pax“, Ways of Peace. Papal Messages for the World Days of Peace (1968-1986), Vatican City, 1987
- Squicciarini, Donato (Hg): Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II., Berlin 1992
- Squicciarini, Donato (Hg): Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II. 1993-2000. Beiträge zur katholischen Soziallehre, Berlin 2001
- World Council of Churches/ Commission of the Churches on International Affairs: backgroundinformation H 1 (1991)

Vermischte Beiträge zu kichlichen Stellungnahmen (seit 1989)

- Fuchs, Albert: Mehr wert als das Märchen vom Drachentöter – die bellum-justum-Lehre auf dem Prüfstand der Empirie, in: Jahrbuch für Friedens- und Konfliktforschung, 26 (1999), 131-144
- Hume, G. B.: Tasks of the Church in the New Europe, in: Origins, 23 (1993), Nr. 19, 341-348
- Planer-Friedrich, Götz: In den Krieg geschickt: EKD-Synodale debattierten über den Einsatz bundesdeutscher Soldaten in Kriegsgebieten, in: Zeitzeichen: evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 2 (2001), H. 12, 39
- Rödiger, Frank S.: Wege zum Frieden. Die Positionen der christlichen Kirchen zur Sicherheitspolitik, Demokratische Verantwortung Bd. 12, Bonn 1990
- Schasching, Johannes: Die Friedensbotschaft der katholischen Soziallehre, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung 3 (1998), 16-20
- Stahmann, Chr./ Hubert, W.: Weltreligionen und internationaler Friedensprozeß, in: Friedensgutachten 1993, Münster – Bonn 1993, 216-230
- Stobbe, Heinz-Günther: Die katholische Friedenslehre in der Debatte, in: Stimmen der Zeit 6 (2001), 398-410

Widmann, G.: Zur katholischen Friedenslehre und Friedensförderung im letzten Jahrzehnt – Amtskirchliche Perspektiven und theologische Konzepte, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 1 (1993), 13-25

Golfregion

- Arnold, Gerhard: Die EKD und der Golfkrieg, in: Sicherung des Friedens, Briefdienst, 3-4 (1995), 1-7
 Bedford-Strohm, Heinrich: Die Lehre vom Gerechten Krieg und der Krieg am Golf, in: Junge Kirche 2 (1991), 1-7
 Cardinale, G.: Die Bischöfe und der Krieg am Golf, in: 30 Tage in Kirche und Welt 3 (1991), 50-53
 Del Rio, Domenico (Hg): La pace sprecata: il Papa, la Chiesa e la guerra nel Golfo, Casale Monferrato 1991
 Demke, Christoph/ Forck, Gottfried: Krieg ist gegen Gottes Willen! Worte zur Friedensverantwortung der Kirchen, in: Stimme der Orthodoxie (1991), April, 12-13
 Hoppe, Thomas: Stellungnahmen zum Golfkrieg aus dem Bereich der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: Beobachtungen zur Struktur der Argumentation, in: Deutsche Kommission Justitia et Pax: Arbeitspapier (1991), 60, 1-21
 Käßmann, Margot: Auf der Suche nach Erneuerung: die VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra, in: Junge Kirche: Zeitschrift europäischer Christinnen und Christen, 52 (1991), 138-143.
 Katholisches Militärbischöfamt, Referat Militärseelsorge und Öffentlichkeit (Hg): Militärseelsorger begleiten deutsche Soldaten während der Golfkrise, Bonn, 1991
 Nagel, Ernst Josef: Der Golfkrieg – Eine Nachlese, in: Militärseelsorge 1 (1992), 160-178
 Vantongerren, Warren: War, hunger, and the Evangelical Church, in: Perspectives: a journal of Reformed thought, 7 (1992), H. 2, Februar, 4-5
 Watson, Bruce W.: Kardinal John J. O'Connor und die Kontroverse vom gerechten Krieg, in: ders. (Hg), Erfahrungen des Golfkrieges, Düsseldorf 1991, 147-152.

Bosnien

- Blazevic, Velimir: Das Engagement der Katholischen Kirche für die Wahrung und Verteidigung der Menschenrechte sowie der bürgerlichen Freiheit während des Krieges in Bosnien und Herzegowina, in: Benedek, Wolfgang/ König, Otto/ Promitzer, Christian (Hg): Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina: Wissenschaft und Praxis, Wien 1999, 241-254
 Bosnien-Herzegowina: die Chancen einer gerechten Lösung, in: Probleme des Friedens: politische Schriftenreihe, 29 (1994), H. 4, 1-166
 Dartel, Geert van: Towards a culture of peace: remarks on the religious aspects of the war in Bosnia and Croatia, in: Religion, state and society: the Keston journal, 23 (1995), 199-205
 Djordjevic, Dragoljub B.: Serbian Orthodox Church, the disintegration of second Yugoslavia, and the war in Bosnia and Herzegowina, in: Mojzes, Paul (Hg): Religion and the war in Bosnia, Atlanta 1998, 150-159
 Foitzik, Alexander: Bosnien: Kirchen fordern einen gerechten Frieden, in: Herder-Korrespondenz 48 (1994), 118-120
 Foitzik, Alexander: Serbien: die orthodoxe Kirche im Bosnienkonflikt, in: Herder-Korrespondenz: Monatshefte für Gesellschaft und Religion, 49 (1995), 119-120
 Hampel, Adolf: Das Verhältnis von Religion und Nation als Faktor im Bosnienkonflikt, in: Brütting, Richard/ Trautmann, Günter (Hg): Dialog und Divergenz: interkulturelle Studien zu Selbst- und Fremdbildern in Europa; Länderschwerpunkte: Italien, Rußland, Ex-Jugoslawien, Schweiz und Deutschland; Ergebnisse internationaler Seminare 1992-1996, Frankfurt am Main 1997, 41-48
 Lienemann, Wolfgang: Zur Rolle der Kirchen im europäischen Chaos, in: Una Sancta 4 (1992), 275-287
 Lüer, Jörg: Bosnien: kirchliche Unterstützung im Friedensprozeß, in: Herder-Korrespondenz: Monatshefte für Gesellschaft und Religion, 52 (1998), 228-230.
 Mojzes, Paul (Hg): Religion and the war in Bosnia, Atlanta 1998
 Probst, Hermann: Versöhnungsdialog der Religionen in Sarajevo, in: Dialog der Religionen: Halbjahresschrift, 5 (1995), 102-106.
 Radic, Radmila: Serbian Orthodox Church and the war in Bosnia Herzegovina, in: Mojzes, Paul (Hg): Religion and the war in Bosnia, Atlanta 1998, 160-182
 Texte zum Themenbereich „serbisch-orthodoxe Kirche / Lage in Bosnien-Herzegowina“, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation, 39 (1992), 54-56
 Vahl, Barbara-Maria: Zur Bedeutung der Religionsgemeinschaften in Bosnien-Herzegowina vor, während und nach dem Krieg, in: Missionszentrale der Franziskaner: Berichte, Dokumente, Kommentare 69 (1997), 45-52
 Vahl, Barbara-Maria: Die Versöhnung fällt schwer: Vergeben? Vergessen? Fragen an die Religionsführer in Sarajevo; eine Reportage, in: Publik-Forum: Zeitung kritischer Christen, 26 (1997), H. 12, 62-64.
 Vrcan, Srdjan: The religious factor and the war in Bosnia and Herzegowina, in: Mojzes, Paul (Hg): Religion and the war in Bosnia, Atlanta 1998, 108-131
 Weiß, Johannes: Der Pope im Kampfanzug: ein Besuch des Evangelischen Militärbischofs Hartmut Löwe bei den SFOR-Truppen in Bosnien-Herzegowina, in: Publik-Forum: Zeitung kritischer Christen, 26 (1997), H. 16, 44-48.

Kosovo

- Arnold, Gerhard: Die EKD und der Kosovo-Konflikt, in: Evangelische Verantwortung 04 (1999), 12-13
 Barth, Hermann: Zwischen der Eindeutigkeit des Gebotes Gottes und der Uneindeutigkeit des Urteils der Vernunft – die Kirchen und der Kosovo-Krieg, Magdeburg, 20. 5. 1999, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation, 26A (1999), 10-13
 Barth, Hermann: Für eine internationale Friedensordnung unter der Herrschaft des Rechts. Grundzüge des friedensethischen Konsenses in der evangelischen Kirche, in: Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (Hg): De Officio. Zu den ethischen Herausforderungen des Offiziersberufs, 354-367, Leipzig 2000
 Beestermöller, Gerhard: Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede“, in: Stimmen der Zeit 3 (2001), 173-185
 Bremer, Thomas: Immer noch im Zwielficht: Die Serbisch-Orthodoxe Kirche nach dem Kosovo-Krieg, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999), 443-447
 Bremer, Thomas: Gegen den Krieg und für die Nation? Über Friedensgesten kam die serbische und kroatische Kirche nicht hinaus, in: der überblick 3 (1998), 36-39
 Deckers, Daniel: Das serbische Volk als Opfer böser Mächte. Der serbisch-orthodoxe Bischof Konstantin ist gegen Milosevic, gegen den Westen, gegen die Albaner, in: Süddeutsche Zeitung, 15. 4. 1999
 Dobrinski, Matthias: Die Kirchen und der Krieg, in: Süddeutsche Zeitung, 9. 4. 1999
 Dokumentation über die Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche zum Konflikt im Kosovo, in: Stimmen der Orthodoxie, 2 (1999), 2-7

- Engelke, Matthias: Europa im Krieg – Die evangelische Kirche und ihre Orientierungspunkte, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation 26a (1999), 1-7
- Fischer, Heinz Joachim: Der Papst als Mittelsmann? Katholische Kirche und orthodoxe Christen im Kosovo-Konflikt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. 4. 1999
- Foitzik, Alexander: Ein Pazifist? Der Papst dringt auf eine diplomatische Lösung des Kosovo-Konflikts, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999), 220f
- Heidingsfeld, Uwe-Peter: Der friedensethische Streit in der evangelischen Kirche über den Kosovo-Krieg, in: Kirchenamt der EKD, Hauptabteilung III (Hg): Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit, Breklum 1999, 157f
- Herbst, Anne: „Absolut heuchlerisch und tragisch!“ Die orthodoxen Kirchen und die Nato-Einsätze gegen Jugoslawien, in: Glaube in der 2. Welt 5 (1999), 11-16
- Herbst, Anne: „Die einzig glaubwürdige Institution“? Die Serbisch-Orthodoxe Kirche im ratlosen Widerstand, in: Glaube in der 2. Welt 11 (1999), 14-16
- Herbst, Anne: Savas Bilanz im Kosovo, in: Glaube in der 2. Welt 1 (2000), 6
- Hintersteiner, Margit: Der Kosovo-Konflikt und die Renaissance der Bellum-lustum-Doktrin, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung, 99 (1999), 24-41
- Hörner, Stephan: Krieg für Werte? Die Rolle von Werten in der militärischen Auseinandersetzung der NATO mit Serbien 1999; unter besonderer Beachtung der Stellungnahmen der beiden großen Kirchen in Deutschland und der Parteien des Deutschen Bundestages 1999, in: Kremp, Werner; Meyer, Berthold (Hg): Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis, Trier 2001, 199-212
- Kraft, Ekkehard: Serbiens Orthodoxie für Dialog mit den Albanern. Die Kirche als Verfechterin des Zusammenlebens in Kosovo, in: Neue Zürcher Zeitung, 9. 4. 1999
- Kraft, Ekkehard: Die orthodoxen Kirchen und der Kosovo-Krieg. Keine einheitliche Front gegen den Westen, in: Neue Zürcher Zeitung, 25. 5. 1999
- Kraft, Ekkehard: Serbiens Kirche und der Kampf gegen Milosevic, in: Neue Zürcher Zeitung, 4./5. 9. 1999
- Pausch, Eberhard Martin: Brauchen wir eine neue Friedensethik? Der Kosovo-Konflikt und seine Auswirkung auf die friedensethische Diskussion in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 2001, 17-28
- Schmoll, Heike: Die Protestanten und der Krieg, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. 4. 1999
- Schwarz, Klaus: Die Macht des Mythos. Die serbische Orthodoxie ist gespalten, in: Evangelische Kommentare 5 (1999), 12-13
- Seiterich-Kreuzkamp, Thomas: Die alten Maßstäbe reichen nicht mehr. Europa braucht eine neue ökumenische Friedensbewegung der Kirchen in Ost und West, in: Publik-Forum 8 (1999), 22-23
- Steinhoff, Günter: Die christliche Kirche und die Ereignisse im Kosovo: Versuch einer Wertung kirchlicher Stellungnahmen; Tagung „Menschenrechte oder Völkerrecht?“, Evangelische Akademie Arnoldshain, 26.-28. 11. 1999, in: Evangelischer Pressedienst, epd-Dokumentation, 27 (2000), 9-18
- Strauß, Michael: Ernstfall für den Frieden: die Kirchen und der Krieg im Kosovo, in: Evangelische Kommentare: Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, 32 (1999), H. 5, 4
- Tanner, Klaus: Der blinde Fleck. Religiöse Kräfte auf dem Balkan, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1999, 170-173
- Thöle, Reinhard: Orthodoxe Kirchen beklagen Leid und Unrecht im Kosovo-Krieg, in: Deutsches Pfarrerblatt 6 (1999), 360
- Wandel, Jürgen: In der Zwickmühle. Die evangelischen Bischöfe beurteilen die Luftangriffe der NATO gegensätzlich. Doch gerade das macht sie glaubwürdig!, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 9. 4. 1999
- Wilkens, Klaus: Verräter an der nationalen Sache? Aus der serbischen Kirche werden Stimmen gegen den Krieg im Kosovo laut, in: Probleme des Friedens: politische Schriftenreihe, 34 (1999), H. 2, 81-86

DOKUMENTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE ZUR MILITÄRISCHEN INTERVENTION IM IRAK 2003

PAPST UND WELTKIRCHE

Johannes Paul II., Ansprache beim Neujahrsempfang für das beim HI. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps, 13. 1. 2003 (Auszug)

„Nein zum Krieg!“ Er ist nie ein unabwendbares Schicksal. Er ist immer eine Niederlage der Menschheit. Das Völkerrecht, der aufrichtige Dialog, die Solidarität zwischen den Staaten und die ehrenvolle Ausübung der Diplomatie sind jene Mittel zur Lösung von Streitigkeiten, die des Menschen und der Nationen würdig sind. Ich sage dies mit Blick auf jene, die ihr Vertrauen noch immer in Atomwaffen setzen, und auf die allzu zahlreichen Konflikte, die unsere Mitmenschen noch immer gefangenhalten. Zu Weihnachten hat uns Betlehem an die ungelöste Krise im Nahen Osten erinnert, wo zwei Völker, das israelische und das palästinensische, dazu aufgerufen sind, Seite an Seite zu leben, beide in Freiheit und Souveränität und in gegenseitigem Respekt. Ohne noch einmal zu wiederholen, was ich Ihnen bereits im letzten Jahr beim gleichen Anlaß gesagt habe, beschränke ich mich heute darauf, angesichts der zunehmenden Verschärfung des Nahost-Konflikts hinzuzufügen, daß dessen Lösung nie durch Terrorismus oder bewaffnete Konflikte durchgesetzt werden kann in der Annahme, militärische Siege könnten der Ausweg sein. Und was soll man über einen drohenden Krieg sagen, der über die Bevölkerung des Irak, des Landes der Propheten, hereinbrechen könnte, eine Bevölkerung, die schon von einem zwölf Jahre andauernden Embargo entkräftet ist? Der Krieg ist nie ein Mittel wie andere, das man zur Beilegung von Auseinandersetzungen zwischen Nationen einsetzen kann. Die Charta der Vereinten Nationen und das Völkerrecht erinnern daran, daß der Krieg, auch wenn es um die Sicherung des Gemeinwohls geht, nur im äußersten Fall und unter sehr strengen Bedingungen gewählt werden darf, ohne dabei die Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung während und nach den Kampfhandlungen zu vergessen.

Quelle: OR deutsch 33 (2003), Nr. 4, S. 7

Ansprache des Doyens des Diplomatischen Corps, Erzbischof Dr. Giovanni Lajolo, beim Neujahrsempfang des Bundespräsidenten, Berlin, 15. 1. 2003

Sehr verehrter Herr Bundespräsident!

1. Frieden! Frieden: Mit welchem anderen Wort könnte man am Anfang dieses Jahres die Wünsche des Diplomatischen Corps, die Ihnen zum Ausdruck zu bringen, ich die Ehre habe, besser zusammenfassen als mit eben diesem Wort: Frieden! Es ist ein Wort, das ausgesprochen werden muss. Der Friede ist ein Gut, das nicht genug gepriesen werden kann. Er ist ein Einsatz, der mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln geleistet werden muss. Denn der Krieg hat immer eine verheerende Wirkung – auch für die Sieger, auch für die nicht unmittelbar Betroffenen.

Die Dringlichkeit dieses Friedenswunsches in diesem Jahr hat – ich brauche das nicht näher darzulegen – seine Ursache in der äußerst gespannten Lage im Nahen Osten, die nicht nur Ursache von großer Sorge in den Kanzleien der Diplomaten ist, sondern ebenso der Angst und des Bangens in der Bevölkerung der Region und darüber hinaus. Abgesehen von den unmittelbaren Folgen, die ein Krieg im Nahen Osten haben kann, sind die Folgen auf Weltebene nicht abzuschätzen, denn man muss mit verheerenden politischen Auswirkungen, insbesondere mit einer wachsenden gegenseitigen Entfremdung zwischen den Völkern, rechnen.

2. Der Weg zum Frieden führt – das ist nicht nur meine Überzeugung – über die UNO als völkerrechtliche Instanz. Ihre Resolutionen – nicht nur die letzten! – müssen befolgt werden, neu auftretende Schwierigkeiten vor sie gebracht werden. Mit Beginn dieses Jahres ist die Bundesrepublik Deutschland wieder Mitglied des Weltsicherheitsrates, ab Februar wird sie dort auch die Präsidentschaft innehaben. Das ist für alle ein Grund zur Hoffnung, weil wir wissen, dass Ihre Regierung, Herr Bundespräsident, nach den Bestimmungen des Grundgesetzes (Artikel 26) in der Fortführung einer Tradition, die auf schon mehr als ein halbes Jahrhundert zurückblickt, sehr stark zugunsten des Friedens engagiert ist, wie es auch unmissverständlich im Koalitionsvertrag und in der Regierungserklärung von Herrn Bundeskanzler Schröder bestätigt wurde und ebenfalls in zahlreichen Stellungnahmen seitens des Herrn Bundeskanzlers und von Herrn Bundesaußenminister Fischer. Es freut uns, ihn hier zusammen mit der Bundesministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Frau Wieczorek-Zeul, und den anwesenden Damen und Herren Staatsministern und Staatssekretären begrüßen zu können.

Die Bundesrepublik Deutschland hat auf vielfache Weise ihren Einsatz für den Frieden in der Welt unter Beweis gestellt, nicht zuletzt auch durch die Streitkräfte, die zur Friedenssicherung in verschiedenen Teilen der Welt mit mehr als 8000 Soldaten unter unterschiedlichen Bedingungen im Einsatz sind. Dass auch solche Einsätze im Dienste des Friedens nicht ohne Gefahr sind, hat das Hubschrauberunglück

vom 21. Dezember in der Nähe von Kabul gezeigt, das sieben Menschen das Leben gekostet hat. Ihrer möchten wir auch hier ehrend gedenken. Den Angehörigen der Opfer gilt unser Mitgefühl.

3. Die Welt braucht keinen neuen Krieg. Sie braucht vielmehr vielfältige Bemühungen, die Kriege, die zur Zeit geführt werden, zu beenden – oft vergessene Kriege, die aber unbarmherzig viele unschuldige Opfer fordern. Die Welt braucht ein erneuertes Engagement, um die Voraussetzungen für einen geordneten Frieden zu schaffen – in vielen Ländern der Erde, besonders in Afrika. Obwohl diese Länder größtenteils von der reichen Menschlichkeit ihrer Bevölkerung wie von den natürlichen Ressourcen her über günstige Voraussetzungen für eine Politik des Wohlstands im Inneren und eine aktivere Rolle in der internationalen Politik verfügen, haben sie mit großen Hindernissen zu kämpfen – auch des internationalen Marktes –, die sich einem Durchbruch in den Weg stellen.

Fortschritt – so wird gesagt – ist ein neuer Name für Frieden. Das trifft zu, wenn man mit dem Wort „Fortschritt“ nicht nur den wirtschaftlichen oder technischen Fortschritt meint, sondern auch und vor allem den Fortschritt in der allgemeinen Ausbildung – angefangen mit der Alphabetisierung der breiten Massen und dem Zugang zu Fachkenntnissen: Denn das ist wohl die Grundlage für eine echte Chancengleichheit, ohne die die Frustration mit den bekannten verheerenden politischen Folgen – vor allem in der jungen Generation – in vielen Ländern weiter wachsen wird. Die Förderung der allgemeinen Bildung und die Weitergabe der fachlicher Kenntnisse bilden damit die eigentliche Grundlage für eine wirksame Entwicklungs- und Friedenspolitik in den zur Zeit weniger begünstigten Ländern. Eine echte Friedenspolitik darf sich nämlich nicht darauf beschränken, im Bedarfsfall bei der Bedrohung oder Verletzung des Völkerrechts einzuschreiten und Abhilfe zu schaffen; es gehört vielmehr auch zu ihrer anspruchsvollen, herausfordernden Aufgabe, die Grundlagen des Friedens zu erforschen, zu fördern und zu festigen.

Deutschland, das für die hohen ideellen und kulturellen Werte bekannt ist, die es in seinem Volk gibt, und für den einmaligen Beitrag, den große deutsche Persönlichkeiten für Kultur, Wissenschaft und Kunst geleistet haben, ist auch imstande, einen originären wirksamen Beitrag für den Frieden in der Welt zu leisten. Dass die Förderung der Bildung im Dienst der Friedenspolitik bei allen deutschen Nachkriegsregierungen einen hohen Rang innehatte und innehat, möchte ich hier ausdrücklich anerkennen. Dass das auch zum Tragen kommt, ist der Wunsch, der in den großen allgemeinen Friedenswunsch, mit dem ich meine Rede begonnen habe, eingeschlossen ist.

4. Herr Bundespräsident! Das vergangene Jahr war für viele Länder der Welt ein schwieriges Jahr. Verschiedene Umstände, die zudem gleichzeitig eintraten, haben dazu beigetragen: Naturkatastrophen, ökologische Katastrophen, grausame terroristische Akte, absurde religiöse Konflikte, schreckliche Untaten, finanzielle und wirtschaftliche Schwierigkeiten sowie die Arbeitslosigkeit. Die internationale Stimmung ist getrübt; das gilt auch für die Stimmung in Deutschland. Denn auch Deutschland ist von einigen dieser negativen Erscheinungen und ihren Folgen nicht verschont geblieben.

Sie, Herr Bundespräsident, haben in der hohen Verantwortung Ihres Amtes und in der Sensibilität, die Sie persönlich auszeichnet, diese Stimmungslage aufmerksam wahrgenommen und in Ihrer Weihnachtsansprache – von der ich mich auch persönlich angesprochen gefühlt habe – das deutsche Volk zu Zuversicht ermutigt. Für ein vertieftes Engagement, für die Erreichung von neuen nicht einfachen, aber notwendigen Zielen sind die unabdingbaren Voraussetzungen, die menschlichen Begabungen und die moralischen Tugenden – Einsatzbereitschaft, Bereitschaft, Verantwortung für das Ganze zu übernehmen, Mut, neue Wege zu gehen, Verlässlichkeit, Familienliebe – im deutschen Volk gegeben, und zwar in reichem Maß.

Mögen die schweren Wolken, die den Anfang des neuen Jahres verdunkeln, im Laufe des Jahres vertrieben werden. Mögen im neuen Jahr die Eintracht und die innere Einheit im deutschen Volk – dort sind sie schon in hohem Maße Wirklichkeit – sich weiter ausbreiten und vertiefen. Mögen sie auch allen anderen Völkern geschenkt werden und alle einander näher bringen.

5. Herr Bundespräsident! In meiner Heimat gibt es ein Sprichwort, das besagt: Fröhliches Herz, der Himmel hilft ihm. Fröhliches Herz: Das ist das Herz, das wohl auch die Schwierigkeiten sieht, das sie aber mit Kraft erträgt und in ihnen auch die Seiten zu sehen vermag, aus denen sich Vorteile ziehen lassen. Ohne Zweifel: Schon das fröhliche Herz ist eine Gabe des Himmels.

Sie, Herr Bundespräsident, die Bundesregierung, alle Institutionen Ihres Landes und alle Deutschen möge dieses fröhliche Herz – wahrhaft als Gabe Gottes – in dem eben begonnenen Jahr begleiten. Mögen alle – mit Gottes Segen – ein friedvolles und glückliches neues Jahr erleben.

http://www.nuntiatuor.de/Downloads/030115_Bundespraesident.doc, 7. 2. 2003

Caritas internationalis, A Call for a Peaceful Solution to the Iraqi Crisis – Iraq Statement, 21. 1. 2003

Caritas Internationalis urges the international community to give absolute priority to finding a diplomatic and political solution to the Iraqi crisis to avoid a major humanitarian disaster. The use of military force in Iraq could bring incalculable costs to a civilian population that has suffered so much from war, repression, and debilitating economic sanctions.

Caritas Internationalis expresses its full solidarity with the „Confrérie de la Charité“ (Caritas-Iraq), the local Church authorities, and all the people of Iraq. The latter will be seriously affected by any military operation, especially at a time when they are already suffering from the sanctions regime imposed and enforced by the United Nations Security Council. We thus associate ourselves with the appeals put forward in

recent months by religious and civil society leaders throughout the world who convincingly argue for a diplomatic solution to the current crisis.

We invite all persons of good will to join their voices with those who reject the current descent into a spiral of violence, and to pray and to take active steps to avoid a catastrophe. Several members of our Confederation—particularly those in countries that might participate in military action – are making efforts to raise the awareness about the consequences of war with the public and governments in their countries. They are urging their leaders to take all possible steps to work for peace and avoid resorting to violence.

An Already Dire Humanitarian Situation

In a reference to Iraq in 1998, Pope John Paul II said, „The weak and the innocent cannot pay for mistakes for which they are not responsible. I therefore pray that this country will regain its dignity, experience normal development, and thus be in a position to re-establish fruitful relations with other peoples, within the framework of international law and world solidarity.“

This statement is as true today as it was then.

Caritas Internationalis has never ceased appealing to the international community to suspend sanctions and end the economic blockade. A delegation of Caritas Internationalis visited Iraq from 21 to 26 October 2002 and saw first hand how the sanctions imposed on Iraq since the end of the Gulf War have proven to be ineffective, cruel, and dangerous.

Sanctions are ineffective because the regime – which is the official target – is unaffected by them. They are cruel because it is the poor and vulnerable persons in the country who feel the brunt of their effects (hunger, malnutrition, disease, and a dramatic increase in child mortality). Finally, sanctions are dangerous because they have contributed greatly to damaging the structure of Iraqi society, and given rise to strong feelings of resentment towards Western powers.

The Consequences of War

Already seriously weakened, the Iraqi people would pay an exorbitant price in the event of an attack. A conflict would inevitably lead to the deaths of thousands of people, and even greater numbers would be displaced or become refugees. In Iraq today, between 14 and 16 million persons (two thirds of the population) are entirely dependent on food rations distributed under the UN Oil-for-Food-Programme, purchased through the sale of Iraqi oil. In the event of a conflict and the inevitable destruction of communication and transport infrastructures, the whole system could be paralysed within a few hours. Likewise, as happened in the conflict of 1990-91, the water and sewage systems would be rapidly paralysed due to a lack of electricity, and polluted water could cause major outbreaks of disease and lead to epidemics.

Article 54, Paragraph 2, of Protocol I Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949 prohibits attacks upon „objects indispensable to the survival of the civilian population“. In the case of Iraq, this would include ports, roads, railways and power lines, thus, impeding the civilian population to have access to food and water, and consequently, contravening also Article 11 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

Article 54, Paragraph 3b states that „in no event shall actions against these objects be taken which may be expected to leave the civilian population with such inadequate food or water as to cause its starvation or force its movement“. It is thus hard to see how a war could be waged against Iraq without violating international humanitarian law and fundamental human rights.

Caritas Internationalis Says No to War

Caritas Internationalis bases its analysis on the values of justice and peace that form a key basis of the social teachings of the Church. It is Caritas Internationalis' firm belief that an attack on Iraq would not fulfil the moral criteria that might ultimately justify the use of military force, as they are laid down in the texts of the Catholic Church (in particular the Catechism of the Catholic Church, n° 2309)

In his address to diplomats accredited to the Vatican on 13 January of this year, Pope John Paul II emphatically said, „No to war.“ He added, „War cannot be decided upon, even when it is a matter of ensuring the common good, except as the very last option, and in accordance with very strict conditions, without ignoring the consequences for the civilian population both during and after the military operations.“ Caritas Internationalis joins his call to prevent any war.

One should only resort to war when all other means have been clearly shown to be impractical or ineffective. The United States Catholic Bishops' Conference is also concerned that war against Iraq could have unpredictable consequences not only for Iraq but for peace and stability elsewhere in the Middle East. In their Statement on Iraq from 13 November 2002, the Bishops said, „The use of force might provoke the very kind of attacks that it is intended to prevent, could impose terrible new burdens on an already long-suffering civilian population, and could lead to wider conflict and instability in the region. War against Iraq could also detract from the responsibility to help build a just and stable order in Afghanistan and could undermine broader efforts to stop terrorism.“

Our wish for the Iraqi people is that they have the same freedoms and peace enjoyed by people in democracies throughout the world. However, our purpose in this position paper is principally humanitarian, not political, because as we are part of the Church and therefore aim to be 'experts in humanity' (Pope John Paul II), we deal first and foremost with the human person.

Caritas Internationalis appeals to world leaders and decision-makers to take all possible steps to actively promote a political solution. We reaffirm our support for all persons and all groups who are engaged in the building of peace, and in promoting justice, reconciliation, and development. Through prayer, advocacy, campaigning, and our humanitarian actions, we also commit ourselves unequivocally to pursuing this aim.

<http://www.caritas.org/jumpNews.asp?idChannel=376&idLang=ENG&idUser=0&idNews=1016>, 23. 1. 2003

Pax Christi International, Letter to the Members of the UN Security Council, Brussels, 27. 1. 2003

Your Excellency,

Today the UN Security Council will receive the report on weapons inspections in Iraq. Pax Christi, the international Catholic peace movement, strongly supports efforts for a peaceful and diplomatic solution to the issue of Iraq. Pax Christi International opposes the ease with which a military intervention in Iraq seems to be taken for granted and is assumed to be unavoidable. The route to disarmament that the Security Council has mapped out must be followed further. The members of the Security Council must join in the call to give the weapons inspectors more time, even after this date.

Pax Christi International condemns a pre-emptive war with Iraq. War and the threat of war are not acceptable instruments of foreign policy. We are concerned for the dangerous precedent that is set for resolving conflict between nations, should a stronger power be given tacit permission to act unilaterally or to build a coalition of like-interested nations to act independently of United Nations structures. Military intervention in Iraq can lead to far-reaching destabilisation in and outside the Middle East. War in Iraq will undermine the struggle against terrorism and cultivate the ground in which future terrorism can flourish.

Resolution 1441 offers no legal grounds for the use of violence, certainly not for any unilateral action outside the UN. Now that the UN weapons inspectors are active, it cannot be claimed that war is the „last recourse.“

Saddam Hussein's regime is responsible for the chronic repression of the Iraqi population. If Iraq has access to weapons of mass destruction and long-range missiles, it poses a real danger to stability in the Middle East. The Iraqi government has the obligation to halt its continuous repression in Iraq and to comply fully and immediately with UN resolution 1441 and all previous resolutions. The international community must enforce Iraqi compliance with these obligations on the basis of international law and within the structure of the UN.

Diplomatic means to compel Iraq to implement UN resolutions have not been exhausted. Weapons inspectors are still at work and Pax Christi International believes that they should be given the time and support they need to complete their work and to ensure monitored dismantlement of any weapons of mass destruction that they may find. Meanwhile, enhanced import monitoring and border controls must increase pressure on Iraq to cooperate with the inspections. Iraq can thus be disarmed without the risks and costs of war.

The UN Security Council will shortly deal with grave questions of peace and war, and the opinion formed by every member of the Council will be of great significance in this connection. Therefore, it must be assured that all information related to the pending decisions is made equally available to all Council members.

Yours Sincerely,

Etienne De Jonghe, International Secretary

<http://www.paxchristi.net/PDF/ME1NL109.pdf>, 29. 1. 2003

Pax Christi International, Letter to UN Secretary-General Kofi Annan, 13. 2. 2003

Your Excellency,

At this time when the entire world appears to stand perilously close to the edge of a possible war with devastating consequences for the Iraqi population and unpredictable consequences of the whole region and the rest of the world, Pax Christi International, the international Catholic peace movement, adds its voice in support of a peaceful resolution to the crisis in Iraq. On 15 February, member organisations of Pax Christi will participate in the many mass demonstrations around the world that will call on world leaders to take decisive action to ensure the continuation of diplomatic efforts to dismantle weapons of mass destruction that Iraq may have and to avert war. In previous weeks, these member organisations have followed closely developments concerning the possible Iraq war and have been instrumental in mobilising and expressing public opinion in their countries. (See attached some statements of our national members). Even conservative estimates point with certainty to widespread devastation for the Iraqi civilian population as well as to the prospect of a widening conflagration affecting the entire region for many years to come should war come.

Conscious of the potential for war of such horrifying dimensions, Pax Christi International urges that every effort be made to seek a non-military solution. We therefore express our strong support for a Franco-German disarmament plan for Iraq that would include reconnaissance flights, sharply increasing the number of weapons inspectors and making the entire Gulf state a no-fly zone. Such a plan would pacify any potential Iraqi threat to world security while giving the U.N.-mandated weapons inspection process

sufficient time to ensure the complete and comprehensive removal of all weapons of mass destruction from Iraq.

Pax Christi International opposes the ease with which military intervention in Iraq seems to be taken for granted by some governments and is assumed to be unavoidable. The route to disarmament that the Security Council has mapped out must be followed further. On Friday 14 February, Hans Blix and Mohamed El-Baradei will give an important briefing to the UN Security Council. Despite Iraqi obstruction, the inspections process is working and can be made more effective. Pax Christi therefore urges the members of the Security Council to join in the call to give the weapons inspectors more time and resources beyond this date.

Weapons inspectors are still at work and Pax Christi International believes that they should be given the time and support they need to complete their work and to ensure monitored dismantlement of any weapons of mass destruction that they may find. In addition to UN inspectors, the military embargo could be enforced more effectively while political sanctions and much more carefully-focussed economic sanctions which do not threaten the lives of innocent Iraqi civilians are maintained. Iraq can thus be disarmed without the risks and costs of war of which the consequences cannot be foreseen.

Yours Sincerely,

Etienne De Jonghe, International Secretary

<http://www.paxchristi.net/PDF/ME21E03.pdf>, 17. 2. 2003

Cardinal Roger Etchegaray, Declaration to Journalists, Baghdad, Iraq, Following His Meeting with Iraqi President Saddam Hussein, 15. 2. 2003

„I understand that you have been awaiting the present moment with great interest, given the importance of the meeting I have just left. For your part, you understand that the spiritual nature of my mission gives my words a special tone to which you are doubtless used to. The Church indeed has her own way of speaking of peace, making peace, among those who, for diverse reasons, employ themselves with such great tenacity. The Church, according to words by Pope John Paul II, is the spokesman of the 'moral conscience of mankind in its purest state, of a mankind that desires peace, that needs peace'.

„It is in this sense that my meeting with President Saddam Hussein touched upon concrete questions that I cannot mention through respect for the person who sent me as well as for the person who received me: It is a matter of seeing if everything has been done to safeguard peace while establishing a climate of confidence that allows Iraq to rediscover its place in the international community. At the heart of our meeting were the Iraq people who, I have noted from Baghdad to Mossoul, aspire so much to a just and lasting peace after years of suffering, for which the Pope and the universal Church have always expressed their solidarity.

„In the name of the Pope, I dare to appeal to the conscience of all those who, in these decisive days, shoulder the future of peace. For, in the end, it is one's conscience which will have the final word, which is stronger than all strategies, all ideologies and even all religions.“

Quelle: Vatican Information Service, .../ETCHEGARAY VISIT:HUSSEIN/IRAQ VIS 030217 (330)

Cardinal Roger Etchegaray, Statement Prior to his Departure from Baghdad, 16. 2. 2003

„I have just lived in Iraq several days of extraordinary intensity in communion with the person who sent me, Pope John Paul II. Rarely have I ever felt that I was not only the bearer of his message of peace, but that he himself was also present. I only followed him to the midst of the Christian communities, of all the Iraqi people, to President Saddam Hussein who listened at length and deeply to the living word that comes from God and that every believer, descendants of Abraham, welcomes as the most certain leaven of peace.

„As I leave this land unjustly cut off from others, I would like to be more than a simple echo, the amplification of the aspiration of a country that has a pressing need for peace.

„Among the great clouds that have overshadowed these times, there is a small opening. But no one must abandon their efforts. The new and brief respite which has been given us must be used by everyone full time and in a spirit of reciprocal trust to answer the exigencies of the international community. The least of steps in coming days has the value of a great step forward towards peace.

„Yes, peace is still possible in Iraq and for Iraq. I leave for Rome, shouting this more strongly than ever before.“

Quelle: Vatican Information Service, .../STATEMENT/BAGHDAD:ETCHEGARAY VIS 030217 (260)

Statement by Archbishop Celestino Migliore, Permanent Observer of the Holy See to the United Nations, at the Meeting of the Security Council under Agenda Item: The Situation between Iraq and Kuwait, New York, 19. 2. 2003

Mr. President, Thank you for giving me this opportunity to express the Holy See's deep concern and solicitude on the Iraqi issue, also in this Chamber of the Security Council, where the issues related to international peace and security are debated to prevent the world from the scourge of war. I am pleased to recall on this occasion, Mr. President, the successful meeting of Secretary-General Kofi Annan with His Holiness Pope John Paul II yesterday evening at the Vatican.

Mr. President, Since the very beginning, the Holy See has always recognized the international community's irreplaceable role in solving the issue of Iraq's compliance with the provisions of U.N. resolutions.

In this regard, the Holy See realizes that the international community is rightly worried and is addressing a just and urgent cause: the disarmament of arsenals of mass destruction, a threat surfacing not just in a single region, but unfortunately in other parts of our world. The Holy See is convinced that in the efforts to draw strength from the wealth of peaceful tools provided by the international law, to resort to force would not be a just one. To the grave consequences for a civilian population that has already been tested long enough, are added the dark prospects of tensions and conflicts between peoples and cultures and the deprecated reintroduction of war as a way to resolve untenable situations.

The Holy See is closely following the developments on the ground and expresses its support for the efforts of the international community towards resolving the crisis within the sphere of the international legality. For this purpose and with this in mind, His Holiness Pope John Paul II has recently sent a Special Envoy to Baghdad, who met with President Saddam Hussein and delivered him a Message from the Pope stressing, inter alia, the need for concrete commitments in faithful adherence to the relevant resolutions of the United Nations. A similar message has also been conveyed to Mr. Tarek Aziz, Iraqi Deputy Prime Minister, who visited the Pope on 14 February last. Moreover, in view of the devastating aftermath of a possible military intervention, the Special Envoy of the Pope made an appeal to the conscience of all those who have a role to play in determining the future of the crisis in these coming decisive days „because, in the end, it is conscience that will have the last word, stronger than all strategies, all ideologies and also all religions“.

Mr. President, The Holy See is convinced that even though the process of inspections appears somewhat slow, it still remains an effective path that could lead to the building of a consensus which, if widely shared by Nations, would make it almost impossible for any Government to act otherwise, without risking international isolation. The Holy See is therefore of the view that it is also the proper path that would lead to an agreed and honorable resolution to the problem, which, in turn, could provide the basis for a real and lasting peace.

„War is never just another means that one can choose to employ for settling differences between nations. As the Charter of the United Nations Organization and international law itself remind us, war cannot be decided upon, even when it is a matter of ensuring the common good, except as the very last option and in accordance with very strict conditions, without ignoring the consequences for the civilian population both during and after the military operations“ (Address of Pope John Paul II to the Diplomatic Corps, 13 January 2003).

On the issue of Iraq, the vast majority of the international community is calling for a diplomatic resolution of the dispute and for exploring all avenues for a peaceful settlement. That call should not be ignored. The Holy See encourages the parties concerned to keep the dialogue open that could bring about solutions in preventing a possible war and urges the international community to assume its responsibility in dealing with any failings by Iraq.

Mr. President, before concluding this statement, allow me to echo in this Chamber of peace the hope-inspiring words of John Paul II's Special Envoy to Iraq: „Peace is still possible in Iraq and for Iraq. The smallest step over the next few days is worth a great leap toward peace“.

I thank you, Mr. President.

<http://www.holyseemission.org/19feb2003.html>, 21. 2. 2003 and

http://www.vatican.va/news_services/bulletin/news/12778.php?index=12778&lang=ge, 21. 2. 2003

Johannes Paul II., Ansprache beim Angelus, 23. 2. 2003

Dear Brothers and Sisters,

1. For months the international community has been living in great apprehension on account of the danger of a war that might upset the whole Middle East region and aggravate the tensions that, unfortunately, are already present at the beginning of the third millennium. It is a duty for believers, regardless of the religion they belong to, to proclaim that we can never be happy if we are against one another, the future of humanity can never be assured by terrorism and the logic of war.

We Christians, especially, are called to be sentinels of peace wherever we live and work. We are asked to watch out so that consciences may not yield to the temptation to egoism, lying and violence.

2. Therefore, I invite all Catholics to dedicate with special intensity next 5 March, Ash Wednesday, to prayer and fasting for the cause of peace, especially in the Middle East.

Above all, let us ask God for the conversion of hearts and the farsightedness of just decisions to resolve with adequate and peaceful means the conflicts that impede the pilgrimage of humanity in our time.

In every Marian shrine an ardent prayer for peace will be raised to heaven with the prayer of the Rosary. I trust that also in parishes and in families the Rosary will be prayed for this great cause on which the good of all depends.

This common invocation will be accompanied by fasting, the expression of penance for the hatred and violence that poison human relations. Christians share the ancient practice of fasting with so many brothers and sisters of other religions, who in this way want to shed all pride and prepare themselves to receive from God the greatest and most necessary gifts, among which, in particular, is that of peace.

3. From now on, we invoke on this initiative, which is placed at the beginning of Lent, the special assistance of the Blessed Virgin Mary, Queen of Peace. Through her intercession, may the evangelical

beatitude „Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God“ (Mt 5,9) resound with new force in the world and find concrete acceptance.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2003/documents/hf_jp-ii_ang_20030223_en.html, 27. 2. 2003

Cardinal Pio Laghi, Special Envoy of His Holiness Pope John Paul II, Homily on Ash Wednesday, Shrine of the Immaculate Conception, Washington, D.C., 5. 3. 2003

1. Every year on this day, Ash Wednesday, the Church begins a spiritual journey, a renewal of her existence and a rediscovery of her life with God. The journey is rooted in the words that we will hear in a few moments when ashes are placed on us: „Turn away from sin and believe in the Gospel.“ It is the message of Christ himself: turn away from darkness, evil and death and begin walking towards light, goodness and life. She embarks upon this journey by undertaking those spiritual exercises described by our Lord in the Gospel today: prayer, fasting and almsgiving.

This year our Lenten observance begins with a special meaning. Our Holy Father has asked us today to mark this day as one „of prayer and fasting for the cause of peace, especially in the Middle East.“ Indeed, my brothers and sisters, fasting is not just a denial of self, for the sake of denial; it is not leaving something out of our mouth for this one day. Rather, as His Holiness said last Sunday during the Angelus message, „with fasting ... the Christian prepares to follow Christ ... and through it is able to understand better the difficulties and suffering of so many of our brothers and sisters, oppressed by hunger, misery and war.“ In other words, through fasting we become one with those who are hungry, without homes and living without the basic necessities of life, conditions certainly caused by war.

2. In fact, my brothers and sisters, this is the root of the Church's call to peace in this moment of such apprehension over the danger of war. War „always leads to mourning and grave consequences for everyone.“ The Church announces that peace is always possible, because of her deep concern for those who will suffer as a result of armed conflict. So we begin this Lent with the firm conviction that „peace is in fact a gift of God that we must invoke with humble and insistent trust.“ As Christians, we are called to be „sentinels of peace in the places in which we live and work.“

3. For his part, the Holy Father has worked untiringly for peace. He has not spared any effort in these last weeks to use every means available to him to ask those entrusted with the highest political authority „to make just decisions in order to resolve with adequate and pacific means the strife that hinders mankind on its journey in our times.“ He and his closest collaborators have received numerous leaders in the Vatican reminding them of the noble cause that is theirs when they build a world of peace. He sent a Special Envoy to the President of Iraq, and today he has sent me to the President of the United States.

4. For the Holy See, that is for the Catholic Church, peace is built on four pillars: truth, justice, love and freedom. The Church's solicitude for peace has been a constant one and that is why she never tires in her work for the cause of peace. She believes that peace can always be constructed even in the darkest moments. She believes in the power of the human mind and courage of the human heart to find peaceful solutions to disagreements, using the vast and rich patrimony of international law and institutions created for that very purpose. Oh, yes, they may be incomplete; they may act too slowly at times; they may not have yet even caught up with realities of our times that threaten world order. But they are based on principles that are true and relative for all times: honest and patient dialogue between and among disagreeing parties and the absolute duty of each member of the family of Nations to comply fully with all its obligations. That is why she believes that war is a defeat for humanity; that is, it is a defeat for our intelligence, our creativity and our firm conviction that peace is always possible.

5. In a few moments, ashes will be placed on our heads. They will remind us of our fragility and of our finiteness. They will remind us where we came from. They will remind us to where we shall return. We know that in our human imperfection we may always live under the threat of war, but we also know that united to „Christ, our peace“ (Eph. 2: 14) we can safeguard and preserve that same precious gift of peace (GS, 78, 6).

<http://www.usccb.org/comm/03-052.htm>, 6. 3. 2003

Statement of Cardinal Pio Laghi, Papal Envoy to President George Bush, following their meeting at the White House today, 5. 3. 2003

I was privileged to have been sent by the Holy Father as his Special Envoy to President George Bush. I assured him of the Holy Father's great esteem and affection for the American people and the United States of America.

The purpose of my visit was to deliver a personal message of the Holy Father to the President regarding the Iraqi crisis, to expound upon the Holy See's position and to report on the various initiatives undertaken by the Holy See to contribute to disarmament and peace in the Middle East.

Out of respect for the President and because of the importance of this moment, I am not in a position to discuss the substance of our conversation, nor am I able to release the text of the personal letter of the Holy Father to the President.

The Holy See is urging those in positions of civil authority to take fully into account all aspects of this crisis. In that regard, the Holy See's position has been two-fold. First, the Iraqi government is obliged to fulfill completely and fully its international obligations regarding human rights and disarmament under the UN resolutions with respect for international norms. Second, these obligations and their fulfillment must continue to be pursued within the framework of the United Nations.

The Holy See maintains that there are still peaceful avenues within the context of the vast patrimony of international law and institutions which exist for that purpose. A decision regarding the use of military force can only be taken within the framework of the United Nations, but always taking into account the grave consequences of such an armed conflict: the suffering of the people of Iraq and those involved in the military operation, a further instability in the region and a new gulf between Islam and Christianity.

I want to emphasize that there is great unity on this grave matter on the part of the Holy See, the Bishops in the United States, and the Church throughout the world.

I told the President that today, on Ash Wednesday, Catholics around the world are following the Pope's request to pray and fast for peace this day. The Holy Father himself continues to pray and hope that all leaders who face difficult decisions will be inspired in their search for peace.

<http://www.usccb.org/comm/03-051.htm>, 6. 3. 2003

Johannes Paul II., Angelus, 16. 3. 2003

Liebe Brüder und Schwestern!

1. Gestern sind hier, im Apostolischen Palast, die Geistlichen Exerzitien zu Ende gegangen. Während dieser Tage haben wir in tiefer innerer Einkehr das Wort Gottes gehört.

Die vorgeschlagenen Meditationen hatten die zentrale Wahrheit des christlichen Glaubens zum Thema: »Gott ist Liebe.« In der Stille des Gebets konnten wir lange über diese frohe Botschaft nachdenken, derer die Welt stets bedarf. Angesichts einer Menschheit, die von schweren Ungleichheiten und großer Gewalt gezeichnet ist, dürfen wir das Vertrauen nicht verlieren: In dieser Welt spiegelt sich die treue und barmherzige Liebe Gottes wider, die auf dem Antlitz Christi in ihrer ganzen Fülle erstrahlt.

2. Nur Christus kann die Herzen erneuern und den Völkern wieder Hoffnung schenken. Die heutige Liturgie führt uns das geheimnisvolle Ereignis der Verklärung vor Augen und läßt uns auf diese Weise die Macht seines Lichts, das die Finsternis des Zweifels und des Bösen überwindet, erfahren.

In dieser Glaubensperspektive möchte ich meinen eindringlichen Aufruf wiederholen, das Gebet und die Bußübungen zu verstärken, um von Christus das Geschenk seines Friedens zu erleben. Ohne Bekehrung des Herzens gibt es keinen Frieden.

Die kommenden Tage werden für den Ausgang der Irak-Krise von entscheidender Bedeutung sein. Beten wir also zum Herrn, daß er allen beteiligten Parteien Mut und Weitsicht schenke.

Gewiß, die politischen Verantwortungsträger in Bagdad haben die dringende Pflicht zu einer uneingeschränkten Zusammenarbeit mit der internationalen Gemeinschaft, um jeden Grund für eine militärische Intervention auszuschließen. An sie richtet sich mein nachdrücklicher Appell: Das Schicksal ihrer Mitbürger soll immer den Vorrang haben!

Auch möchte ich die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen, und insbesondere diejenigen, die dem Sicherheitsrat angehören, daran erinnern, daß der Rückgriff auf Gewalt die letzte Möglichkeit darstellt, wenn jede andere friedliche Lösung – nach den wohlbekannten Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen – zu keinem Ergebnis geführt hat.

Aus diesem Grund und im Hinblick auf die verheerenden Folgen, die ein internationaler militärischer Eingriff zum einen für die irakische Bevölkerung und für das Gleichgewicht der gesamten schon so leidgeprüften Region des Nahen Osten und zum anderen für die möglicherweise daraus entstehenden Extremismen hätte, rufe ich allen zu: Es ist noch Zeit zum Verhandeln; es gibt noch Raum für den Frieden; es ist nie zu spät, um einander zu verstehen und die Verhandlungen fortzusetzen.

Über die eigenen Pflichten nachzudenken und konstruktive Verhandlungen zu führen bedeutet nicht, sich zu erniedrigen, sondern verantwortungsvoll für den Frieden zu arbeiten.

Außerdem sind wir Christen davon überzeugt, daß der wahre und dauerhafte Friede nicht nur das Ergebnis gewiß notwendiger politischer Abkommen und Übereinkünfte zwischen Einzelpersonen und Völkern ist, sondern ein Geschenk Gottes an jene Menschen, die sich Ihm unterwerfen und das Licht seiner Liebe demütig und dankbar annehmen.

Ich gehöre der Generation an, die den Zweiten Weltkrieg erlebt und überlebt hat, und habe daher die Pflicht, allen jungen Menschen, all jenen, die jünger sind als ich und diese Erfahrung nicht gemacht haben, zu sagen: »Nie wieder Krieg!« Eben dies betonte Paul VI. bei seinem ersten Besuch bei den Vereinten Nationen. Wir müssen alles in unserer Macht Stehende tun! Wir wissen sehr wohl, daß ein Friede um jeden Preis nicht möglich ist. Aber wir wissen auch, wie groß diese Verantwortung ist. Deshalb bedarf es des Gebets und der Buße!

3. Liebe Brüder und Schwestern, laßt uns unseren Weg durch die Fastenzeit nun vertrauensvoll fortsetzen. Die allerseligste Jungfrau Maria erwirke, daß diese Fastenzeit nicht als eine traurige Zeit des Krieges, sondern als eine Zeit mutigen Einsatzes für Bekehrung und Frieden in Erinnerung bleibe. Diesen Vorsatz empfehlen wir der besonderen Fürsprache des hl. Josef, dessen Festtag wir am kommenden Mittwoch feiern.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2003/documents/hf_jp-ii_ang_20030316_ge.html, 27. 3. 2003

Joaquin Navarro-Valls, Holy See Press Office Director, Declaration Concerning the Latest Developments in the International Situation, 18. 3. 2003

Whoever decides that all peaceful means that international law has put at our disposition have been exhausted assumes a serious responsibility before God, his conscience and history.

Quelle: Vatican Information Service, OP/.../NAVARRO-VALLS VIS 030318 (70)

Holy See Statement on Hostilities in Iraq, 20. 3. 2003

The following declaration was made today by Joaquin Navarro-Valls, director of the Holy See Press Office:

„The Holy See has learned with deep pain of the development of the latest events in Iraq. On the one hand, it is to be regretted that the Iraqi government did not accept the resolutions of the United Nations and the appeal of the Pope himself, as both asked that the country disarm. On the other hand, it is to be deplored that the path of negotiations, according to international law, for a peaceful solution of the Iraqi drama has been interrupted.

„Given these circumstances, it was learned with satisfaction that the various Catholic institutions in Iraq continue to perform their activities of assisting those populations. To contribute to this work of solidarity even the Apostolic Nunciature, headed by Archbishop Fernando Filoni, will remain open in this period in its office in Baghdad.“

Quelle: Vatican Information Service, OP/IRAQ/NAVARRO-VALLS VIS 030320 (170)

John Paul II, Audience the Personnel of the Italian Television Station „Telepace“ on the Twenty-Fifth Anniversary of Its Founding, 22. 3. 2003 (Auszug)

Telepace wants to be a television of peace, of that peace which is a gift from God and a humble and constant achievement by man. When war, like that underway in Iraq, threatens the future of humanity, it is even more urgent to proclaim with a strong and decisive voice that peace is the only way to construct a more just and unified society. Violence and arms can never resolve the problems of men. Your broadcast station has made this indispensable education of peace its objective from the beginning.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/march/documents/hf_jp-ii_spe_20030322_telepace_en_VIS.html, 27. 3. 2003

Johannes Paul II., Botschaft an die Militärgeistlichen, 24. 3. 2003

Liebe Militärgeistliche!

1. Mit Freude sende ich Euch meinen Gruß anlässlich des Fortbildungskurses über humanitäres Recht, der von der Kongregation für die Bischöfe und vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden gemeinsam organisiert worden ist.

Ich möchte meine Genugtuung äußern über die Sorgfalt, mit der die beiden Dikasterien dieses Treffen seit langer Zeit und gemäß der Verpflichtung, die der Heilige Stuhl bei der 27. Internationalen Konferenz des Roten Kreuzes und des Roten Halbmonds im Jahr 1999 übernommen hatte, vorbereitet haben.

Außerdem möchte ich in besonderer Weise den qualifizierten Sachverständigen danken, die sich durch ihre anerkannte Kompetenz großzügig für ein gutes Gelingen des Kurses eingesetzt haben.

Nahezu alle Militärordinariate haben ihre Vertreter zu dem Kurs entsandt: Dies ist ein Beweis für den Wert dieser Initiative. Sie will ein klares Zeichen sein für die Bedeutung, die der Heilige Stuhl dem humanitären Recht als Schutz der Menschenwürde, auch im tragischen Falle eines Krieges, beimißt.

2. Gerade wenn die Waffengewalt zum Ausbruch kommt, sind dringend Richtlinien notwendig, die darauf abzielen, die Kriegshandlungen weniger unmenschlich zu machen.

Im Laufe der Jahrhunderte wuchs nach und nach das Bewußtsein einer solchen Notwendigkeit bis hin zur schrittweisen Ausarbeitung eines Rechtskorpus im eigentlichen Sinne, das als „humanitäres Völkerrecht“ bezeichnet wird. Dieses Korpus konnte nicht zuletzt durch die Entwicklung der wesenseigenen Grundsätze der christlichen Botschaft geschaffen werden.

Wie ich schon in der Vergangenheit vor den Mitgliedern des „Internationalen Instituts für Humanitäres Recht“ gesagt habe, bietet das Christentum „eine Grundlage für diese Entwicklung durch die Bekräftigung des autonomen Werts des Menschen und seiner vorrangigen Personenwürde mit ihrer eigenen Individualität, die in ihrer wesentlichen Zusammensetzung vollständig und mit rationalem Gewissen sowie freiem Willen ausgestattet ist. Auch in den vergangenen Jahrhunderten hat die christliche Sicht vom Menschen zu einer Milderung der traditionellen Grausamkeit des Krieges angeregt, um den in die Auseinandersetzungen verwickelten Personen eine menschlichere Behandlung zu gewährleisten. Es hat sowohl in moralischer als auch praktischer Hinsicht einen entscheidenden Beitrag geleistet zur Durchsetzung der Normen bezüglich der Menschlichkeit und Gerechtigkeit, die jetzt in aktualisierter und gebührend ausgearbeiteter Form den Kern unserer heutigen internationalen Abkommen darstellen“ (vgl. Ansprache vom 18. Mai 1982).

3. Von der Liebe Christi beseelt, sollen die Militärgeistlichen aufgrund ihrer besonderen Berufung bezeugen, daß es sogar inmitten der schlimmsten Kämpfe immer möglich – und daher geboten – ist, die Würde des militärischen Gegners, die Würde der zivilen Opfer und die unauslöschliche Würde jedes in die bewaffneten Auseinandersetzungen verwickelten Menschen zu achten. Auf diese Weise fördert man zudem die Versöhnung, die zur Wiederherstellung des Friedens nach dem Konflikt nötig ist.

„Inter arma caritas“ war das aussagekräftige Motto des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes seit seinen Anfängen, ein beredtes Symbol der christlichen Motivation, die den Gründer dieser verdienten Organisation, den Genfer Henri Dunant, inspirierte. Diese Motivation darf nie in Vergessenheit geraten.

Ihr katholischen Militärgeistlichen dürft neben der Ausübung Eures spezifischen religiösen Amtes auch nicht vernachlässigen, das militärische Personal angemessen an jene Werte heranzuführen, die das

humanitäre Recht beseelen und es nicht nur zu einem Rechtskodex, sondern vor allem zu einem ethischen Kodex werden lassen.

Euer Kurs findet in einer schwierigen Stunde der Geschichte statt, in der die Welt erneut den Lärm der Waffen vernehmen muß. Der Gedanke an die Opfer, die Zerstörungen und das von den bewaffneten Auseinandersetzungen verursachte Leid bereitet immer große Sorge und tiefen Kummer.

Es sollte inzwischen allen klar sein, daß der Krieg als Mittel zur Lösung von Streitigkeiten zwischen den Staaten abgelehnt wurde, und zwar vom Gewissen eines großen Teils der Menschheit noch vor der Charta der Vereinten Nationen; davon unberührt bleibt die Zulässigkeit der Verteidigung gegen einen Angreifer. Die breite zeitgenössische Bewegung für den Frieden – der nach den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht einfach darin besteht, „daß kein Krieg ist“ (vgl. *Gaudium et spes*, 78) – ist Ausdruck dieser Überzeugung von Menschen aller Erdteile und aller Kulturen.

In diesem Zusammenhang sind die Bemühungen der verschiedenen Religionen zur Förderung der Suche nach Frieden ein Grund des Trostes und der Hoffnung. In unserer Glaubensperspektive ist der Friede zwar auch das Ergebnis politischer Absprachen und Vereinbarungen zwischen Einzelpersonen und Völkern, vor allem jedoch ist er ein Geschenk Gottes, das durch Gebet und Buße beharrlich erfleht werden muß. Ohne die Bekehrung des Herzens gibt es keinen Frieden! Zum Frieden gelangt man nur durch die Liebe!

Von allen wird nun verlangt, sich dafür einzusetzen und zu beten, daß die Kriege vom Horizont der Menschheit verschwinden.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen spreche ich den Wunsch aus, daß der Fortbildungskurs für Euch, liebe Militärangeistliche, reiche Früchte bringe. Von Herzen erteile ich Euch den Apostolischen Segen, den ich gerne auf die Organisatoren, Dozenten und alle Mitarbeiter ausweite.

Aus dem Vatikan, 24. März 2003

Quelle: OR deutsch 33 (2003), Nr. 16, S. 11

Pax Christi International, Assist the people in need and work for a just peace in Iraq and the Middle East, 26. 3. 2003

The war in Iraq demonstrates a tragic failure of international diplomacy. U.S.-led military intervention began without the consent of the UN Security Council, ignoring the warning of a big part of the diplomatic world, civil society, churches and other faith communities worldwide. The Holy See has condemned the policy of „pre-emptive war“. Non-violent means to solve the conflict were far from exhausted. The disarmament of Iraq could have been achieved without war. Weapon inspectors have not been given enough time to finish their work. This war is politically dangerous, culturally unwise and discounts the growing importance of religion and culture for the political identification of many people. Other urgent concerns also rise to the fore.

Most importantly, attacking military forces must seek to ensure that civilian casualties are minimised and that the oppressed citizens of Iraq re-inherit their country once the conflict has ended, hopefully in the very near future.

All parties in the conflict should uphold the standards of international humanitarian law. The allied forces should keep the standards of international conduct that they are seeking to enforce. This requires the maximum discretion in the application of aggressive military action. For example, the use of cluster bombs should be forbidden and the targeting of public utilities prohibited. Weapons already banned under international law, such as chemical incapacitating agents or chemical riot-control agents, must likewise be prohibited. Such use would significantly undermine the Chemical Weapons Convention as well as the very international norms the U.S. and Britain seek to uphold. Of course, the ban on any use of chemical or biological weapons equally applies to the Iraqi military, which has already been warned that any such use will be regarded as a war crime.

Sufficient resources should be devoted to dealing with the inevitable humanitarian consequences of this war. These resources should come not only from the US led coalition, but also from those states that opposed military action. Intergovernmental and non-governmental organisations must have the necessary resources and access to the people in need to meet the humanitarian challenges in Iraq and surrounding countries.

Any political framework that is developed by Iraqi constituents and the international community must be just and minimise the risk of civil war. This process will also require effective engagement with Iraq's immediate neighbours to assure their own national security. Policy towards Iraq must also be pursued in tandem with much greater and even-handed diplomatic efforts to secure peace in the Middle East overall. Policy towards the Middle East has been inconsistent, and the implementation of a comprehensive plan for a sustainable peace in respect to Israel and Palestine must now become a high priority.

Pax Christi International urges all governments to assist the people in need in Iraq and to create conditions for a just, sustainable and comprehensive peace in Iraq and the Middle East. We call on all parties in the conflict to respect international humanitarian law. Pax Christi International and its national partners will continue their efforts to stop the war, to give assistance to those in need and to cooperate with people of other faiths, especially Muslims, to restore confidence and trust between nations.

Brussels, 26 March 2003

<http://www.paxchristi.net/PDF/ME50E03.pdf>, 11. 4. 2003

Statement of H.E. Archbishop Celestino Migliore, Apostolic Nuncio, Permanent Observer of the Holy See to the United Nations, at the 2003 Substantive Session of the Disarmament Commission, 1. 4. 2003

Mr. Chairman,

My delegation joins in congratulating you on your election to chair this important Commission. We also extend our best wishes to the other members of the bureau.

Months ago, the Holy See Delegation stated before the First Committee of the 57th Session of the UN General Assembly that the old policies of nuclear deterrence, which prevailed during the Cold War, must lead now to concrete disarmament measures, based on dialogue and multilateral negotiation, which are essential values in the disarmament process. Through the instruments of international law, they facilitate the peaceful resolution of controversies, help better mutual understanding and foster a climate of trust, cooperation and respect between all States. In this way they promote the effective affirmation of the culture of life and peace, which is based upon the values of responsibility, solidarity and dialogue.

These words seem that more significant today when the world once again finds itself listening to the mounting rumble of arms. We are confronted by two opposing perspectives: the first is based on the conviction that conflicts can be resolved through a determined and broad-based willingness to negotiate effectively in light of the ways and wisdom of the law; the second perspective maintains that, in the face of elusive and re-emergent threats, force is more efficacious and direct. However, the latter appears to only reduce international cooperation in disarmament rather than enhance it, inducing negative repercussions on multilateralism. A clear message in favor of the force of law and not the law of force should emerge from this substantive session.

We have come to this forum with a precise objective: to sustain ways and means to achieve nuclear disarmament, as well as the practical confidence-building measures in the field of conventional arms. The techniques of mediation, negotiation and verification are all being advanced today. The arms control system appears to have worked effectively and to have brought significant results these last decades. It only needs strengthening to better solve new challenges and meet new threats. Therefore the Holy See wishes to reiterate its support to the principles and to the effective implementation of the objectives laid down in the Nuclear Non-Proliferation Treaty (NPT) as well as in the Final Document of the 2000 Review Conference.

Mr. Chairman, The extraordinary mobilization of men and women that we see almost everywhere, in these very days, indicates that the cause of peace is making great progress in the conscience of humanity. It shows increasingly, as a felt aspiration among peoples to live in security, in justice, in hope and in a culture of peace, which, – it is good to remember this – is centered on the value of the human being and on the respectful dialogue and co-existence between peoples.

The awareness of the most emphasized interdependence among nations and of the risks of reciprocal destruction requires a major accent on multilateralism, which, far from putting an undue emphasis on force or selective treaty enforcement, requires all the States and individuals to enforce decisively the laws and procedures that have been established towards nuclear disarmament and the elimination of the threats posed by conventional arms.

This is the moment that each one of us, aware of the gravity of the present situation when law must be chosen to prevail over force, must be animated by a profound sense of responsibility toward the disarmament process. The most effective way to make every member of the international community comply with its own commitments appears to be the clear willingness on behalf of everyone and of all States to comply with their own commitments within treaties and between them in a genuine spirit of multilateralism.

Thank you, Mr. Chairman

<http://www.holyseemission.org/1apr2003.html>, 3. 4. 2003

John Paul II., Angelus, 6. 4. 2003

Dear Brothers and Sisters,

1. Forty years ago on 11 April 1963, Bl. John XXIII published the Encyclical *Pacem in Terris*, in which he sketched the main lines for an effective promotion of peace in the world. Today, too, the Encyclical is proving extraordinarily timely. Building peace is "an ongoing task", as the situation in these days dramatically demonstrates.

My thoughts go in particular to Iraq and to all those involved in the war that is being waged there. I am thinking in a special way of the defenceless civilian population in various cities which is subjected to a harsh trial. Please God that this conflict ends soon in order to make way for a new era of forgiveness, love and peace.

2. To achieve this goal, it is necessary to set out anew in the spirit that motivated my venerable Predecessor: a spirit of faith, first of all, and at the same time of realistic and farsighted wisdom. In the Encyclical, he lists among the "signs of the times" that "men are becoming more and more convinced that disputes which arise between States should not be resolved by recourse to arms, but rather by negotiation" (Part III: n. 126). Unfortunately, this positive goal of civilization has not yet been achieved.

I would like to entrust the commitment to peace especially to young people. I will meet them next Sunday [13 April] on the Day dedicated to them. It is indispensable to educate new generations in the

way of peace, which must become more and more a lifestyle which is based – as Pope John teaches – on the "four pillars" of truth, justice, love and freedom. In this regard the World Youth Days are a marvellous way to teach brotherhood, a workshop of peace and of hope for the future of humanity.

3. In preparation for World Youth Day, as is now the tradition, I will meet the young people of Rome and of the Dioceses of Lazio in a special session of prayer and festivity, which will take place next Thursday afternoon, 10 April, in St Peter's Square. In light of the theme "Behold, your Mother!", I will entrust the young people present to the Blessed Virgin and give to each one a Rosary to help them pray.

Let us continue with deep confidence to call on Our Lady, praying for peace in Iraq and in every other part of the world.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2003/documents/hf_jp-ii_ang_20030406_en.html, 21. 4. 2003

Declaration by the Secretariat of State on the Iraqi Conflict, 10. 4. 2003

The Secretariat of State, having been informed of the latest developments in Baghdad, which mark an important turning point in the Iraqi conflict and a significant opportunity for the future of the people, hopes that the military operations underway in the rest of the country will soon end, with the aim of sparing further victims, civilian or military, and further suffering for those populations.

Given that the material, political and social reconstruction of the country are on the horizon, the Catholic Church is ready, through her social and charitable institutions, to lend the necessary assistance. The dioceses of Iraq are likewise available to offer their structures to contribute to an equitable distribution of humanitarian aid.

The Secretariat of State hopes once again that, with the silencing of weapons, the Iraqis and the international community will know how to meet the compelling present challenge which is to definitively bring an era of peace to the Middle East.

http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030410_sec-st-iraq_en.html, 25. 4. 2003

DOKUMENTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE ZUR MILITÄRISCHEN INTERVENTION IM IRAK 2003

ÖSTERREICH

Pax Christi Österreich, Präsidium, Pax Christi ruft auf zu Gebet und Aktion gegen einen neuen Irak-Krieg, 28. 9. 2002

Pax Christi Österreich wendet sich gegen einen offenkundig vorbereiteten neuen Krieg gegen den Irak. Das Präsidium von Pax Christi Österreich hat diese Resolution am 28.9.2002 beschlossen und weiß sich dabei im Einklang mit den Aufrufen und Aktionen von Pax Christi International, Papst Johannes Paul II. und anderen christlichen Kirchenleitungen, v.a. auch der ChristInnen im Irak.

Von folgenden schwerwiegenden moralischen und politischen Argumenten lassen wir uns dabei leiten:

1. Ganz offensichtlich werden unterschiedliche Motive für einen solchen Krieg wechselweise gebraucht und miteinander vermischt: zunächst geht es um Kontrolle von Atomwaffenbeschaffung (dieses Anliegen erscheint uns auch wichtig und vorrangig). Kaum ist die Regierung des Irak zu bedingungslosen Inspektionen bereit, heißt es, das ganze Regime müsse gestürzt werden. Völlig verschwiegen wird die Absicht zur Errichtung von US-Militärstützpunkten zur Kontrolle der Erdölförderung (und damit die Garantie eines niedrigeren Ölpreises und höherer Fördermengen). Dies scheint ein wichtiges Kriegsmotiv zu sein.

2. Es fehlt jede konstruktive Vorbereitung für einen gerechteren Zustand nach einem Sturz des Regimes von Präsident Saddam Hussein. Zu befürchten sind kriegerische Landaneignungen seitens des Iran, Syriens und der Türkei, ein nationaler Kurdenaufstand, der mehrere Länder erfassen könnte sowie eine Machtübernahme fundamentalistischer Gruppen in einem zerstückelten Rest-Irak. Negative Rückwirkungen auf den verheerenden Bürgerkrieg in Palästina und Israel wären ganz sicher zu befürchten.

3. Eine Rechtfertigung für Gewalt gegen ein Unrechtsregime – ein solches liegt sicher vor – besteht nur, wenn Opfer geschont werden und durch den Krieg weniger Leid angerichtet wird als ohne ihn. Das Gegenteil ist sicher. Die Hunderttausenden Opfer des Irak-Krieges von 1991 und die über eine Million zählenden Todesopfer des ungerechten Wirtschaftsembargos seither sprechen eine eindeutige Sprache. Wir stehen vor einer Entscheidung über vielleicht Hunderttausende Todesopfer.

4. Zu einem völkerrechtlich legitimen Gewaltakt gegen ein diktatorisches Regime kann nur der UN-Sicherheitsrat ermächtigen. Keine bisherige UN-Resolution erlaubt ein militärisches Eingreifen. Das Völkerrecht wird durch eine Erpressung des Sicherheitsrates verletzt, wenn die USA einen Krieg auf jeden Fall androhen, falls der UN-Sicherheitsrat ihren Intentionen nicht folgt. Umso mehr wird das Völkerrecht verletzt, wenn ohne eine Ermächtigung der UN militärisch vorgegangen wird.

Die einzigen gesicherten Vorteile aus einem Krieg lägen auf Seiten der Erdölimportländer (v.a. der USA), weil neue US-Militärstützpunkte eine Art Kolonialsystem in einer bisher nicht vom Westen kontrollierten Region zurück lassen würden. Als Reaktion würde der islamische Fundamentalismus nochmals gestärkt.

Wir Christinnen und Christen, die diese Lage eingehend erwägen, sind uns im Klaren, dass alle weiteren Demütigungen, politischen Unterwerfungen und wirtschaftlichen Ausbeutungen, die der reiche Westen den islamischen Ländern, insbesondere den Erdölförderländern antut, neuen Hass und Unfrieden erzeugen und keinesfalls irgend einem gerechten Frieden dienen. Daran ändern auch die Beteuerungen nichts, dass es angeblich um die Durchsetzung der Menschenrechte im Irak geht. (Nach diesem Argument müssten augenblicklich Militärinterventionen in Liberia, Myanmar/Burma, Kolumbien, Palästina und vielen anderen Ländern durchgeführt werden.) Hier wird in Wahrheit ein unmoralisches Geschäft mit Öl gemacht und neuer Terrorismus und Fundamentalismus angefacht.

Wir sind dankbar, dass einige europäische Regierungen den Mut haben, der US-Regierung in aller Freundschaft Kritik an diesem Vorhaben zuzumuten.

Wir lehnen jeden Anti-Amerikanismus ab. Umso mehr lehnen wir aber auch die unmenschliche Politik der Unterwerfung des Irak, das Embargo (1 Million Hungertote in 10 Jahren!) und einen neuen Irak-Krieg ab.

Wir wissen uns im Einklang mit Millionen ChristInnen der USA, die diese Form globaler Machtausübung ebenfalls verurteilen und um eine gerechtere Politik beten.

Die österreichischen Parteien, PolitikerInnen und diplomatischen Stellen ersuchen wir, nur jene Maßnahmen zu unterstützen, die im Rahmen des Völkerrechts und auf der Basis der UN-Charta beruhen. Die verfassungsmäßige Neutralität Österreichs verpflichtet uns, keine Kriegsvorbereitungen und Kriegshandlungen zu unterstützen. Wir ersuchen im Gegenteil, das Bemühen um eine gerechte Lösung des Nahost-Problems auf der Grundlage der bisherigen Beschlüsse des UN-Sicherheitsrates zu verstärken, sowie im Rahmen von UNO und EU für eine Politik der Vermittlung und Deeskalation einzutreten.

<http://madonna.khg-heim.uni-linz.ac.at/pax/inhalte/PCOEstellungnahmeIrak.html>, 7. 3. 2003

Stellungnahme des ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich zu einem drohenden Irakkrieg, 19. 1. 2003

Im Blick auf den sich zuspitzenden Konflikt rund um den Irak solidarisiert sich der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich mit allen, die sich gegen den Krieg ausgesprochen haben.

Ein Krieg bringt unermeßliches Leid über viele unschuldige Menschen und öffnet einen Abgrund neuer politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Probleme. Wir schließen uns den Appellen an die Regierungen in den USA und England an, die anstehenden Probleme mit gewaltlosen Mitteln im Rahmen der UNO zu lösen. Wir appellieren an unsere österreichische Bundesregierung, sich für eine friedliche Lösung des Konfliktes einzusetzen.

Als Christen bekennen wir: Der Gott des Friedens will Leben und Frieden für alle. Unser Herr, Jesus Christus, ruft uns auf, Friedensstifter zu sein und zu tun, was dem Frieden dient.

Wir laden zum Gebet für den Frieden ein.

Verlesen im ökumenischen Gottesdienst des ÖRKÖ in der Anglikanischen Kirche in Wien.

<http://www.kirchen.at>, 27. 1. 2003

Kardinal Christoph Schönborn, Christoph Leitl, Präsident, Wirtschaftskammer Österreich, Fritz Verzetnitsch, Präsident, Österreichischer Gewerkschaftsbund, „Es ist 5 vor 12“. Aufruf zu einer Bedenkminute am Freitag, 14. März 2003, um 12 Uhr, 12. 3. 2003 (Auszug)

Mit dieser Bedenkminute wollen wir alle jene stärken, die die Möglichkeiten einer friedlichen Lösung ausschöpfen wollen, um zu verhindern, dass die Welt in ein gefährliches Kriegs-Abenteuer gestürzt wird. Wir sind überzeugt davon, dass die Zukunft der Menschheit nicht durch die Logik des Krieges gesichert werden kann. Für die Menschen im Irak, die bereits unter dem Regime Saddam Husseins und dem Embargo wegen des Kuwait-Konflikts zu leiden haben, würde ein Krieg neuerlich schweres Leid bedeuten.

Wir fordern auch die verantwortlichen Politiker unseres Landes auf, sich den weltweit erhobenen Appellen – des Papstes, des Weltkirchenrates, zahlreicher Politiker unterschiedlicher ideologischer Richtung – anzuschließen und für einen Stopp der Kriegsvorbereitungen gegen den Irak sowie neue internationale Initiativen für friedliche Konfliktlösungen im gesamten Nahen und Mittleren Osten einzutreten.

<http://stephanscom.at/news/articles/2003/03/12/a2234>, 13. 3. 2003

„Wir vertrauen darauf, dass Beten prinzipiell hilft“. Ansprache von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, Graz-Seckau, beim Ökumenischen Friedensgebet vor dem Kreuz im Grazer Stadtpark am Freitag, 21. 3. 2003

Liebe hier versammelte Frauen, Männer und junge Leute, die um Frieden beten!

Der sanfte Dichter Matthias Claudius hat vor 200 Jahren sein Gedicht „Kriegslied“ mit folgenden Zeilen begonnen:

„ `s ist Krieg! O Gottes Engel wehre,
Und rede du darein!
`s ist leider Krieg – und ich begehre
Nicht schuld daran zu sein!“

Wir alle, die hier zum Gebet versammelt sind, könnten diesen Text unterschreiben. Wir müssen aber bedenken, dass es diesmal für uns verhältnismäßig leicht ist, dies zu tun, weil Österreich am Irakkrieg nur indirekt beteiligt ist. Wir gehören nicht zum Volk der Vereinigten Staaten Amerikas, das durch den Terror des 11. September 2001 traumatisiert worden ist. Und wir gehören nicht zu jenen, die den menschenverachtenden Diktator im Irak groß gemacht haben.

In den letzten Wochen und Tagen hat es viele begründete Proteste gegen das Vorhaben zu dem nun ausgebrochenen Krieg im Irak gegeben. Das ist Ausdruck des Willens vieler Menschen, nicht nur Zuschauer im kriegerischen Welttheater zu sein, sondern ihnen erreichbar scheinende Hebel für den Frieden in Bewegung zu setzen. Der Papst hat gestern gesagt, dass der nun begonnene Krieg eine schwere Niederlage für die Vernunft sei. Sein Wort möge hier stellvertretend für viele andere solche Worte genannt sein.

Dieser Abend ist aber nicht eine Zeit des Protestes – jedenfalls nicht für die hier Versammelten -, sondern eine Zeit für das Gebet. Wir beten mit Texten aus der Bibel, die dem Gebet im Ganzen viele Stimmen leiht, angefangen beim Klagen und Fragen bis hin zur Ergebung in Gottes oft so rätselhaften dunklen Willen. Die Bibel gibt auch dem Dank und dem Jubel viele Male ihre Stimme. Heute ist aber eine Zeit des Klagens und des Fragens. Am Schluss dieser Gebetsstunde werden wir einen Liedtext des evangelischen Martyrers Dietrich Bonhoeffer singen: einen Text, der angesichts fremder und eigener Not von vielen nicht leicht nachgesprochen werden kann. Er lautet:

Von guten Mächten wunderbar geborgen erwarten wir getrost was kommen mag.

Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und gewiss an jedem neuen Tag.

Um Frieden beten wir in dieser Stunde, während im Irak Krieg ist. Wir beten um Frieden in einem Land, in welchem es seit mehr als 50 Jahren keinen Krieg gegeben hat, während immer irgendwo auf unserem Planeten ein oder mehrere Kriege geführt wurden.

Unser Gebet bremst zunächst Bomber und Bomben nicht, es hält einander bekämpfende Truppen nicht auf. Und doch vertrauen wir darauf, dass Beten prinzipiell hilft, weil über ihm eine Verheißung Jesu

Christi steht. Es ist die große und vordergründig betrachtet so oft uneingelöste Verheißung „Bittet, so werdet ihr empfangen, sucht, und ihr werdet finden“.

Bei diesem Friedensgebet beten wir um einen Frieden, der bei uns im eigenen Haus, im eigenen Herzen beginnt und von hier sich ausbreitet, mit jener Zähigkeit, die dem Wirken eines Sauerteigs eigen ist. Wir beten um einen Frieden, der sich in dieser Stadt, in diesem Land ausbreiten kann, bis an die Grenzen der Erde in einer Zeit globalisierter Kommunikation.

Wir bitten auch darum, dass Gottes Geist die Träger politischer Macht in den einzelnen am Krieg beteiligten Ländern und in der Organisation der Vereinten Nationen erfasse, damit sie ihre riesige Verantwortung für mehr Frieden und Wohlfahrt ihres Volkes und aller Völker erkennen und ihre Kräfte dafür voll einsetzen.

Wir beten besonders für das durch einen Tyrannen geschundene und durch Sanktionen ausgemergelte irakische Volk. Und wir beten für das Volk der Vereinigten Staaten von Amerika.

Wir beten für das Volk der Kurden und für die Opfer von aus der öffentlichen Wahrnehmung fest verdrängter Kriege in Tschetschenien, Afrika und anderswo.

Ohne jede private und kollektive Selbstgefälligkeit sollten wir um all das beten in Bereitschaft, uns selbst auch einschneidende Verzichte aufzuerlegen, wenn dadurch mehr Frieden werden kann auf unserer Erde: Auf dieser Erde, die bis zum Ende der Geschichte nie ein Paradies sein wird, die aber ein Lebensraum mit viel mehr Frieden sein kann – Friede als Frucht von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die von Jesus Christus ausgeht.

<http://www.graz-seckau.at/presse/bw/index.htm>, 24. 3. 2003

Predigt von Diözesanbischof Dr. Alois Schwarz im Klagenfurter Dom, 21. 3. 2003

Ohnmacht und Resignation, Verzweiflung und Gewöhnung an das Unvorstellbare machen sich breit, Menschen versammeln sich zu Stunden des Gebetes und halten die Ratlosigkeit in der Sorge um den Frieden ihrem Gott hin. Sie bitten, dass er in die verfahrenere Situation eine Läuterung der Herzen schenke. Auch wir, liebe Schwestern und Brüder, liebe Jugend und Erwachsene, sind eingeladen, leidenschaftlich um den Frieden zu beten. Christen stehen in diesen Tagen im Gebet für den Frieden ein und beten für den Frieden auf der Welt. Denn jetzt ist es Zeit, aufzuhören, zu siegen.

In einer Stunde, in der die internationale Ordnung beschädigt ist, in der die Anerkennung und Geltung der UNO, die Beziehungen der Großmächte und die Beziehungen der Staaten untereinander nicht mehr jene gestalterische Kraft haben, die der Welt den Frieden sichern kann. Jetzt ist für uns nicht die Stunde politischer Erklärungen. Was zu tun ist, heißt beten. Wir hören nicht auf, Gott um den Frieden zu bitten. Er möge uns allen beistehen, den politisch Verantwortlichen und den Opfern des Krieges. Er führe uns zurück auf den Weg des Friedens und der Gerechtigkeit. Wir sehnen uns nach dem Gehalt des Friedens, nach Menschenrechten und Demokratie, nach Gerechtigkeit und kultureller Anerkennung. Unsere Welt ist nur noch gemeinsam gestaltbar in einer Politik der gerechten Teilhabe an der Entwicklung der Globalisierung, in einer Politik der Versöhnung für die Völker des Nahen und Mittleren Ostens. Wir stehen vor den Trümmern einer gescheiterten Friedenspolitik. Trotz der intensiven diplomatischen Bemühungen und Appelle des Hl. Vaters, trotz der Ablehnung der Vereinten Nationen, trotz der Demonstrationen und Gebete von Millionen Menschen konnte der Kriegsausbruch nicht verhindert werden. Das ist eine bittere Meldung. Das ist die Trauer dieser Stunde. Als Christen dürfen wir aber nie verzweifeln. Der Krieg darf und wird nicht das letzte Wort behalten.

O Gott, wie können wir das alles noch aufhalten?

Mit den Klageliedern der Bibel, mit den Worten der Psalmen versuchen wir, uns hinein zu bergen in den Schrei der Not. Die Angst und die Gefahr, der Zweifel und die Verzweiflung, die Not und der Tod, die Gottesferne und die Gottentfernung sollen hineingeborgen sein in unser Gebet, in den Aufschrei der Jugend um Zukunft für die Welt. Unser Schrei ist Heimat und Heimatlosigkeit zugleich, unser Schrei ist der Schrei für die vom Tod Bedrohten, mit denen wir das Leben suchen.

„Abel, steh auf“ heißt es in einem Gedicht von Hilde Domin. Und dann weiter „damit Kain sagt, damit er sagen kann, ich bin dein Hüter, Bruder. ich bin dein Bruder“.

„Die Feuer, die brennen, das Feuer, das brennt auf der Erde soll das Feuer von Abel sein – und am Schwanz der Raketen sollen die Feuer von Abel sein“ – sagt die Dichterin. „Abel, steh auf“, sagt sie, damit es anders anfängt zwischen uns allen. Die Welt kann es sich nicht leisten, auf den Blick des Bruders zu verzichten. Die Welt kann es sich nicht leisten, mit Raketenfeuer den Himmel zu verdunkeln, denn dann wird es für alle finster.

Die unvorstellbar schlimmen Feuerstürme des Krieges, die Versengungen an Leib und Seele, der massenhafte Tod für Freund und Feind, das Grauen, das vor allem Kinder, Frauen und alte Menschen bedroht, wird sichtbar, wenn die im Lichtschein der Wüste glitzernden Flugzeuge ihre harmlosen Verpackungen ablegen und ihre heimtückische Vergiftungen und Verstrahlungen, Terror und Gegenterror freigeben.

Es gilt, ein Programm des Friedens zu leben in unseren Zivilgemeinden, in unseren Gemeinderäten, in unseren Schulen, in unseren Vereinen, überhaupt, in der Öffentlichkeit gilt es, immer wieder Missverständnisse zu beseitigen, Ungerechtigkeiten aus der Welt zu schaffen, Konflikte fair auszutragen, zum Frieden zu erziehen und für den Frieden einzutreten. Bei all dem müssen wir uns als Christen beteiligen.

Der wichtigste Beitrag, den die Kirche zum Frieden in der Welt leisten muss, besteht darin, selbst zum Zeichen des Friedens zu werden und in der Friedenssuche Orientierung zu schenken. Wenn unsere Schulen

und unsere Gemeinden Orte sind, wo man sich immer wieder versöhnt, wo Konflikte im Geist der Geschwisterlichkeit gelöst werden, wo man einander rückhaltlos vertraut, dann hätte in ihnen der messianische Friede schon begonnen. Solche Gemeinden zu schaffen ist unsere Aufgabe. Letztlich kann es aber nur einer, unser Gott selbst, der der Friede der Welt ist.

So soll das Gebet in diesem Dom Herberge für die Wegwunden sein, ein Ort des stellvertretenden bergenden Raumes für Menschen, deren Freunde nicht mehr nach Hause kommen, die ihre Kinder nie mehr sehen werden. Ein Gebet für die, die einen Flächenbrand des Terrorismus auslösen, der gegenseitigen Achtung und der Angst des Menschen vor dem Menschen.

So rufe ich zu unserem Gott: Stärke alles, was dem Frieden dient. Gib uns den Mut, für den Frieden Opfer zu bringen. Präge uns als Bürger deines Reiches des Friedens, als Mitarbeiter und Boten der Liebe. Gib uns den langen Atem des beharrlichen Gebets. Gott, lass deine Menschheit nicht verkommen! Barmherziger Gott, wir brauchen dich.

<http://www.kath-kirche-kaernten.at/pages/bericht.asp?id=1092>, 24. 3. 2003

Militärbischof Christian Werner, Botschaft zum Osterfest 2003, 15. 4. 2003

Brüder und Schwestern in Christus!

In dieser österlichen Zeit wende ich mich in einer von dramatischen Ereignissen geprägten Zeit mit einer Botschaft an euch. Wir Christen feiern Ostern, die Gedenkfeier des Todes und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, der uns der Macht der Sünde und des Todes entreißt und uns mit Gott und untereinander versöhnt. Es ist eine Botschaft der Freude und der Hoffnung, es ist das Geschenk der Versöhnung und des Friedens, das uns Christen erfüllt und das wir allen Menschen bezeugen dürfen.

Zugleich erleben wir das Ende des Krieges im Irak. Nachrichten und Bilder, die uns erreichen, machen uns oft traurig und bestürzt. Die vielen Opfer, das Sterben und das Leid so vieler Menschen fordern von uns in besonderer Weise unser Gebet, unsere Anteilnahme und unsere tätige Solidarität, vor allem mit den Wehrlosen und Schwächsten.

Wir alle hoffen, dass sich mit dem Sturz einer brutalen Diktatur und dem Ende der Kampfhandlungen für das leidgeprüfte irakische Volk endlich Chancen für Freiheit und Selbstbestimmung in einer gerechteren politischen Ordnung eröffnen.

Viele Menschen stellen Fragen nach der Berechtigung dieses Krieges. Papst Johannes Paul II. hat immer wieder deutlich Krieg als Mittel zur Lösung von Konflikten abgelehnt und sich intensiv für eine friedliche Lösung eingesetzt. Viele Bischöfe, kirchliche Organisationen und viele Christen haben ebenfalls in diesem Sinn Stellung genommen. Große Sorge empfinden wir auch um die Beziehungen zu den Muslimen und zu den islamischen Ländern sowie um die christlichen Gemeinschaften, die oft seit Jahrhunderten in diesen Ländern leben. Eindringlich hat Papst Johannes Paul II. ebenso wie viele andere Vertreter christlicher Kirchen davor gewarnt, Religion und besonders die Berufung auf Gott für die Rechtfertigung kriegerischer Handlungen zu missbrauchen. Die Gläubigen aller Religionen sind dazu berufen, auf die friedliche Austragung von Konflikten und auf Versöhnung zwischen den Menschen hin zu wirken.

Ich möchte deshalb an einige ethische Grundsätze erinnern, die gerade für uns Soldaten, für unseren Beruf und unser Selbstverständnis, entscheidende Bedeutung haben. Die Kirche lehnt in ihrer Lehre den Einsatz militärischer Mittel zur Verteidigung unter strengen Bedingungen nicht grundsätzlich ab. Es besteht für Staaten oder die Staatengemeinschaft das Recht, manchmal sogar die Pflicht zu Notwehr oder Nothilfe als letztes Mittel der Verteidigung gegen schwerste Friedensbrüche wie Angriffshandlungen oder Völkermord. Zugleich fordert die Kirche die strikte Einhaltung dieser Bedingungen, die gemeinsam erfüllt sein müssen, damit ein solcher Einsatz militärischer Mittel gerechtfertigt ist (vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2309).

Mit diesen Kriterien unvereinbar ist ein Krieg, der nicht als letztes Mittel gegen eine sicher feststehende, unmittelbare Bedrohung geführt wird, die so schwer ist, dass sie anders nicht abgewehrt werden kann. Beim Krieg gegen den Irak bestehen deshalb schwerwiegende Zweifel. Natürlich unterscheidet sich die Bedrohung durch Formen des Terrorismus von herkömmlichen militärischen Bedrohungen. Dennoch bedarf das neuerdings vertretene Konzept von Kriegen zur vorbeugenden Abwehr möglicher zukünftiger Gefahren einer rigorosen ethischen und rechtlichen Prüfung. Denn sonst besteht das Risiko, dass wichtige Errungenschaften des modernen Völkerrechts zur Eindämmung von Kriegen, wie das grundsätzliche Gewaltverbot zwischen den Staaten oder die vorrangige Zuständigkeit des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen für Maßnahmen zur Friedenssicherung, ausgehöhlt werden könnten.

Das schwere Übel des Terrorismus wirft auch wichtige Fragen politischer und sozialer Gerechtigkeit auf, besonders angesichts der bedrückenden Situation vieler Menschen im Nahen Osten und in anderen Regionen der Welt. Menschen, die keine Hoffnung auf Besserung durch friedliche Mittel haben, können versucht sein, den Weg der Gewalt zu beschreiten. Der Einsatz für mehr Gerechtigkeit in der Welt stellt für uns Christen eine strenge Verpflichtung dar. Gerade die Päpste haben in ihren sozialen Botschaften immer wieder darauf hingewiesen. Es wird darum gehen, zur Gestaltung einer internationalen Ordnung beizutragen, die auf der Herrschaft des Rechts und seiner effektiven Durchsetzung in den Beziehungen zwischen den Völkern und Staaten beruht. Nur so kann es gelingen, eine internationale Ordnung aufzubauen, die in der Lage ist, Sicherheit und Friede für alle zu gewährleisten.

Brüder und Schwestern! In dieser Botschaft habe ich viel über drängende ethische Fragen gesprochen, die uns alle angehen. Wir Christen bleiben jedoch nicht bei moralischen Erörterungen stehen. Wir leben

aus einer Hoffnung, die über alles hinausgeht, was menschliche Macht bewirken kann, eine Hoffnung, die in der rettenden Tat Gottes in Jesus Christus gründet. Versöhnung mit Gott und untereinander ist uns schon geschenkt. Beten wir in dieser Osterzeit besonders um das Geschenk der Versöhnung und des Friedens für die Welt und setzen wir uns mit allen Kräften, in Wort und Tat, für Versöhnung und Frieden unter den Menschen ein!

Mag. Christian Werner, Militärbischof von Österreich

http://www.mildioz.at/aktuelles/osterbotschaft_2003.shtml, 21. 4. 2003

DOKUMENTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE
ZUR MILITÄRISCHEN INTERVENTION IM IRAK 2003

USA

Conference of Major Superiors of Men, Letter to President Bush Concerning U.S. Action in Iraq, 8. 8. 2002

Dear Mr. President,

The Board of the Conference of Major Superiors of Men's Institutes, representing the nearly 20,000 religious brothers and priests in the United States, meeting in Philadelphia prior to our Annual Assembly, is writing about our growing concern that the U.S. is preparing to take military action in Iraq aimed at overthrowing the government of Saddam Hussein.

We recognize the threat to stability that this government poses to the region, its continuing lack of cooperation with the international community, Iraq's failure to meet United Nations' demands to allow nuclear inspectors into the country, and the threat of weapons of mass destruction that the Iraqi government may be developing. Iraq, under Saddam Hussein, has been a potential threat for many years.

However, at this time, we question U.S. policy that would engage our military in yet another use of force while it is already involved in Afghanistan. The violence in Israel and the Palestinian Territories continues to create an atmosphere in the Arab world that leaves many feeling vulnerable and threatened. There seems to be little support from the international community to take military action against Iraq – support that was essential in actions against terrorist „cells“ in Afghanistan and against Iraq in 1990. Reports even indicate that our own Joint Chiefs of Staff have strong reservations about U.S. action against Iraq at this time.

In addition, it seems that U.S. action against Iraq would not meet many of the requirements of the „just war theory“ that has a long tradition not only in the Catholic Church, but also has had wide acceptance for centuries and often is used in strategic planning and execution of military actions.

Beyond these concerns, we are even more concerned about the loss of life, the injuries that will be caused, and the destruction of property that would be caused by military action. We are particularly concerned about the damage that can be caused to civilians in Iraq. The sanctions against Iraq in place since 1990 have already done great damage to the people of Iraq. Small steps taken to provide humanitarian assistance, while welcomed, have not been adequate to meet the needs of the millions who require medical and nutritional assistance. We fear that military action in Iraq will further impact the people of that nation in negative ways, especially the deaths of innocent civilians, no matter how unintentional those deaths and the collateral damage may be.

Mr. President, we know that you will not make this decision lightly. The concerns we have, both for human life and dignity and political consequences, are not insignificant and we hope you will give them serious consideration. Be assured of our prayers for you, our nation, and the people of Iraq at this time.

Sincerely,

Canice Connors, OFM, Conv, President Ronald Witherup, SS, Vice President

John Doctor, OFM John Franck, AA

Clyde Guerreiro, SSCC Michael Guimon, OSM

Michael Higgins, CP Mark Miller, CPPS

Thomas Picton, CSsR Jesus Rivera, ST

Justin Walsh, ST

<http://www.cmsm.org/News/Letters/Iraq%20Letter.htm#IRAQ>, 20. 12. 2002

Wilton D. Gregory, President, United States Conference of Catholic Bishops, Letter to President Bush on Iraq, 13. 9. 2002

Dear Mr. President:

At its meeting last week, the 60-member Administrative Committee the United States Conference of Catholic Bishops asked me to write you about the situation in Iraq. We welcome your efforts to focus the world's attention on the need to address Iraq's repression and pursuit of weapons of mass destruction in defiance of the United Nations. The Committee met before your speech at the United Nations, but I thought it was important that I express our serious questions about the moral legitimacy of any pre-emptive, unilateral use of military force to overthrow the government of Iraq.

A year ago, my predecessor Bishop Joseph Fiorenza wrote you about the U.S. response to the horrific attacks we commemorated last week. He told you then that, in our judgment, the use of force against Afghanistan could be justified, if it were carried out in accord with just war norms and as one part of a much broader, mostly non-military effort to deal with terrorism. We believe Iraq is a different case. Given the precedents and risks involved, we find it difficult to justify extending the war on terrorism to Iraq,

absent clear and adequate evidence of Iraqi involvement in the attacks of September 11th or of an imminent attack of a grave nature.

The United States and the international community have two grave moral obligations: to protect the common good against any Iraqi threats to peace and to do so in a way that conforms with fundamental moral norms. We have no illusions about the behavior or intentions of the Iraqi government. The Iraqi leadership must cease its internal repression, end its threats to its neighbors, stop any support for terrorism, abandon its efforts to develop weapons of mass destruction, and comply with UN resolutions. Mobilizing the nations of the world to recognize and address Iraq's threat to peace and stability through new UN action and common commitment to ensure that Iraq abides by its commitments is a legitimate and necessary alternative to the unilateral use of military force. Your decision to seek UN action is welcome, but other questions of ends and means must also be answered.

There are no easy answers. People of good will may apply ethical principles and come to different prudential judgments, depending upon their assessment of the facts at hand and other issues. We conclude, based on the facts that are known to us, that a preemptive, unilateral use of force is difficult to justify at this time. We fear that resort to force, under these circumstances, would not meet the strict conditions in Catholic teaching for overriding the strong presumption against the use of military force. Of particular concern are the traditional just war criteria of just cause, right authority, probability of success, proportionality and noncombatant immunity.

Just cause. What is the *casus belli* for a military attack on Iraq? The Catechism of the Catholic Church, reflecting widely accepted moral and legal limits on why military force may be used, limits just cause to cases in which „the damage inflicted by the aggressor on the nation or community of nations [is] lasting, grave and certain.“ (#2309) Is there clear and adequate evidence of a direct connection between Iraq and the attacks of September 11th or clear and adequate evidence of an imminent attack of a grave nature? Is it wise to dramatically expand traditional moral and legal limits on just cause to include preventive or preemptive uses of military force to overthrow threatening regimes or to deal with the proliferation of weapons of mass destruction? Should not a distinction be made between efforts to change unacceptable behavior of a government and efforts to end that government's existence?

Legitimate authority. The moral credibility of the use of military force also depends heavily on whether there is legitimate authority for using force to topple the Iraqi government. In our judgment, decisions of such gravity require compliance with U.S. constitutional imperatives, broad consensus within our nation, and some form of international sanction, preferably by the UN Security Council. That is why your decision to seek congressional and United Nations approval is so important. With the Holy See, we would be deeply skeptical about unilateral uses of military force, particularly given the troubling precedents involved.

Probability of success and proportionality. The use of force must have „serious prospects for success“ and „must not produce evils and disorders graver than the evil to be eliminated“ (Catechism, #2309). War against Iraq could have unpredictable consequences not only for Iraq but for peace and stability elsewhere in the Middle East. Would preventive or preemptive force succeed in thwarting serious threats or, instead, provoke the very kind of attacks that it is intended to prevent? How would another war in Iraq impact the civilian population, in the short- and long-term? How many more innocent people would suffer and die, or be left without homes, without basic necessities, without work? Would the United States and the international community commit to the arduous, long-term task of ensuring a just peace or would a post-Saddam Iraq continue to be plagued by civil conflict and repression, and continue to serve as a destabilizing force in the region? Would the use of military force lead to wider conflict and instability? Would war against Iraq detract from our responsibility to help build a just and stable order in Afghanistan and undermine the broader coalition against terrorism?

Norms governing the conduct of war. While we recognize improved capability and serious efforts to avoid directly targeting civilians in war, the use of massive military force to remove the current government of Iraq could have incalculable consequences for a civilian population that has suffered so much from war, repression, and a debilitating embargo.

We raise these troubling questions to contribute to the vital national debate about ends and means, risks and choices reflecting our responsibilities as pastors and teachers. Our assessment of these questions leads us to urge you to pursue actively alternatives to war. We hope you will persist in the very frustrating and difficult challenges of building broad international support for a new, more constructive and effective approach to press the Iraqi government to live up to its international obligations. This approach could include continued diplomatic efforts aimed, in part, at resuming rigorous, meaningful inspections; effective enforcement of the military embargo; maintenance of political sanctions and much more carefully-focused economic sanctions which do not threaten the lives of innocent Iraqi civilians; non-military support for those in Iraq who offer genuine democratic alternatives; and other legitimate ways to contain and deter aggressive Iraqi actions.

We respectfully urge you to step back from the brink of war and help lead the world to act together to fashion an effective global response to Iraq's threats that conforms with traditional moral limits on the use of military force.

Sincerely yours,
Most Reverend Wilton D. Gregory
Bishop of Belleville
President

<http://www.usccb.org/sdwp/international/bush902.htm>, 14. 3. 2003

A Statement by Archbishop Edwin F. O'Brien on the Current Threat of an Iraqi Invasion, 30. 9. 2002

A Necessity of War, Again?

As discussions of war with Iraq continue to surface in headlines and political councils it is of weighty importance to ask under what circumstances such a „preemptive war“ is morally justifiable. If such hostilities are considered to be a continuation of the war on the terrorism of 9/11, then the challenge for our good President and his advisors is to make the bridge, to show a real connection between the events of 9/11 and the need for the forcible removal of Saddam Hussein.

Most of the world joins us in desiring the capture and prosecution of Osama bin Laden and his cohorts. Similarly, few question Saddam Hussein's arrogance in defying 16 U.N. resolutions and his potential for destructive terrorism on a mass scale.

These factors notwithstanding, friendly and not so friendly nations who have backed us the last dozen years in our military interventions in Kuwait, Bosnia and Kosovo and Afghanistan are now in disagreement with our plans for military intervention in Iraq at this time. Indeed, there seem to have been similar divisions among our military and civilian leadership as well as our citizenry in general.

Our Conference of Bishops has suggested to President Bush that in terms of the traditional just war theory, the case for an attack against Iraq is far from established. The Holy See has also expressed strong reservations.

If the link between Osama bin Laden and Iraq is not made and the use of armed force is to be justified on grounds other than a continuation of the war on terrorism, then some practical questions must be asked in the light of Catholic just war theory:

- does Iraq's present stance cause such a significant and proximate danger to the United States that a unilateral attack against Hussein is a justifiable action of self-defense?
- has every other possible means been taken on our part to eliminate that danger?
- what will be the estimated cost of our military action in terms of lives and money, and political stability in the Middle East?
- given (a) an American military already so heavily committed, and (b) the potential for other additional conflicts in the Pacific, the Balkans and, the rest of the Middle East, is our military in adequate readiness?
- what will be our terms of exiting from Iraq and can we be assured that the outcome of our intervention will offer significant improvement over the present, admittedly tyrannical rule being suffered by the vast majority of innocent Iraqis?

I have profound respect for President Bush, his integrity and his experienced advisors. However, Americans, our allies and the world community expect more if military action must ultimately be taken as a last resort. The very least that our government must bring about before committing our armed forces to further armed intervention in Iraq is

- a consensus by the world community similar to the consensus realized the last dozen years in our other military initiatives, that armed intervention is the only way to remove an inescapable and serious threat; or,
- convincing evidence offered by the United States of a serious and immanent hostile threat by Iraq along with a clear demonstration of the need for independent military action.

In either case, we all pray that military action on our part will not be necessary. And we pray that our leaders will find a way, working with other governments, to eliminate peaceably the potential danger that is unquestionably posed by the Iraq regime.

The Most Reverend Edwin F. O'Brien, Archbishop for the Military Services, USA

<http://www.milarch.org/inside/homilies/obrien/ab021000.htm>, 8. 1. 2003

United States Conference of Catholic Bishops, Statement on Iraq, 13. 11. 2002

As we Catholic Bishops meet here in Washington, our nation, Iraq and the world face grave choices about war and peace, about pursuing justice and security. These are not only military and political choices, but also moral ones because they involve matters of life and death. Traditional Christian teaching offers ethical principles and moral criteria that should guide these critical choices.

Two months ago, Bishop Wilton Gregory, President of the United States Conference of Catholic Bishops, wrote President George Bush to welcome efforts to focus the world's attention on Iraq's refusal to comply with several United Nations resolutions over the past eleven years, and its pursuit of weapons of mass destruction. This letter, which was authorized by the U.S. Bishops' Administrative Committee, raised serious questions about the moral legitimacy of any preemptive, unilateral use of military force to overthrow the government of Iraq. As a body, we make our own the questions and concerns raised in Bishop Gregory's letter, taking into account developments since then, especially the unanimous action of the U.N. Security Council on November 8th.

We have no illusions about the behavior or intentions of the Iraqi government. The Iraqi leadership must cease its internal repression, end its threats to its neighbors, stop any support for terrorism, abandon its efforts to develop weapons of mass destruction, and destroy all such existing weapons. We welcome the fact that the United States has worked to gain new action by the UN Security Council to ensure that Iraq meets its obligation to disarm. We join others in urging Iraq to comply fully with this latest

Security Council resolution. We fervently pray that all involved will act to ensure that this UN action will not simply be a prelude to war but a way to avoid it.

While we cannot predict what will happen in the coming weeks, we wish to reiterate questions of ends and means that may still have to be addressed. We offer not definitive conclusions, but rather our serious concerns and questions in the hope of helping all of us to reach sound moral judgments. People of good will may differ on how to apply just war norms in particular cases, especially when events are moving rapidly and the facts are not altogether clear. Based on the facts that are known to us, we continue to find it difficult to justify the resort to war against Iraq, lacking clear and adequate evidence of an imminent attack of a grave nature. With the Holy See and bishops from the Middle East and around the world, we fear that resort to war, under present circumstances and in light of current public information, would not meet the strict conditions in Catholic teaching for overriding the strong presumption against the use of military force.*

Just cause. The Catechism of the Catholic Church limits just cause to cases in which „the damage inflicted by the aggressor on the nation or community of nations [is] lasting, grave and certain.“ (#2309) We are deeply concerned about recent proposals to expand dramatically traditional limits on just cause to include preventive uses of military force to overthrow threatening regimes or to deal with weapons of mass destruction. Consistent with the proscriptions contained in international law, a distinction should be made between efforts to change unacceptable behavior of a government and efforts to end that government’s existence.

Legitimate authority. In our judgment, decisions concerning possible war in Iraq require compliance with U.S. constitutional imperatives, broad consensus within our nation, and some form of international sanction. That is why the action by Congress and the UN Security Council are important. As the Holy See has indicated, if recourse to force were deemed necessary, this should take place within the framework of the United Nations after considering the consequences for Iraqi civilians, and regional and global stability. (Archbishop Jean-Louis Tauran, Vatican Secretary for Relations with States, 9/10/02). Probability of success and proportionality. The use of force must have „serious prospects for success“ and „must not produce evils and disorders graver than the evil to be eliminated“ (Catechism, #2309). We recognize that not taking military action could have its own negative consequences. We are concerned, however, that war against Iraq could have unpredictable consequences not only for Iraq but for peace and stability elsewhere in the Middle East. The use of force might provoke the very kind of attacks that it is intended to prevent, could impose terrible new burdens on an already long-suffering civilian population, and could lead to wider conflict and instability in the region. War against Iraq could also detract from the responsibility to help build a just and stable order in Afghanistan and could undermine broader efforts to stop terrorism.

Norms governing the conduct of war. The justice of a cause does not lessen the moral responsibility to comply with the norms of civilian immunity and proportionality. While we recognize improved capability and serious efforts to avoid directly targeting civilians in war, the use of military force in Iraq could bring incalculable costs for a civilian population that has suffered so much from war, repression, and a debilitating embargo. In assessing whether „collateral damage“ is proportionate, the lives of Iraqi men, women and children should be valued as we would the lives of members of our own family and citizens of our own country.

Our assessment of these questions leads us to urge that our nation and the world continue to pursue actively alternatives to war in the Middle East. It is vital that our nation persist in the very frustrating and difficult challenges of maintaining broad international support for constructive, effective and legitimate ways to contain and deter aggressive Iraqi actions and threats. We support effective enforcement of the military embargo and maintenance of political sanctions. We reiterate our call for much more carefully-focused economic sanctions which do not threaten the lives of innocent Iraqi civilians. Addressing Iraq’s weapons of mass destruction must be matched by broader and stronger non-proliferation measures. Such efforts, grounded in the principle of mutual restraint, should include, among other things, greater support for programs to safeguard and eliminate weapons of mass destruction in all nations, stricter controls on the export of missiles and weapons technology, improved enforcement of the biological and chemical weapons conventions, and fulfillment of U.S. commitments to pursue good faith negotiations on nuclear disarmament under the Nuclear Non-Proliferation Treaty.

There are no easy answers. Ultimately, our elected leaders are responsible for decisions about national security, but we hope that our moral concerns and questions will be considered seriously by our leaders and all citizens. We invite others, particularly Catholic lay people – who have the principal responsibility to transform the social order in light of the Gospel – to continue to discern how best to live out their vocation to be „witnesses and agents of peace and justice“ (Catechism, #2442). As Jesus said, „Blessed are the peacemakers“ (Mt. 5).

We pray for all those most likely to be affected by this potential conflict, especially the suffering people of Iraq and the men and women who serve in our armed forces. We support those who risk their lives in the service of our nation. We also support those who seek to exercise their right to conscientious objection and selective conscientious objection, as we have stated in the past.

We pray for President Bush and other world leaders that they will find the will and the ways to step back from the brink of war with Iraq and work for a peace that is just and enduring. We urge them to

work with others to fashion an effective global response to Iraq's threats that recognizes legitimate self defense and conforms to traditional moral limits on the use of military force.

*"Just war teaching has evolved...as an effort to prevent war; only if war cannot be rationally avoided, does the teaching then seek to restrict and reduce its horrors. It does this by establishing a set of rigorous conditions which must be met if the decision to go to war is to be mostly permissible. Such a decision, especially today, requires extraordinarily strong reasons for overriding the presumption in favor of peace and against war. This is one significant reason why valid just-war teaching makes provision for conscientious dissent." The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response (1983), #83.

<http://www.nccbuscc.org/bishops/iraq.htm>, 4. 12. 2002

Pax Christi USA Statement on War against Iraq, 10. 12. 2002

All the boots of the tramping warriors and all the garments rolled in blood shall be burned as fuel for the fire. For a child has been born for us, a son given to us; authority rests upon his shoulders; and he is named Wonderful Counselor, Mighty God, Everlasting Holy One, Prince of Peace. (Isaiah 9:4-5)

Pax Christi USA unequivocally opposes a military attack on the people of Iraq. We believe that current efforts by U.N. weapons inspectors in determining Iraq's capabilities should be allowed to be completed and reported to the international community.

Pax Christi USA stands in solidarity with our Iraqi brothers and sisters as they brace for the possibility of war against their country. Iraqi citizens have already suffered tremendously-at the hands of their own government and at the hands of economic sanctions imposed at the end of the Gulf War-and a new war will cause even more human suffering, a countless number of casualties and further environmental devastation. If the U.S. attacks Iraq, the lives of thousands of U.S. soldiers will be risked and the lives of tens of thousands of Iraqi civilians will surely be lost-either directly by bombs or through the renewed destruction of utilities, health facilities and civilian infrastructure as we saw in the Gulf War in 1991. Any attack on Iraq will also further alienate U.S. allies and dramatically increase anti-American sentiment throughout the world, drastically increasing the threat of terrorist attacks against the U.S..

The Bush administration has continually attempted to situate the need for military action against Iraq within the broader context of the war on terrorism. However, they have offered no evidence of any links between Saddam Hussein and the terror attacks of September 11, 2001. Neither have they offered concrete evidence that Iraq currently poses any threat to its neighbors or the U.S. nor is actively supporting the al-Qaeda terrorist network. The best way to security and peace in the region continues to be the U.N.-administered process of weapons inspections and a strategy for regional disarmament as called for in U.N. Security Council Resolution 687, Article 14.

Moreover, Pax Christi USA fundamentally challenges the Bush administration's foreign policy doctrine. While the Bush doctrine says a strike on Iraq would extend „the benefits of freedom, democracy, prosperity and the rule of law,“ waging a war on Iraq will instead tear apart the very seams of international security, opening the door to the establishment of policies based solely on regime change in sovereign states. Every nation that has ever practiced regime change as a policy has been condemned by history as an aggressor nation. Catholic Social Teaching, including principles of just war theory, is explicit in its rejection of all forms of aggression. Therefore Pax Christi USA finds the Bush administration's policy of regime change both unwise and unjust and thoroughly incompatible with any criteria for establishing the basis for peace.

Pax Christi USA reaffirms the United States Conference of Catholic Bishops statement urging President Bush to seek alternative means to war with Iraq. We call on the U.S. Catholic community, and all U.S. citizens to oppose a new war with Iraq. As we prepare for the coming of the Christmas season, let us remember our commitment to work for justice in our world. „Here are my servants-my chosen ones in whom I delight. I have put my spirit upon them. And they will call the nations to justice.“ (Isaiah 42:1-2)

http://www.paxchristiusa.org/news_events_more.asp?id=317, 7. 3. 2003

Conference of Major Superiors of Men, Leadership Conference of Women Religious, Joint Letter to President of the United States of America, 17. 12. 2002

Dear Mr. President,

In light of Congress' passage of the resolution giving you extraordinary power in decision-making, we urge you not to order a pre-emptive strike against Iraq. Such a strike would not be defensive in response to an attack, but would be based on the fear of the possibility of an attack on the United States or on others. It would in fact be an unprovoked initiation of a war, contrary to international law and religious ethics.

There is no doubt that Saddam Hussein poses a severe threat to stability and peace in the region. However, a pre-emptive strike as a measure to prevent war is not only unprecedented, it is not sound political or military policy. Before any military action is taken all nonviolent, diplomatic means must be taken to address the current situation.

United Nations weapons inspections must be carried out. A comprehensive and implementable UN resolution must be ratified and given time to be assessed. The US must work with the international community not to build a coalition of war, but to build a coalition that can effectively and peacefully ensure that Iraq cannot obtain the components necessary to build weapons of mass destruction. It is our belief

everything possible must be done to avoid military action. We also believe that the US must not act unilaterally at this time.

Armed conflict would undoubtedly result in many civilian deaths. Military action against Iraq would destabilize further the volatile situation in the Middle East, making peace more elusive than ever. It is reasonable to anticipate acts of violent retaliation against the United States should this country strike first. Effective global diplomacy without resort to military intervention is needed for true conflict resolution and the establishment of a strong base for democracy and peace in Iraq and throughout the world.

As Presidents of the conferences of religious in the Catholic Church – numbering about 110,000 religious priests, brothers, and sisters – we speak based on our values of respect for human life, compassion for those who are innocent and helpless, and justice for all people. We strongly urge you not to initiate a war against Iraq.

Sincerely,

Canice Connors, OFMConv Mary Ann Zollman, BVM
President, CMSM President, LCWR

<http://www.lcwr.org/lcwr2/pressreleases/ltr101702pres.htm>, 20. 12. 2002

Pax Christi USA, Statement on Weapons Inspections in Iraq, 28. 1. 2003

Pax Christi USA welcomes the reports of U.N. weapons inspectors Dr. Hans Blix and Dr. Mohamed ElBaradei, delivered to the United Nations Security Council on January 27, 2003. Their testimony that Iraq is cooperating with the United Nations Monitoring Verification and Inspection Commission (UNMOVIC) and with the International Atomic Energy Agency (IAEA) inspectors gives us hope that Iraq's disarmament under U.N. resolutions may soon be verified and the deadly regime of economic sanctions can soon be removed from the backs of the Iraqi people

Although Drs. Blix and ElBaradei pointed to the need for Iraq to move from passive to active cooperation with the disarmament process, we nonetheless are encouraged that they reported Iraq is providing full and unfettered access to all sites, that „no prohibited activities have been found,“ and that they have „found no evidence that Iraq has revived its nuclear weapons program,“

Essential in the inspectors reports, was the clear need to see the UNMOVIC/IAEA inspection process established under Security Council Resolution 1441 through to its end. In seeking and receiving U.N. support for a new inspection regime, the United States, and all members, clearly committed to the whole process of inspections and must continue to respect that process in a genuine and supportive way. The costs of failure or precipitous action on the part of the Security Council are far too high in potential human suffering. The lives of innocent Iraqi civilians, as well as US, Iraqi and other national military forces, and the potential for regional and global instability all demand that the inspection effort continue to receive the unified support of the Security Council.

The process for implementing Resolution 1441, including the daunting task of verifying Iraq compliance, were well known to all Security Council members when the resolution passed in November 2002. To short-circuit that effort now, after an initial and preliminary report, would amount to a betrayal of the commitments made by Security Council members in passing Resolution 1441.

Pax Christi USA shares the belief expressed by Dr. ElBaradei who stated that: „Our work is steadily progressing and should be allowed to run its natural course...Another few months would be a valuable investment because they could help avoid a war.“

http://www.paxchristiusa.org/news_events_more.asp?id=406, 30. 1. 2003

Edwin F. O'Brien, Archbishop for the Military Services, Archbishop's Letter to Priests (Auszug) 3. 2. 2003

Dear Father:

Given the long stretches between our six published newsletters I thought an interim message to be in order. Once again, our Nation anxiously focuses upon our Armed Forces, praying and hoping (and marching) for peace, ever aware of the ongoing deployment of armed personnel in and around the Arabian Gulf. As chaplains you are dealing daily with the anxieties of your troops and their loved ones.

Along with so many other Americans, all of us who serve you at AMS are in strong support of you in your ministry. Accompanying our constant thoughts and daily prayers is a genuine sense of pride and thanksgiving that our Church and Nation benefit from the caliber of priests such as yourselves. Though far too few in number, your generous and zealous commitment in spiritual and pastoral service to those entrusted to you offers a sterling witness of Catholic priesthood at its best.

1. Permit me now to touch on several topics, beginning with the most crucial, Iraq. We would all prefer, an up-down, right-wrong answer to whether preemptive force against Iraq is justified at present, or could be in the future. It is obvious to most, however, that the question is too complex for that to happen.

Over the last six months the bishops of our nation have offered several official statements morally assessing a possible use of force against Iraq. Briefly summarized:

- a) Resort to force must always come as a last resort.
- b) We recognize the repressive and menacing nature of the Iraqi government and are grateful that the U.S. is working with other governments and the UN to ensure Iraqi disarmament.

- c) Since, at present, there appears to be no clear evidence of an immanent and grave attack by Iraq, it is difficult to justify a preemptive attack against Iraq, according to traditional just war principles.
- d) Because so much information in our leadership's hands is unknown to us and since circumstances are constantly evolving, „People of good will may differ on how to apply just war norms“ to this case. (USCCB Statement Nov 13, 2002.)
- e) The bishops offer their prayerful support for the men and women serving in our armed forces.

After detailing the principles involved in determining a just war, the Catechism of the Catholic Church states: „The evaluation of these conditions for moral legitimacy belongs to the prudential judgement of those who have responsibility for the common good.“

While a decision to use force against Iraq would be regrettable, it might well prove to be necessary – a judgement more reliably made only when a fuller scope of evidence becomes available.

Perhaps you might be able to pass along this summary to our people. For their further help, the Catechism of the Catholic Church presents the „Just War“ teaching in nos. 2307.-2317, esp. 2309. I also attach a copy of my letter on the subject, dated 30 September 2002.

<http://www.milarch.org/inside/homilies/obrien/hab030503.htm>, 7. 2. 2003

Wilton D. Gregory, President, United States Conference of Catholic Bishops, Statement on Iraq, 26. 2. 2003

As our nation and world face grave choices about war, peace, security and justice, this is a time for renewed prayer, continued moral reflection, and active and faithful citizenship. This is a time to reaffirm and raise again the serious ethical questions and concerns our Conference has expressed in a letter to President Bush last September and in a major statement of the full body of bishops last November.

We have no illusions about the behavior and intentions of, or dangers posed by, the Iraqi government. Once again, we renew our calls for the Iraqi leadership clearly to abandon efforts to develop weapons of mass destruction and to meet its obligations to destroy such weapons. We join with Pope John Paul II in insisting that Iraq make „concrete commitments“ to meet the legitimate demands of the international community and to avoid war. The Iraqi regime has to recognize that it has not to date responded adequately to these demands and that it must act immediately and effectively to meet them, both to avoid armed conflict and to prove that it intends to change its ways.

We join with Pope John Paul in the conviction that war is not „inevitable“ and that „war is always a defeat for humanity.“ This is not a matter of ends, but means. Our bishops' conference continues to question the moral legitimacy of any preemptive, unilateral use of military force to overthrow the government of Iraq. To permit preemptive or preventive uses of military force to overthrow threatening or hostile regimes would create deeply troubling moral and legal precedents. Based on the facts that are known, it is difficult to justify resort to war against Iraq, lacking clear and adequate evidence of an imminent attack of a grave nature or Iraq's involvement in the terrorist attacks of September 11. With the Holy See and many religious leaders throughout the world, we believe that resort to war would not meet the strict conditions in Catholic teaching for the use of military force.

In our judgment, resort to war in this case should have broad international support. As crucial decisions draw near, we join the Holy See in once again urging all leaders to step back from the brink of war and to continue to work through the United Nations to contain, deter and disarm Iraq. We hope and pray that leaders in Iraq, the United Nations and in our own land will hear and heed the persistent pleas of Pope John Paul II to take concrete steps to avoid war and build peace based on respect for international law and for all human life.

If the decision to use military force is taken, the moral and legal constraints on the conduct of war must be observed. This is expected of every civilized nation. It surely is expected of ours. We are threatened by regimes and terrorists who ignore traditional norms governing the use of force; all the more reason that we must uphold and reinforce them through our own actions. Any implied or express threats to defend against Iraq's weapons of mass destruction by using our own weapons of mass destruction would be clearly unjustified. The use of anti-personnel landmines, cluster bombs and other weapons that cannot distinguish between soldiers and civilians, or between times of war and times of peace, should also be avoided. In all our actions in war, including assessments of whether „collateral damage“ is proportionate, we must value the lives and livelihood of Iraqi civilians as we would the lives and livelihood of our own families and our own citizens.

If there is armed conflict, we must be prepared for all of its implications and its aftermath. An already long-suffering Iraqi population could face terrible new burdens, and a region already full of conflict and refugees could see more conflict and many more refugees, with ethnic and religious minorities particularly vulnerable. A post-war Iraq would require a long-term commitment to reconstruction, humanitarian and refugee assistance, and establishment of a stable, democratic government at a time when the U.S. federal budget is overwhelmed by increased defense spending and the costs of war.

As pastors and teachers, we understand that there are no easy answers. People of good will may differ on how traditional norms apply in this situation. The gravity of the threat and whether force would be preemptive are matters of debate, as are the potential consequences of using or failing to use military force. We urge Catholics, especially lay men and women who are called to be „leaven“ in society, to continue to think deeply about the choices we face, to review carefully the teaching of our Church and

to speak out strongly in accord with their conscience. Our hearts and prayers go out especially to those who may bear the burden of these terrible choices – the men and women of our armed forces and their families, the people of Iraq, and the leaders of our nation and world who face momentous decisions of life and death, of war and peace.

At times like these, we turn to the Lord and ask for wisdom and courage. We Christians are called to be „sentinels of peace,” the Holy Father reminds us. We join with him in urging Catholics to dedicate fasting on Ash Wednesday for „the conversion of hearts and the long-range vision of just decisions to resolve disputes with adequate and peaceful means.” In the days ahead, our community of faith is called to reflection and discernment, dialogue and action, and especially to prayer and worship. As we approach the Lenten season, let us pray and fast that our nation and world will find effective ways short of war to secure justice, increase security and promote genuine peace for all of God’s people.

<http://www.usccb.org/sdwp/international/iraqstatement0203.htm>, 14. 3. 2003

John Michael Botean, DD, Bishop for the Romanian Byzantine Faithful of the United States, Lent Message, 7. 3. 2003

Beloved brothers and sisters in our Lord, Jesus Christ,

Great Lent, which we now begin, is traditionally a time in which we take stock of ourselves, our lives, and the direction in which we are headed. In the common language of the Catholic Church, it is a time for a deep „examination of conscience” as we fast, pray, and otherwise attend to the call for repentance issued by the Church for the forty days before we celebrate the Resurrection of her savior, Jesus Christ.

A serious examination of conscience requires that we recognize that there are times in the life of each Christian when one’s faith is seriously and urgently challenged by the events taking place around him or her. Like it or not, these challenges show us just how seriously-or not-we are living our baptismal commitment to Christ. Most of us, most of the time, would prefer to keep our heads in the sand, ostrich-like, than to face truths about ourselves. This is why the Church has found it so vitally necessary to have seasons, such as Lent, during which we must pull our heads out of the sand and take a good, hard look at the world around us and how we are living in it.

We cannot fail, as we examine our consciences, to take into account the most critical challenge presented to our faith in our day: the fact that the United States government is about to initiate a war against the people of Iraq. For Romanian Catholics who are also United States citizens, this raises an immediate and unavoidable moral issue of major importance. Specifically stated the issue is this: does the killing of human beings in this war constitute murder?

The Holy Gospels reveal our Lord, God, and Savior Jesus Christ to be nonviolent. In them, Jesus teaches a Way of life that his disciples are to follow, a Way of nonviolent love of friends and enemies. However, since the latter half of the fourth century the Church has proposed standards that, if met, would make it morally permissible for Christians to depart from that way in order to engage in war. These standards have come to be known in popular language as the „Catholic Just War Theory.”

According to this theory, if all of the conditions it specifies are adhered to, the killing that is done in fighting a war may be justifiable and therefore morally allowable. This theory also teaches that if any one of the standards is not met, then the killing that occurs is unjust and therefore morally impermissible. Unjust killing is by definition murder. Murder is intrinsically evil and therefore absolutely forbidden, no matter what good may seem to come of it.

The Church teaches that good ends do not justify the use of evil means. The Catechism of the Catholic Church states this principle succinctly: „One may never do evil so that good may result from it.” (1789) One contemporary example of this would be abortion. Abortion is intrinsically evil; hence regardless of the good that may seem to issue from it, a Catholic may never participate in it.

Paragraph 2309 of the Catechism of the Catholic Church states: „The strict conditions for legitimate defense by military force require rigorous consideration. The gravity of such a decision makes it subject to rigorous conditions of moral legitimacy” (emphasis added). Since war is about the mass infliction of death and suffering on children of God, Christians can enter into it and fight in it only if the war in question strictly meets all the criteria of the just war theory, and only if these same standards are likewise meticulously observed in the course of fighting the war. Vague, loose, freewheeling, conniving, relaxed interpretations of Catholic just war theory and its application are morally illegitimate because of „the gravity of such a decision.”

„The evaluation of these conditions of the just war theory for moral legitimacy belongs to the prudential judgment of those who have responsibility for the common good,” states the Catechism. (2309) However, the nation-state is never the final arbiter or authority for the Catholic of what is moral or for what is good for the salvation of his or her soul. What is legal can be evil and often has been. Jesus Christ and his Church, not the state, are the ultimate informers of conscience for the Catholic.

This is why the Church teaches as a norm of conscience the following: „If rulers were to enact unjust laws or take measures contrary to the moral order such arrangements would not be binding in conscience.” (Catechism 1903) She also warns „Blind obedience [to immoral laws] does not suffice to excuse those who carry them out” (Catechism 2313). When a moral conflict arises between Church teaching and secular morality, when contradictory moral demands are made upon a Catholic’s conscience, he or she „must obey God rather than man” (Acts 5:29).

Because such a moment of moral crisis has arisen for us, beloved Romanian Catholics, I must now speak to you as your bishop. Please be aware that I am not speaking to you as a theologian or as a private Christian voicing his opinion, nor by any means am I speaking to you as a political partisan. I am speaking to you solely as your bishop with the authority and responsibility I, though a sinner, have been given as a successor to the apostles on your behalf. I am speaking to you from the deepest chambers of my conscience as your bishop, appointed by Jesus Christ in his Body, the Church, to help shepherd you to sanctity and to heaven. Never before have I spoken to you in this manner, explicitly exercising the fullness of authority Jesus Christ has given his Apostles „to bind and to loose,” (cf. John 20:23), but now „the love of Christ compels” me to do so (2 Corinthians 5:14). My love for you makes it a moral imperative that I not allow you, by my silence, to fall into grave evil and its incalculable temporal and eternal consequences.

Humanly speaking, I would much prefer to keep silent. It would be far, far easier for me and my family simply to let events unfold as they will, without commentary or warning on my part. But what kind of shepherd would I be if I, seeing the approach of the wolf, ran away from the sheep (cf. John 10:12-14)? My silence would be cowardly and, indeed, sinful. I believe that Christ, whose flock you are, expects more than silence from me on behalf of the souls committed to my protection and guidance.

Therefore I, by the grace of God and the favor of the Apostolic See Bishop of the Eparchy of St. George in Canton, must declare to you, my people, for the sake of your salvation as well as my own, that any direct participation and support of this war against the people of Iraq is objectively grave evil, a matter of mortal sin. Beyond a reasonable doubt this war is morally incompatible with the Person and Way of Jesus Christ. With moral certainty I say to you it does not meet even the minimal standards of the Catholic just war theory.

Thus, any killing associated with it is unjustified and, in consequence, unequivocally murder. Direct participation in this war is the moral equivalent of direct participation in an abortion. For the Catholics of the Eparchy of St. George, I hereby authoritatively state that such direct participation is intrinsically and gravely evil and therefore absolutely forbidden.

My people, it is an incontestable Biblical truth that a sin left unnamed will propagate itself with lavish zeal. We must call murder by its right name: murder. God and conscience require nothing less if the face of the earth is to be renewed and if the salvation offered by Our Lord, God, and Savior Jesus Christ is to reach all people, including us. We have no choice before the face of God but to speak unambiguously to the moral situation with which we are confronted and to live according to the Will of Him who gazes at us from the Cross (Catechism 1785).

Let us pray for each other and take care of each other in this spiritually trying time. To this end our Church is wholeheartedly committed to the support of any of our members in the military or government service who may be confronted with situations of legal jeopardy due to their need to be conscientious objectors to this war. Let us also pray in earnest with the Mother of God, who knows what it is to have her Child destroyed before her eyes, that the destruction of families, lives, minds and bodies that war unleashes will not take place.

Finally, my brothers and sisters in Christ, be assured that Our Lord is aware that our „No” to murder and our prayers for peace are our faithful response to his desires. He will remember this forever and ever, and so it is to him we must now turn, in him we must now trust.

Amen.

Sincerely in Christ-God,

+ John Michael

(Most Reverend) John Michael Botean a sinner, bishop

<http://www.stjosephsbyz.org/lent.htm>, 27. 3. 2003

Wilton D. Gregory, President, United States Conference of Catholic Bishops, Statement on War with Iraq, 19. 3. 2003

Our nation is on the brink of war. We worked and prayed and hoped that war would be avoided. The task now is to work and pray and hope that war’s deadly consequences will be limited, that civilian life will be protected, that weapons of mass destruction will be eliminated, and that the people of Iraq soon will enjoy a peace with freedom and justice.

A time for prayer and solidarity. In time of war, our first obligation is prayer and solidarity. We pray for all those most directly affected by this war: the men and women who risk their lives in the service of our nation, their families and loved ones who face such fear and anxiety at this time, and the chaplains who serve them; the long-suffering people of Iraq, and those who labor to provide for their humanitarian needs. All of us should do what we can to reach out in solidarity to all those who will suffer as a result of this war.

Iraq’s obligation to disarm. Since the Gulf War, we have been clear in calling on the Iraqi leadership to abandon efforts to develop weapons of mass destruction and to meet its obligations to destroy such weapons. We have also been clear that the international community must ensure that Iraq complies with its obligations under UN resolutions. As the Holy Father said last Sunday, „the political leaders in Baghdad have an urgent duty to cooperate fully with the international community, to eliminate any motive for armed intervention.”

Deep regret that war was not averted. Our nation's leaders have made the momentous decision to go to war to address the failure of the Iraqi government to comply completely with its obligations. We deeply regret that war was not averted. We stand by the statement of the full body of bishops last November. Our conference's moral concerns and questions, as well as the call of the Holy Father to find alternatives to war, are well known and reflect our prudential judgments about the application of traditional Catholic teaching on the use of force in this case. We have been particularly concerned about the precedents that could be set and the possible consequences of a major war of this type in perhaps the most volatile region of the world. Echoing the Holy Father's admonition that war „is always a defeat for humanity," we have prayed and urged that peaceful means be pursued to disarm Iraq under UN auspices.

The decisions being made about Iraq and the war on terrorism could have historic implications for the use of force, the legitimacy of international institutions, and the role of the United States in the world. The moral significance of these issues must continue to be assessed given their importance in shaping a more just and peaceful world.

The role of conscience. While we have warned of the potential moral dangers of embarking on this war, we have also been clear that there are no easy answers. War has serious consequences, so could the failure to act. People of good will may and do disagree on how to interpret just war teaching and how to apply just war norms to the controverted facts of this case. We understand and respect the difficult moral choices that must be made by our President and others who bear the responsibility of making these grave decisions involving our nation's and the world's security (Catechism #2309).

We affirm the words of the Catechism: „[t]hose who are sworn to serve their country in the armed forces are servants of the security and freedom of nations. If they carry out their duty honorably, they truly contribute to the common good of the nation and the maintenance of peace" (#2310). We also affirm that „[p]ublic authorities should make equitable provision for those who for reasons of conscience refuse to bear arms" (#2311). We support those who have accepted the call to serve their country in a conscientious way in the armed services and we reiterate our long-standing support for those who pursue conscientious objection and selective conscientious objection.

The moral conduct of war. Once the decision to use military force is taken, the moral and legal constraints on the conduct of war must be observed. The United States and its allies are at war with a regime that has shown, and we fear will continue to show, a disregard for civilian lives and traditional norms governing the use of force. All the more reason that our nation upholds and reinforces these values by its own actions. While we recognize and welcome the improved capability and commitment to avoid civilian casualties, every effort must be made to ensure that efforts to reduce the risk to U.S. forces are limited by careful judgments of military necessity and the duty to respect the lives and dignity of Iraqi civilians, who have suffered so much already from war, repression, and a debilitating embargo.

Any decision to defend against Iraq's weapons of mass destruction by using our own weapons of mass destruction would be clearly unjustified. The use of anti-personnel landmines, cluster bombs and other weapons that cannot distinguish between soldiers and civilians, or between times of war and times of peace, ought to be avoided. In all our actions in war, including assessments of whether „collateral damage" is proportionate, we must value the lives and livelihood of Iraqi civilians as we would the lives and livelihood of our own families and our own citizens.

Humanitarian concerns and post-war obligations. An already vulnerable Iraqi population could face terrible new burdens during this war, and a region already full of conflict and refugees could see more conflict and many more displaced persons with nowhere to go. Even amidst the chaos of war, every effort must be made to prevent internal strife and to protect vulnerable groups. We are deeply concerned that adequate resources and effective plans be put in place to address the humanitarian crisis in Iraq, which, at least in the short term, will be worsened by war. The United States, working with the United Nations, private relief organizations, and all interested parties, bears a heavy burden, during and after the war, of providing for POWs and the civilian population, especially refugees and displaced persons. Catholic relief agencies will continue to do all that they can to respond to the needs of the Iraqi people.

The United States also must accept the long-term responsibility to help Iraqis build a just and enduring peace in their country, while also addressing the many serious unresolved issues in the Middle East, especially the Israeli-Palestinian conflict. War and reconstruction in Iraq must not result in an abandonment of our nation's responsibilities to the poor at home and abroad, or a diversion of essential resources from other humanitarian emergencies around the world.

At times like these, we turn to God and ask for wisdom and perseverance, courage and compassion, faith and hope. We Christians are called to be „sentinels of peace," the Holy Father reminds us. We join with him in urging Catholics to dedicate this Lenten season to reflection, prayer and fasting that the trials and tragedy of war will soon be replaced by a just and lasting peace.

<http://www.usccb.org/sdwp/peace/stm31903.htm>, 24. 3. 2003

Statement on the Conflict in Iraq by the Permanent Council of the Canadian Conference of Catholic Bishops (CCCB), 20. 3. 2003

The first attacks in the war against Iraq were made last evening. The Canadian Conference of Catholic Bishops, through its Permanent Council, expresses its profound sadness and desolation with this tragic

situation. In union with the Holy Father, Pope John Paul II, the Bishops of Canada pray to the Lord that this new war end quickly, and that the innocent be spared from its most devastating effects.

At the same time as acknowledging the efforts of the Canadian government not to become involved in this conflict, the Bishops of Canada support the Prime Minister of Canada in every undertaking toward international solidarity and enduring peace in our world.

In this troubled time, we invite all Catholics during this Lent to pray that war give way to peace.

Permanent Council, Canadian Conference of Catholic Bishops

Members of the Permanent Council:

Most Reverend Jacques Berthelet, C.S.V., President, Bishop of Saint-Jean-Longueuil

Most Reverend Brendan O'Brien, Vice President, Bishop of St. John's

Most Reverend André Gaumont, Co-Treasurer, Archbishop of Sherbrooke

Most Reverend Anthony Tonnos, Co-Treasurer, Bishop of Hamilton

His Eminence Jean-Claude Cardinal Turcotte, Archbishop of Montreal

His Eminence Aloysius Cardinal M. Ambrozic, Archbishop of Toronto

Most Reverend Marc Ouellet, P.S.S., Archbishop of Quebec and Primate of Canada

Most Reverend Michael Bzdel, C.Ss.R., Archeparch of Winnipeg and Metropolitan of the Ukrainian Catholics of Canada

Most Reverend Roger Ébacher, Archbishop of Gatineau-Hull

Most Reverend Terrence Prendergast, S.J., Archbishop of Halifax

Most Reverend Thomas Collins, Archbishop of Edmonton

Most Reverend V. James Weisgerber, Archbishop of Winnipeg

Most Reverend Frederick Henry, Bishop of Calgary

Most Reverend Clément Fecteau, Bishop of Sainte-Anne-de-la-Pocatière

Most Reverend Paul Marchand, S.M.M., Bishop of Timmins

Most Reverend Paul-André Durocher, Bishop of Alexandria-Cornwall

<http://www.cccb.ca/PublicStatements.htm?CD=367&ID=1336>, 24. 3. 2003

Seeking Peace in the Midst of War. Statement of the Conference of Major Superiors of Men (CMSM) And the Leadership Conference of Women Religious (LCWR) Regarding the War with Iraq, 20. 3. 2003

We are deeply saddened by the course of events that have led our nation to war with Iraq. After months of negotiations, arms inspections, and diplomatic efforts, President Bush has decided to act with little support from the international community and without the sanction of the United Nations to oust Saddam Hussein from leadership in Iraq. He has also ignored the widespread voices of religious leaders around the world, including the unequivocal voice of John Paul II, who condemns the doctrine of pre-emption upon which the attack is based. We now live in a much less safe world than we did before the attack. This approach to self-defense could well be used to justify a much more violent world as it spreads into the vocabulary and practice of nations.

At the outset of the crisis leading to this action, the President stated that the goal of the U.S. and the international community was disarming Iraq of weapons of mass destruction. That worthy goal continued to shift as the U.N. arms inspectors were not able to uncover evidence of these weapons and as Iraq slowly started destroying weapons that were discovered. At that point, the goal was no longer disarming Iraq but replacing the Iraqi government. As the goal shifted, so did international opinion. We genuinely do not know the status of these weapons in Iraq but this is a tragic price to pay in human lives for such knowledge. The issue of how evidence will be assessed in the use of the doctrine of pre-emption has not been addressed and cries out for resolution as the debate in the Security Council collapsed. Will the one asserting the doctrine now be free also to assess single-handedly the evidence upon which preemptive action is taken?

No one actively seeks war. The work of these Conferences over the past months along with many other groups was to help foster alternative ways that war could be avoided and to find paths to a peaceful and diplomatic solution to this crisis. We were motivated by our concern for the millions of lives – innocent Iraqi civilians and the young U.S. military personnel ordered into battle- once a war would start. Now that the Administration has made the decision to go to war, our concern grows, even as our focus must now shift

We pray for the millions of innocent Iraqi civilians who are living in the war zone. They have suffered from years of the most brutal oppression under Saddam Hussein, the destruction caused by the Iran-Iraq War and the Gulf War, and the decade of isolation and economic deprivation caused by the international sanctions. Once again they will bear the brunt of the suffering in this war. The death of one innocent civilian is one death too many. The destruction of one hospital, orphanage, school, or any civilian institution by human or computer error is one institution too many. They bear an intolerable share of the burden of the policy consequences that led to this war. As usual, they were the least consulted and will suffer the most in this war. We must in the name of God and all that is decent and just find other mechanisms for resolving international conflicts than this continuous unleashing of wholesale destruction upon the most innocent and powerless of the earth. Their voices cry out to God for mercy-a mercy that we can grant.

We also pray for the safety of the men and women in the US military in Iraq and for their families and loved ones. Before the military action began our Conferences with a host of U.S. and world religious leaders actively addressed the moral and spiritual concerns raised by this war. Now that war has started, we will continue our vigilance and sharing our experience from the perspective of our thousands of religious around the world working in the midst of violence

While our first concern is for the lives that are now in danger we are also profoundly concerned about the long-range policy issues that this war can affect. The doctrine of pre-emptive strikes against a perceived threat that the President has adopted sets a precedent for other nations to follow in narrow self-interest making the use of force a valid first option over diplomacy and peaceful negotiation. Following the horrendous wars, conflicts, and genocides of the last century, nations worked toward building international institutions, a body of international humanitarian law, and mechanisms for multilateral cooperation in order to bring about a stable peace rooted in justice. We are concerned that the United Nations, the only international institution where all nations, regardless of size or power, have an opportunity to address the major issues facing our world will be weakened just when the need for such an institution is more necessary than ever. We believe that multilateral action in a world increasingly drawn closer because of the effects of globalization is the only effective way to address conflicts in our world. Finally we are concerned that the image of U.S. leadership and its power for good in the world will be irreparably damaged and that the threat of future terrorist attacks against the U.S. and U.S. citizens has been increased rather than decreased by this action.

As the war begins we strongly urge the Administration to publicly, emphatically, and once for all rule out the use of nuclear weapons by the United States during this war. The use of a weapon of mass destruction by any side not only violates international covenants and the standards of a just and moral war; it will unleash unimaginable horrors for humanity.

We are also concerned about reports that the Administration may allow the use of antipersonnel landmines during this war. We have written to the President to express our opposition to the use of these weapons that have been banned by all but two nations – one of them being the United States. There are already thousands of landmines in Iraq remaining from the Gulf War and the war with Iran. These landmines have posed an immediate danger to the civilians of Iraq as well as our own military personnel. Any further use of them only increases the danger and leaves another host of dangerous fields for the maiming and killing of innocent civilians, often women and children.

The task of seeking peace will continue and be intensified in the midst of war even though history has shown that it now will become more difficult as a myriad of unforeseen consequences begin to emerge. This is not an easy task, but it is the task of every follower of Jesus whose final gift to his disciples was peace. As religious, we commit ourselves to the paths of peace and to walking with those who will be most affected by this war until we can say, like the prophet Isaiah: „Comfort, yes, comfort my people and cry out to them that their warfare is ended“ (Isaiah 40:1-2). Are we ready to join in this task revealed to us as the very cause of God among us? We join with religious people all over the world to recommit ourselves to that cause.

Sr. Mary Ann Zollmann, BVM, President, Leadership Conference of Women Religious

Very Rev. Canice Connors, OFM Conv., President, Conference of Major Superiors of Men

<http://www.cmsm.org/Statement%20-20Seeking%20Peace%20in%20the%20Midst%20of%20War.htm>, 24. 3. 2003

Pax Christi USA, Statement on Commencement of War with Iraq, 21. 3. 2003

Pax Christi USA mourns the failure of U.S. policy and unequivocally condemns the illegal and immoral war on Iraq. No nation, regardless of its power or privilege, has the right to disregard the United Nations' charter. The policy of „preemptive war“ has been condemned by the Vatican, rejected by the United Nations Security Council and opposed by the United States Conference of Catholic Bishops. Pax Christi USA rejects war, preparations for war, and every form of violence and domination.

Our thoughts and prayers are with the people of Iraq as they endure the violence, chaos and uncertainty of war. We are inspired by the commitment of our brothers and sisters on the Iraq Peace Team who have remained with the people of Iraq to share in their suffering and we pray for their safety and serenity as war unfolds around them.

We continue to stand in solidarity with the peoples of Palestine and Israel, of Pakistan, Jordan and all those places that will be impacted by violence and strife as a result of this war, and we specifically call upon the Sharon Government in Israel not to escalate its violence against Palestinian civilians while the world's attention is focused on Iraq.

Even as this war begins, the news media have failed to offer any reporting on the use of depleted uranium munitions. Moreover, Pax Christi USA challenges the media to report on the war's immediate and widespread effects on the civilian population of Iraq: those killed by „precision“ bombs; those without access to food and water; those without access to medical support.

Here at home, Pax Christi USA condemns the ongoing racial and ethnic profiling and violations of civil liberties of U.S. citizens and foreign nationals living in the U.S. which are today facing interrogation and ongoing confinement by federal law enforcement offices.

Finally, Pax Christi USA rejects the cynical manipulation of the US public's heartfelt concern for our troops' lives. Opposition to this war does not amount to opposition to the troops and any such accusations must

be unmasked for what they are: propaganda intended to stifle dissent. Pax Christi USA deeply believes that the best way to truly support our troops is to bring them home rather than place them in the physical and moral jeopardy involved in carrying out an illegal and immoral military action on behalf of powerful but narrow interests.

True peace is the fruit of just relationships and is never achieved through violence. True security will come only when our nation is able to fulfill its role as the most powerful nation on earth with humility, compassion, reciprocity and solidarity with the community of nations. As disciples of the Nonviolent Christ, we recommit ourselves to the pursuit of justice and development of lasting peace.

http://www.paxchristiusa.org/news_events_more.asp?id=502, 24. 3. 2003

Edwin F. O'Brien, Archbishop for the Military Services, USA, The Assumption of Mary, 25. 3. 2003

Dear Father:

Peace be with you! As our preoccupied Nation struggles through the volcanic sights and sounds of war, portrayed live and graphically, a universal prayer is raised for a quick end to hostilities, for the welfare of our troops and for the innocent Iraqi men, women and children whose lives are threatened.

Long after the hostilities cease the debate likely will continue as to the moral justification for the armed force recently initiated by the United States and its allies. It is to be hoped that all factors which have led to our intervention will eventually be made public and that the full picture of the Iraqi regime's weaponry and brutality will shed helpful light upon our President's decision.

Given the complexity of factors involved, many of which understandably remain confidential, it is altogether appropriate for members of our armed forces to presume the integrity of our leadership and its judgments and therefore to carry out their military duties in good conscience. Meanwhile, we encourage our military leadership in its scrupulous efforts to avoid innocent civilian casualties and to use no more force than necessary to attain stated goals. Now, more than ever, our prayers are with our President and all those associated with him in decision-making.

The admiration which the members of our military enjoy today has rarely been higher, and rightly so. It is regrettable that it takes a situation such as this to make so manifest the pride in and esteem for our armed forces on the part of our countrymen. The professional values which guide our military are of the highest quality. The personal capacity and willingness to sacrifice self for the good of neighbor permeate our military community, offering unique and welcome witness to our American culture. What respect and gratitude they deserve!

Sharing in that sacrifice and worthy of equal praise are the family members left behind, parents, spouses and children most especially. They deserve special understanding support as they agonize daily over the safety of their loved ones. I know our parish and school programs, both civilian and military, are taking those thoughtful steps to offer family members every assistance.

To you, our Catholic chaplains, priests at home and on deployment, I express the sincerest appreciation of all our people. Whether ministering to troops in combat or in support, or to anxious families, your priesthood has never been more important or appreciated than it is now. During these days of Lent especially, you offer all the members of our extensive Archdiocese the opportunity to share in the sufferings of Christ – indeed, to complete what is lacking in His sufferings. You do so through your sacramental ministry, your preaching and teaching, and most effectively through the witness of your priestly lives, ever in the midst of your people on a most challenging journey. I must also extend deep thanks to all those diocesan bishops and religious superiors who have released you for this great ministry.

An important request to our priests serving in our Veteran Administration Medical Centers across our Country. Brave men and women of past armed conflicts are your daily pastoral concern, some of them still bearing physical or psychological pain from the experience of war. As members of our Archdiocese, they are still joined to our military family, never more effectively so than when they, too, join their sufferings to Christ's for the cause of peace and for their present day comrades in arms. Our veterans and all who serve them are a spiritual powerhouse in support of our Nation and our armed forces.

And a final request. Let us focus all our efforts and prayers through Him, with Him and in Him in our daily Eucharistic celebration. Is it not the most frequent request from our people that we pray for them? There is no prayer more effective, when offered daily and with due reverence on behalf of our people, than the one we pray at the altar. A word of thanks as well to our many Catholic congregations who have initiated hours of Eucharistic adoration for the cause of peace, for our troops in danger and for the cause of vocations.

On this Feast of Our Lady's Annunciation when we celebrate the Incarnation of the Son of God, the Word becoming Flesh, may Mary share with us the profound peace she experienced – and in the midst of stressful days – as she welcomed Christ into her womb and into our world.

In the Lord,

+Edwin F. O'Brien

Archbishop for the Military Services

<http://www.milarch.org/inside/homilies/obrien/hab030325.htm>, 27. 3. 2003

US Catholics, War Against Iraq: A Defeat for Humanity [n. d., offb. 3. 2003, nach Kriegsbeginn]

As our nation embarks on a war against Iraq, a war which our religious traditions have almost unanimously characterized as unjust and immoral, we cry out with indignation at the senseless bloodshed and pledge to do everything possible to non-violently oppose and resist this war. All life is sacred, and we mourn the loss of any life – Iraqi or American, civilian or military. That the conflict has now begun does not make it any less unjust, nor the arguments made to justify it any more truthful.

„In every age, the churches carry the responsibility of reading the signs of the times and interpreting them in the light of the gospel, if we are to carry out our task.“ [Vatican II, Church in the Modern World] We believe we are at a crucial moment in history when the peace of the world is at stake.

In these past several months, religious leaders from around the world have spoken out regarding the imminence of war in Iraq. They have called upon their faith traditions in denouncing this violent and dangerous course. „It is inconceivable that Jesus Christ, our Lord and Savior and the Prince of Peace, would support this attack against Iraq.“ [General Board of Church and Society of the United Methodist Church]

We are reminded of another crucial time in our nation’s history, when that great apostle of nonviolence, Dr. Martin Luther King, Jr., courageously and prophetically called for an end to the war in Vietnam, „A time comes when silence is betrayal,“ he said. We believe that this new war, even more than in the case of Vietnam, threatens the very nature of our civilization.

Now that war has begun, we are, as Christians, compelled by the gospel to make a choice and to take a stand. Either we choose to be faithful to Jesus Christ, the Prince of Peace, and to do everything in our power to bear witness to his peace and to bring this war to an end, or we resign ourselves to the war and relinquish our responsibility to challenge our national leaders in pursuing this course of action.

To the leaders of our nation we say: In the name of God, in the name of the suffering Iraqi people and all peoples throughout the world whose cries for peace reach up to heaven, stop this war!

To our men and women in the military and their families we say: We pray for you and your safety, and pledge to do everything in our power to ensure your safe return.

To the Iraqi people we say: We mourn the loss of every precious life and we join you in your grief and ask for forgiveness.

To the faithful in our churches we say: Do not grow faint or lose hope. Now more than ever is the time to fervently pray for peace and to engage in prophetic and courageous public witness to call for an end to this senseless slaughter.

To the American people we say: Nothing is more patriotic than peace. Nothing is less patriotic than to pursue an aggressive and unjust war.

The issue at hand is no longer whether or not Iraq has weapons of mass destruction, or if it intends to use them. Regrettably, war has ruled out further inspections under United Nations auspices, an option that we have consistently supported over time.

The issue at hand today is whether the United States should be permitted to impose its will on the world regardless of the opinions of humankind.

By launching a preemptive strike – a crime against peace – the United States has established a precedent that threatens to destabilize the international peace and security framework that has functioned since the conclusion of World War II, opening the way for disregard of the United Nations Charter and international law by other nations.

By launching a war against Iraq and threatening to use nuclear weapons if attacked by chemical or biological weapons, the United States is advancing the clock toward nuclear Armageddon and encouraging other nations to develop nuclear weapons before they are attacked.

By bombing a city of five million people such as Baghdad, and risking countless civilian casualties in doing so – potentially a crime against humanity – the United States becomes even more vulnerable to further terrorist attacks against our cities and risks sowing further enmity among Christian, Jewish and Muslim peoples.

For all these reasons, we call most energetically on our nation’s leaders to cease this war immediately and to pursue the ways of peace, encouraging every means of international cooperation to achieve that end. There is no way to peace. Peace is the way.

During this Lenten season, we deepen our desire and aspiration for peace through prayer, fasting, and bearing witness to peace, in whatever tradition we affirm it – paz, salaam, shalom – a peace based on truth, justice, respect for human life, and reconciliation between all peoples.

We pray for the peace that the world so needs, for the coming of the day when, „God will judge between the nations, and shall arbitrate for many peoples; they shall beat their swords into ploughshares, and their spears into pruning hooks; nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more. [Isaiah 2:4]

Let us turn our hearts back to God – our Creator, the Prince of Peace, the Spirit of Life – who binds up all wounds, transforms hearts, and renews the face of the earth. Let us turn our hearts toward each other, regardless of the religious tradition or political persuasion we profess, and work to bind up the wounds of our nation and heal the divisions of the world so aggravated by injustice and war.

The hour is late, but it is not too late to change our course and to return to God and to the ways of peace.

Partial list of signers:

Mary Ann Zollman, BVM, President, Leadership Conference of Women Religious

General Council, Maryknoll Fathers and Brothers Congregational Leadership Team, Maryknoll Sisters
 Gerry G. Lee, President, Maryknoll Mission Association of the Faithful
 Marie Dennis, Director, Maryknoll Office for Global Concerns; Vice president, Pax Christi International
 Rosanne Rustemeyer, SSND, Executive Director, U.S. Catholic Mission Association
 Eric M. LeCompte, National Council Chair, Pax Christi USA
 Dave Robinson, National Coordinator, Pax Christi USA
 James E. Hug, S.J., President, Center of Concern
 Ted Keating, S.J., Executive Director, Conference of Major Superiors of Men
 The Institute of the Sisters of Mercy of Americas, Institute Leadership Team
 Kathy Thornton, RSM, NETWORK National Coordinator, NETWORK: A National Catholic Social Justice Lobby
 (for a complete list of signers, please contact Michael Jones at mike@paxchristiusa.org)
http://www.paxchristiusa.org/news_events_more.asp?id=514, 25. 4. 2003

Statement by Catholics for a Peaceful End to War and Terrorism, 16. 4. 2003

In the weeks since the US initiated the war in Iraq, we have witnessed once again the death and destruction suffered by a people made to endure the violence of war. As representatives of many faith-based organizations and religious congregations, we spoke out at the start of this war to remind people that our own church leaders had characterized this war as unjust and immoral.

We echo once again the words of Vatican spokesperson Joaquin Navarro-Valls on March 18: Whoever decides that all the peaceful means made available under international law are exhausted assumes a grave responsibility before God, his conscience and history.

We said then that, „All life is sacred, and we mourn the loss of any life – Iraqi or American, civilian or military.“

In these past weeks we have witnessed scenes of tremendous violence and human suffering brought about by this war on our TV screens, on the Internet, and in our newspapers. We have seen the bodies of victims, often innocent civilians, sometimes entire families, killed by bombs, shot at military checkpoints, or in the crossfire of battle. Homes have been destroyed, cities left without electricity, water, and telephones. Hospitals have been damaged by bombs and ransacked by looters. Medical personnel lament that they are overwhelmed with wounded and no longer have the medicines, equipment or bed space to deal with the injured. We have seen the photos and heard the stories from the National Museum of Iraq as looters robbed and destroyed the cultural heritage of Iraq and, indeed, the cultural roots of our common history.

And we have seen the faces of grieving family members of US troops killed in this war, a war of choice, not of necessity.

Sadly, we have also heard our national leaders – those who, against the will of the international community, decided to perpetrate this war – announce that they are not responsible or accountable for this destruction. We have heard them proclaim that there will be no accounting for Iraqi casualties, combatant and non-combatant, nor an acceptance of responsibility for the collapse of social order and the chaos that is now being experienced in many parts of Iraq. In the middle of this Christian Holy Week, the image of Pilate comes to mind, he who washed his hands of responsibility after condemning Jesus to death.

As people of a gospel faith, we cannot keep silent before so much death and destruction, before the suffering of the Iraqi people. Nor can we be silent as our government leaders fail to share with the world the real human costs of this war.

The gospel tells us that we must embrace truth, love our enemies, feed the hungry, care for the wounded ones on the side of the road, take responsibility for our actions and their motivations. The United States must accept its „grave responsibility before God, [its] conscience, and history“ by taking responsibility for the chain of events sparked by its decision to go to war. We therefore call upon our government leaders to:

- stop the war in Iraq immediately and reject consideration of any new theater of military action;
- repudiate the immoral and dangerous policy of „pre-emptive war;“
- account for the casualties, both civilian and military, caused by this war, including allowing free access to human rights, humanitarian and other non-governmental organizations seeking to carry out this accounting;
- take responsibility for the social chaos caused by the war as well as our direct and indirect complicity in the destruction to Iraq’s infrastructure, and do everything possible to restore electricity, water, sanitation and communications systems;
- ensure that hospitals and other health care delivery systems are immediately restored to full service;
- protect the population, the country’s economic resources and cultural inheritance from injury and destruction by looting and vengeance;
- turn over humanitarian aid efforts in Iraq to the United Nations and/or other international agencies;
- begin immediately to clean up the lethal aftermath of our munitions, including depleted uranium, unexploded bomblets from cluster bombs, and other toxic or dangerous materials that pose a future threat to the Iraqi people.

We also call upon the United Nations to immediately lift the 12-year-old economic sanctions and to help empower Iraqis as soon as possible to determine the future of their own nation.

Tremendous damage has been caused by this war – to the Iraqi people, to the Arab world, to the reputation of the US in the international community, to the United Nations and other international alliances and organizations, to the hopes of addressing the root causes of terrorism that afflicts our world and threatens our own people here in the US. We call upon the community of faith and the citizens of this country to reassess the role of the United States in the world. Are we a force for good, for justice and peace, or are we perpetrating and deepening the cycle of violence we claim to be fighting?

In this Holy Week, we are reminded that our faith begins at the foot of the cross. There we see before us the Suffering One, the victim of the violence that continues to plague our world.

But we also see something else. From this cross comes the hope for life. This hope rests on the faith and effort of those willing to go to the foot of the cross, to see the victims and what put them there, and to do all we can to bring them down from the cross.

This is our Holy Week faith, our resurrection hope.

Signers:

Leadership Conference of Women Religious Conference of Major Superiors of Men
 Rosanne Rustemeyer, SSND, Executive Director of the U.S. Catholic Mission Association
 Kathy Thornton, RSM, NETWORK: A Catholic Social Justice Lobby
 Joan Foley, MMS, North American Coordinator, Medical Mission Sisters
 Marie Dennis, Director of Maryknoll Office for Global Concerns
 Dave Robinson, National Coordinator of Pax Christi USA
 Jean Stokan, Policy Director, Pax Christi USA
 Phyllis Jepson, Director of Local/Regional Development Office, Pax Christi USA
 James Hug, SJ, Director of Center of Concern
 Sisters of Mercy Justice Office Janet Gottschalk, MMS, Alliance for Justice, Medical Mission Sisters
 Margaret Swedish, Director of Religious Task Force on Central America and Mexico
 Scott Wright, Co-Coordinator, Ecumenical Program on Central America and the Caribbean
 Maryknoll Sisters

http://www.paxchristiusa.org/news_events_more.asp?id=536, 25. 4. 2003

DOKUMENTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE ZUR MILITÄRISCHEN INTERVENTION IM IRAK 2003

EUROPA

Pax Christi Deutschland, Kein Krieg gegen den Irak! Erklärung des Geschäftsführenden Vorstandes, 20. 3. 2002

Seit Wochen verunsichern Mitglieder der US-amerikanischen Regierung auch die deutsche Öffentlichkeit: mit widersprüchlichen und teilweise bedrohlichen Ankündigungen, wie die Bekämpfung des internationalen Terrors fortgesetzt werden solle. Vor allem der Irak erscheint im Visier der US-Regierung. Zuletzt bei der Trauerfeier für die Opfer des 11. September in New York hat George W. Bush sein Volk auf einen Krieg gegen dieses Land geschworen, erneut mit dem ungeheuerlichen Begriff von der „Achse des Bösen“; gleichzeitig wird den Verbündeten immer wieder versichert, es gebe keine konkreten Vorbereitungen für kriegerische Angriffe.

In dieser gefährlichen Situation appelliert pax christi an die Bundesregierung, allen Überlegungen zu einer kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Irak entgegenzuwirken. Insbesondere fordert pax christi von der deutschen Regierung:

Die Bundesregierung darf den Vereinigten Staaten keinerlei Bereitschaft signalisieren, Kriegshandlungen gegen den Irak zu unterstützen. Vielmehr muss sie alles in ihrer Macht Stehende tun, um weitere Kriege zu verhindern, die mit Terrorbekämpfung begründet werden. pax christi verurteilt solche unverhältnismäßige Gewalt, die unabsehbar viele zivile Opfer fordert, unverantwortliche Risiken birgt und oftmals verdeckten Interessen folgt.

Die Bundesregierung muss sich stattdessen verstärkt für die Zulassung neutraler Waffeninspektoren im Irak einsetzen. pax christi sieht die Gefahr, die durch Massenvernichtungswaffen und Fernlenkraketen in der Hand eines undemokratischen Regimes in dieser krisenhaften Region droht. Diese Gefahr wird aber nicht durch Militärschläge gebannt, sondern am ehesten durch eine akzeptierte, weil international verantwortete Rüstungskontrolle – und langfristig durch eine weltweite Ächtung aller ABC-Waffen.

Die Bundesregierung muss sich für eine gezielte Aufhebung des Embargos gegen den Irak einsetzen. pax christi sieht die verheerenden Folgen dieses Embargos für die Zivilbevölkerung, das in der Konsequenz Saddams Position eher gestärkt hat. Es muss jetzt darum gehen, Maßnahmen zu erwirken, die das Leben der irakischen Bevölkerung erleichtern. So können Hass und Feindseligkeit gegenüber der westlichen Welt abgebaut werden.

Die Bundesregierung sollte in diesem Sinne Initiativen ergreifen, um der UNO ein Verhandlungsmandat für den Irak zu erteilen. pax christi ist der Auffassung, dass die realen Probleme in der Golfregion politisch gelöst werden müssen. Ein Einsatz der UNO könnte Bemühungen fördern, die demokratischen und friedenswilligen Kräfte im Irak zu stärken.

Die Bundesregierung muss die ABC-Spürpanzer-Einheiten der Bundeswehr aus Kuwait abziehen. pax christi sieht in dieser Maßnahme ein konsequentes Zeichen der Deeskalation in der Krisenregion, das die Glaubwürdigkeit eines politischen Engagements zur Lösung des Konflikts deutlich erhöht und das deutsch-amerikanische Verhältnis nicht beschädigt.

Auch weiteren Überlegungen und Planungen eines Krieges gegen Somalia muss die Bundesregierung eine deutliche Absage erteilen. pax christi warnt davor, allein den Nachweis möglicher Verbindungen von Staaten zu Terrororganisationen als Legitimation weiterer kriegerischer Angriffe zu benutzen.

Weitere Kriege werden den Terrorismus nicht stoppen können. Sie bedeuten mehr Gewalt und den Nährboden für immer neuen Terror. Das Gebot der Stunde ist es, politische Maßnahmen zur Bekämpfung des Terrorismus zu ergreifen. Hier muss Deutschland eine führende Rolle übernehmen.

Bad Vilbel, den 20. März 2002

<http://www.paxchristi.de/news/erklaerungen/erklaerungen.2002/erklaerungen.one/content.html?entry=news.er.049f3e0764050000>, 7. 3. 2003

Erklärung der deutschen Kommission Iustitia et Pax: Keine weitere Eskalation der Gewalt!, 28. 3. 2002

Seit Beginn dieses Jahres mehren sich die Anzeichen dafür, dass es im Zuge aktueller Planungen und Maßnahmen, die der Bekämpfung des internationalen Terrorismus dienen sollen, zu einer weiteren militärischen Konfrontation mit dem Irak kommen könnte. Noch scheint der politische Entscheidungsprozess, der einer solchen Entwicklung zugrunde liegt, nicht abgeschlossen. Bei den mit den Vereinigten Staaten verbündeten Nationen, aber auch in den USA selbst dauern die Kontroversen darüber an, welches Vorgehen in nächster Zukunft geraten ist und von welchen Schritten Abstand genommen werden sollte.

Die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* hält es für geboten, ihre Position in dieser Diskussion zu bestimmen und sie gegenüber den politisch Verantwortlichen zur Geltung zu bringen. Sie tut dies in Übereinstimmung mit dem Wort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ vom September 2000, in welchem es an zentraler Stelle heißt: „Wer eine friedlichere Welt will, muss die tiefliegenden Ursachen des Krieges bekämpfen. Aus der Perspektive des gerechten Friedens bedeutet das, durch eine Politik der Gewaltvermeidung Gewaltverhältnisse auszutrocknen, die stets neue Gewalt provozieren und produzieren“ (Nr. 60).

Wir teilen die Sorge der Vereinigten Staaten vor einer unkontrollierten Aufrüstung des Irak mit chemischen, biologischen oder nuklearen Massenvernichtungsmitteln und einer Trägertechnologie, mit der solche Waffen auch über größere Entfernungen eingesetzt werden könnten. Ebenso sind wir uns des Risikos bewusst, dass Massenvernichtungsmittel in die Hände von Terroristen gelangen und zu verheerenden Anschlägen verwendet werden könnten.

Dennoch sprechen wir uns mit Entschiedenheit gegen ein militärisches Vorgehen gegen den Irak aus. Nach wie vor bestehen substantielle Zweifel daran, ob der Irak tatsächlich mit jenen Terroristen kooperiert und sie begünstigt, vor denen die internationale Gemeinschaft sich zu schützen sucht. Vor allem aber kann den genannten Gefährdungen noch immer mit politischen Mitteln angemessen begegnet werden; eine Situation, in der neuerliche Gewaltanwendung als einziges erfolgversprechendes Mittel in Betracht zu ziehen wäre, besteht derzeit nicht. Die Politik ist es nicht zuletzt den in den aktuellen Krisengebieten stationierten Soldaten schuldig, die gegebenen Spielräume für eine gewaltvermeidende politische Lösung tatsächlich auszuschöpfen und sie vor einer Situation zu bewahren, in der sie sich hinsichtlich des von ihnen verlangten Gehorsams vor schwerwiegende Gewissensfragen gestellt sehen müssten. Gerade die wahrscheinlichen Folgen einer militärischen Auseinandersetzung großen Ausmaßes lassen nur den Schluss zu, dass alle Anstrengungen unternommen werden müssen, die Gefahr einer weiteren Eskalation der Gewalt abzuwenden.

Unsere besondere Sorge gilt der leidgeprüften Zivilbevölkerung im Irak, die durch eine kriegerische Konfrontation eine weitere Verschlimmerung ihrer Lage erfahren würde – noch über die hohe Zahl der Opfer hinaus, die ausgedehnte Kampfhandlungen ohnehin fordern dürften. Die humanitäre Situation im Irak ist seit Jahren alarmierend, und es muss alles dafür getan werden, dass sie nicht noch weiter zuge-spitzt wird. In großer Sorge sind wir jedoch ebenso wegen der Menschen in den übrigen Staaten der Region, insbesondere in Israel, die von einem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln durch den Irak betroffen wären und nur unzureichend hiergegen geschützt werden könnten. Die reale Gefahr einer Verwendung derartiger Waffen durch den Irak wird von keinem politisch oder militärisch Verantwortlichen in Abrede gestellt. Ferner sind die möglichen Reaktionen der Nachbarstaaten auf eine solche Kriegführung mit zu bedenken. Es wäre eine beispiellose politische wie humanitäre Katastrophe, wenn ein Krieg mit dem Irak darin endete, dass zum ersten Mal nach 1945 mit dem Einsatz von Atomwaffen nicht mehr nur gedroht, sondern dieser tatsächlich vollzogen würde.

Auch ohne eine solche Eskalation wären die politischen Konsequenzen eines militärischen Vorgehens gegen den Irak überaus prekär. Viele befürchten, es könnte als neuerlicher Beleg dafür angesehen werden, dass der Konflikt mit Irak letztlich auf eine weitaus umfassendere Konfrontation zwischen westlicher und muslimischer Welt, ja auf fortwirkendes westliches Dominanzstreben zurückgeführt werden muss. Daher droht selbst eine möglicherweise militärisch erfolgreiche Aktion zur Erhöhung der internationalen Spannungen beizutragen und solchen Wahrnehmungsweisen von Politik zusätzliche Plausibilität zu verleihen, die in weiteren Bemühungen um die Erhaltung des Friedens nur das Hinauszögern eines unvermeidlichen Zusammenstoßes der Kulturen zu erblicken meinen. Dann aber wäre die Wirkung des gewählten militärischen Handelns in friedenspolitischer Hinsicht kontraproduktiv.

Um solchen Entwicklungen zuvorzukommen, gilt es auf die Regierung des Irak mit dem Ziel einzuwirken, dass die Rüstungskontrollinspektionen der Vereinten Nationen im Land wieder aufgenommen werden können. Nur Kontrollen, deren Wirksamkeit außer Zweifel steht, können verhindern, dass politische Bemühungen zur Beilegung des Konflikts und zur Vermeidung weiterer Gewalt letztendlich scheitern. Die Inspektionen der Vereinten Nationen, die bis Ende 1998 im Irak stattfanden, haben nachweislich zu einer weitgehenden – wenn auch offenbar nicht vollständigen – Abrüstung des Landes insbesondere im besonders sensiblen Bereich der Nukleartechnologie sowie der Bestände von C- und B-Waffen beigetragen.

Überhaupt sollte die Formulierung der aktuellen Politik gegenüber Irak in enger Abstimmung bzw. Zusammenarbeit innerhalb der Vereinten Nationen erfolgen. Deren bisherige Beschlußfassung ermöglicht es grundsätzlich, so vorzugehen, dass ein großer politischer Konflikt mit der arabisch-muslimischen Welt vermieden werden kann. Für die politische wie völkerrechtliche Legitimität und damit für die Akzeptanz der Irakpolitik ist es von ausschlaggebender Bedeutung, den innerhalb der Vereinten Nationen erzielbaren Konsens nicht zu verlassen. Insbesondere wäre jedwedes gewaltförmige Vorgehen „an das geltende Friedenssicherungsrecht und die dort festgelegten Verfahren gebunden“ (*Gerechter Friede*, Nr. 154), die sicherstellen sollen, dass solche Maßnahmen mit Rücksicht auf das Wohl der gesamten Völkergemeinschaft und durch autorisierte internationale Gremien beschlossen werden.

Zugleich gilt es die seit Jahren in Kraft befindlichen Embargomaßnahmen gegen Irak so zu modifizieren, daß nicht wie bisher in erster Linie die Zivilbevölkerung unter dessen Auswirkungen zu leiden hat. Den Verhandlungen am Sitz der Vereinten Nationen im Lauf der nächsten Monate kommt daher besondere Bedeutung zu – in sicherheitspolitischer, vor allem jedoch in humanitärer Hinsicht. Die Hauptverantwortung für das Leiden der Bevölkerung trägt zwar fraglos die Regierung des Irak selbst. Dennoch muß ein verändertes Sanktionsregime der Vereinten Nationen die Gefahr weiterer Schädigungen für die

Menschen auf ein Minimum reduzieren. Hierin liegt eine zentrale Herausforderung für jede Politik, die durch politischen oder wirtschaftlichen Druck die Anwendung militärischer Gewalt vermeiden will: Sie muß die gegebene Bedrohung spürbar vermindern, jedoch zielgerichtet gegen diejenigen, von denen diese Bedrohung ausgeht, nicht mit den Mitteln eines umfassenden Embargos, das nur allzu oft auf eine Gefährdung der Lebensgrundlagen der Zivilbevölkerung hinausläuft. Embargomaßnahmen, die speziell gegen die Möglichkeiten einer destabilisierenden Wiederaufrüstung im Irak wirksam sind, können eine Alternative für den Fall bieten, dass eine völlige Aufhebung der Sanktionen bis auf weiteres nicht für vertretbar gehalten wird. Aufmerksamkeit muß zudem der Frage gelten, ob Nachbarstaaten, deren wirtschaftliche Entwicklung durch Embargofolgen empfindlich getroffen würde, eine finanzielle bzw. handelspolitische Kompensation geleistet werden sollte. Auch dies könnte dazu beitragen, dass die Sanktionen nicht unterlaufen und damit ihre sicherheitspolitischen Wirkungen geschwächt würden.

Über die krisenhafte Zuspitzung im Hinblick auf den Irak darf die Situation in Afghanistan nicht in Vergessenheit geraten. Dringlich sind hier einerseits Maßnahmen zu einem zügigen Wiederaufbau des Landes, vor allem zur Errichtung einer effizienten Infrastruktur. Diese hat die grundlegende Versorgung der Bevölkerung landesweit ebenso zu garantieren, wie sie deren Vertrauen in neuerrichtete rechtliche und administrative Strukturen erhöhen muß. Dringlich ist jedoch nicht minder die Lösung fortdauernder Sicherheitsprobleme, vor allem außerhalb des Raumes um die Hauptstadt Kabul. Fortgesetzte Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Truppenführern in Afghanistan können den durchaus fragilen Friedensprozess noch zusätzlich destabilisieren. Um dieser gefährlichen Situation dauerhaft abzuwehren, bedarf es jetzt der Entfernung und Vernichtung der im Land verfügbaren umfangreichen Bestände an Kleinwaffen sowie der Räumung von Minen und von abgeworfenen Streubomben, damit der alltäglichen Terrorisierung der Bevölkerung der Boden entzogen wird. Die gegen im Land verbliebene Taliban bzw. Al-Qaida-Mitglieder gerichteten Kampfhandlungen müssen baldmöglichst beendet werden, zumal zu befürchten ist, dass diese immer weitere zivile Opfer fordern.

Wir appellieren an die amerikanische Regierung und ihre Verbündeten, dafür Sorge zu tragen, dass die Menschenrechte der in ihrem Gewahrsam befindlichen Gefangenen geachtet und geschützt werden. Der Kampf gegen den internationalen Terrorismus würde politisch und moralisch an Glaubwürdigkeit verlieren, wenn er dazu führte, jene elementaren rechtlichen Standards immer weiter auszuhöhlen. Denn in ihnen manifestiert sich eine Werteordnung, die gegen jede Form einer gegen sie gerichteten Gewaltpolitik verteidigt zu werden verdient. Es wäre eine verhängnisvolle Entwicklung, wenn der Kampf gegen den Terrorismus zu Maßnahmen führte, angesichts derer die zentrale Begründung für diesen Kampf: die Verteidigung einer menschenrechtsfreundlichen politischen Ordnung, mit dem Hinweis auf von den Verteidigern selbst begangene Menschenrechtsverletzungen zurückgewiesen werden könnte.

Das Friedenswort der deutschen Bischöfe stellt fest: „Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt. Verhältnisse fortdauernder schwerer Ungerechtigkeit sind in sich gewaltgeladen und gewaltträchtig“ (Gerechter Friede, Nr. 59). Wir greifen diese Mahnung auf und betonen den integralen Zusammenhang zwischen einer Politik der Gewaltvorbeugung und dem Einsatz für mehr Gerechtigkeit, vor allem für eine nachhaltige Bekämpfung weitverbreiteter Armut und Perspektivlosigkeit. Denn vielfach sind solche Verhältnisse nicht nur schwerstes Unrecht an den Armen, sondern können schließlich selbst Gewaltanwendung als verzweifelter Mittel der Abhilfe erscheinen lassen. Mehr Gerechtigkeit nicht nur in bestehenden Nationalstaaten, sondern auch im internationalen Bereich ist jedoch nicht allein durch materielle Entwicklungshilfe zu erreichen. Der in Monterrey soeben erzielte Konsens unterstreicht vielmehr, wie wichtig es ist, politische und wirtschaftliche Rahmenbedingungen herbeizuführen, unter denen nachhaltige Entwicklung gelingen kann. Eine verantwortliche Steuerung von Globalisierungsprozessen erweist sich deswegen als immer dringlicher – auch unter dem Gesichtspunkt wirksamer Vorbeugung gegen alte und neue Formen von Gewalt.

http://www.justitia-et-pax.de/justitia/news_detail.asp?ID=141, 7. 3. 2003

Statement from the Bishops' Conference of Scotland on Iraq, 11. 9. 2002

We, the Catholic Bishops of Scotland share the concern of all people anxious to avoid war and conflict.

We ask for prayers for those who bear the heavy responsibility of governing democratically and support attempts to build a widespread consensus in the face of any threats to world peace.

We welcome the recent undertakings given by the Prime Minister, specifically; to deal with Saddam Hussein using the mechanisms of the United Nations and to avoid precipitate military action.

Mindful of Catholic teaching that sees war only as a last resort when no other options remain, we recall the words of Pope John Paul II in 1982 when he reminded us that the scale and horror of modern warfare made it an unacceptable means of settling differences between nations.

http://www.scmo.org/_titles/view.asp?id=114, 11. 4. 2003

Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, im Anschluss an die Herbst-Vollversammlung in Fulda vom 23. bis 26. September 2002 (Auszug)

VI. Weltkirchliche Fragen

1. Zur Situation im Mittleren Osten: „Kriegsverhütung und Abrüstung müssen Ziele der Irak-Politik bleiben“

Ausführlich haben wir uns mit der politischen Entwicklung während der vergangenen Wochen zum Krisengebiet Irak befasst. Wir wissen, dass sich der irakische Diktator Saddam Hussein seit 1998 weigert, den völkerrechtlich verbindlichen Resolutionen des Weltsicherheitsrates Folge zu leisten. Die Weltöffentlichkeit kann sich deshalb kein genaues Bild über die vermutete Produktion von Massenvernichtungswaffen im Irak machen.

Diese Situation rechtfertigt ein entschiedenes Vorgehen der Staatengemeinschaft. Sie darf einem Gewaltherrscher wie Saddam Hussein bei etwaigen Aufrüstungsplänen mit atomaren, biologischen und chemischen Waffen nicht freie Hand lassen, und die Vereinten Nationen stehen in der Pflicht, ihren eigenen Beschlüssen Geltung zu verschaffen. Es ist deshalb zu begrüßen, dass der Irak wieder auf die Tagesordnung des Weltsicherheitsrates zurückgekehrt ist.

Als Bischöfe wollen wir uns jedoch nicht den Tagesaktualitäten zuwenden, die sich ständig verändern. Wohl aber sehen wir uns in der Pflicht, an einige Grundsätze der katholischen Friedensethik zu erinnern, wie wir sie in unserem Friedenswort „Gerechter Friede“ niedergelegt haben.

1. Der Krieg ist eines der schwerwiegendsten Übel und darf daher niemals zu einem gleichsam „normalen“ Mittel der internationalen Politik werden. Nach katholischer Lehre kann die Anwendung von Gewalt überhaupt nur ethisch verantwortbar sein, wenn einem bewaffneten Angriff, einem Genozid oder dauerhaften und schwersten Menschenrechtsverletzungen anders nicht wirksam begegnet werden kann. Auch muss der militärische Einsatz Bestandteil eines umfassenden politischen Handlungskonzeptes sein, das die Herbeiführung eines gerechten Friedens zum Ziel hat. Die Beanspruchung eines Rechts zum „Präventivkrieg“, der auf Verdacht und Vermutung hin erklärt würde, ist nicht zulässig.

2. Die Rückkehr der Waffeninspektoren und die Zerstörung möglicher Massenvernichtungswaffen im Irak sind legitime Ziele der internationalen Gemeinschaft. Gemäß dem Völkerrecht stellt hingegen der Sturz einer von der Staatengemeinschaft anerkannten Regierung keinen Grund dar, der es rechtfertigen könnte, einen Krieg zu beginnen. Diesen Grundsatz zu verletzen oder zu unterlaufen bedeutete eine Infragestellung des völkerrechtlichen Gewaltverbots, das für die Stabilität des internationalen Staatensystems von zentraler Bedeutung ist.

3. Alle Maßnahmen zur Durchsetzung der UNO-Resolutionen müssen von der legitimen völkerrechtlichen Autorität beschlossen werden. Alle Länder sind verpflichtet, die Entscheidungen der zuständigen Organe auch dann zu respektieren, wenn sie ihren eigenen Vorstellungen zuwiderlaufen.

4. Bei der Entscheidung über einen möglichen Einsatz militärischer Mittel müssen stets auch die absehbaren unerwünschten Folgen berücksichtigt werden. Wir fragen daher: Würde ein Krieg gegen den Irak nicht aller Wahrscheinlichkeit nach eine Unzahl von zivilen Opfern fordern? Und droht er nicht, schwerwiegende politische Verwerfungen im gesamten Nahen und Mittleren Osten nach sich zu ziehen und die Ablehnung des Westens in der arabischen und muslimischen Welt zu vertiefen?

Vor diesem Hintergrund drängen wir nachdrücklich darauf, einen Krieg im Irak zu vermeiden. Die Politik des Drucks, der auf das Regime des Saddam Hussein ausgeübt werden muss, darf nicht so angelegt sein, dass sie unvermeidlich in einem Krieg endet. Gerade für den Nahen Osten gilt: Nicht die Vermehrung der Gewalt ist das Gebot der Stunde, sondern die Unterbrechung der Kette der Gewalt. Nur wenn alle Völker der Region den Eindruck gewinnen, dass ihre Interessen in den Machtzentren der internationalen Politik ernsthaft berücksichtigt werden, kann jenes Vertrauen wachsen, ohne das es keinen Frieden gibt.

<http://dbk.de/presse/pm2002/pm2002092701.html>, 10. 12. 2002

Erklärung des ständigen Rats der französischen Bischofskonferenz: Irak: Ist der Krieg unvermeidbar?, 15. 10. 2002

Der Kontext der Gewalt, in den die Attentate in diversen Regionen der Welt uns drängen, lässt uns erneut zu der Einsicht kommen, dass der Respekt vor jedem einzelnen Menschenleben Voraussetzung für den Frieden ist.

Angesichts der möglichen militärischen Aktionen der Vereinigten Staaten gegen den Irak ist es unsere Aufgabe daran zu erinnern, dass Krieg nicht als ein Mittel unter vielen verstanden werden kann, welches aus Erwägung von Interessen oder Zweckmäßigkeit gewählt wird, um Differenzen zwischen Nationen zu klären. Für die Charta der Vereinten Nationen, ebenso wie für die ethisch-katholische Tradition stellt Waffengewalt, auch wenn sie ein Ziel verfolgt, welches dem Allgemeinwohl dient, eine dermaßen gravierende Entscheidung dar, dass sie nur in letzter Konsequenz und nur unter sehr strengen Bedingungen in Erwägung gezogen werden kann.

Der aktuelle Informationsstand lässt nicht darauf schließen, dass diese sehr strengen Bedingungen – so wie sie im Katechismus der katholischen Kirche (Nr. 2309) zusammengefasst sind – gegeben sind. Wir teilen diese Ansicht mit jenen Bischofskonferenzen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, und mit dem Beobachter des Heiligen Stuhls bei der UNO. Stellt das irakische Regime, so verwerflich es wegen seiner Verletzungen der Menschenrechte im Inneren und des Völkerrechts im Äußeren auch sein mag, eine unmittelbare Bedrohung dar, so dass ein klarer Fall von Selbstverteidigungsrecht vorliegt? Wenn es eine reelle Bedrohung darstellt, müsste man nicht alle anderen, nicht-militärischen Mittel ausschöpfen, um es zu Fall zu bringen?

Die Konsequenzen dieses "Abenteuers ohne Wiederkehr", welches jeglicher Krieg darstellt, beunruhigen die Öffentlichkeit: Eine Konfrontation zwischen einem arabischen Land und den Vereinigten Staaten

würde die Argumente radikaler Ideologen des Islamismus untermauern, die den Hass der verzweifelten und desinformierten Mengen gegen den "Westen" (der fälschlicherweise mit den Vereinigten Staaten gleichgesetzt wird) und seine Werte – Demokratie und Toleranz – zu schüren. Ein Krieg würde die Kluft, die zwischen unseren Völkern und jenen dieser Region – wo übrigens viele Christen leben – entstanden ist, nur noch vergrößern. Eine Kluft, welche das Gefühl verstärkt, dass die Großmächte mit zweierlei Maß messen um die UNO-Resolutionen in der Region anwenden zu können. Mehr als jemals zuvor ist die Gerechtigkeit Stütze und Voraussetzung für den Frieden.

Der Präsident: Msgr. Jean-Pierre RICARD, der Vize-Präsident: Msgr. Georges PONTIER, Kardinal Jean-Marie LUSTIGER, Msgr. Bernard-Nicolas AUBERTIN, Msgr. Louis DUFAUX, Msgr. Bernard HOUSSET, Msgr. François-Xavier LOIZEAU, Msgr. Yves PATENÔTRE, Msgr. Michel POLLIEN, Msgr. Albert ROUET, Msgr. Georges SOUBRIER, Msgr. Guy THOMAZEAU

[Übersetzung aus dem Französischen von Julian Kimmes]

<http://www.cef.fr/catho/actus/communiqués/2002/commu200021015irak.php>, 7. 3. 2003 [Originaltext]

Kriegsverhütung und Beseitigung von Massenvernichtungsmitteln müssen Ziele der Irak-Politik bleiben. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax zur aktuellen Situation im Mittleren Osten, 20. 10. 2002

In der internationalen Gemeinschaft und ebenso in der deutschen Öffentlichkeit wird seit Monaten eine lebhaft diskutierte Politik gegenüber dem Irak geführt. Seit vielen Jahren versucht die dortige Regierung in offenkundig systematischer Weise, sich den Auflagen der Vereinten Nationen nach dem Ende des Konflikts um Kuwait 1991 zu entziehen. Diese zielen darauf ab, das Entstehen neuer Potentiale an Massenvernichtungswaffen im Irak zu verhindern. Bereits Ende 1998 waren deswegen die politischen Spannungen bis an die Grenze des Kriegs eskaliert – daher wurden die im Land tätigen UN-Waffeninspektoren zurückgerufen. Weil Saddam Hussein den Inspektoren seitdem die Wiedereinreise verweigerte, kann sich die Staatengemeinschaft seit mehreren Jahren kein genaues Bild mehr über die Waffenproduktion im Irak machen. Auch die kontrollierte Vernichtung von biologischen und chemischen Kampfstoffen sowie von Anlagen zu deren Herstellung war nicht mehr möglich. Ebenso wenig besteht Klarheit darüber, wie weit der Irak bei den vermuteten Bemühungen um die Produktion von Atomwaffen vorangekommen ist.

Diese Situation rechtfertigt ein entschiedenes Handeln der Staatengemeinschaft. Der irakische Staatsschef Saddam Hussein hat wiederholt Angriffe auf Nachbarstaaten befohlen und Massenvernichtungswaffen gegen die Zivilbevölkerung des Irak eingesetzt. Deswegen wäre die Entscheidung, ihm bei Aufrüstungsplänen mit solchen Waffen freie Hand zu lassen, nicht zu verantworten. Die Vereinten Nationen stehen vielmehr in der Pflicht, ihren eigenen Beschlüssen Geltung zu verschaffen. Wir begrüßen deshalb, dass die Situation im Irak wieder auf die Tagesordnung des UN-Sicherheitsrates zurückgekehrt ist und Bagdad die Bereitschaft bekundet hat, künftig wieder internationale Waffeninspektionen zuzulassen. Ob damit die Weichen für eine politische Lösung der aktuellen Krise gestellt sind und die Kriegsgefahr abgewendet werden kann, ist jedoch keineswegs gewiss.

Die Deutsche Kommission Justitia et Pax hat sich bereits im Frühjahr 2002 gegen ein militärisches Vorgehen gegenüber dem Irak ausgesprochen. Die zwischenzeitlich eingetretene Entwicklung lässt es erneut notwendig werden, dass wir auf einige grundsätzliche Gesichtspunkte hinweisen, die sich aus der katholischen Friedensethik ergeben. Diese Gesichtspunkte bleiben für uns auch dann verbindlich, wenn sich der UN-Sicherheitsrat zur Autorisierung eines militärischen Vorgehens im Irak entschließen sollte. Sie bilden zugleich eine wichtige Orientierung für Soldaten bei der Prüfung der Frage, ob sie in Treue zu ihrem Gewissen einen von ihnen eingeforderten Gehorsam zu leisten vermögen.

(1) Zunächst ist zu bedenken, dass die Art der Maßnahmen, die gegen den Irak ergriffen werden sollen, von einer plausiblen Abschätzung der von ihm ausgehenden Gefahren abhängig gemacht werden muss. Dies gilt insbesondere dann, wenn der Einsatz militärischer Mittel erwogen wird. Angesichts der schlimmen Erfahrungen der vergangenen zwanzig Jahre darf die mit dem Regime Saddams verbundene Bedrohung nicht niedrig eingeschätzt werden. Jedoch spricht auch nach der Auffassung der USA viel dafür, dass der Irak durch die bis 1998 geleistete Arbeit der Waffeninspektoren und in Folge der UN-Sanktionen nicht wieder das Ausmaß militärischer Macht hat aufbauen können, über das er zu Zeiten des Zweiten Golfkriegs verfügt hatte. Vor diesem Hintergrund kann ernsthaft bezweifelt werden, dass die irakische Gefahr so unmittelbar und so gravierend ist, dass das Instrument des Krieges in Betracht gezogen werden dürfte. Nicht nur nach katholischer Auffassung ist Krieg eines der schwerwiegendsten Übel und darf daher niemals zu einem gleichsam „normalen“ Mittel der internationalen Politik werden. Die Anwendung von Gewalt darf überhaupt nur in Extremsituationen in Betracht gezogen werden, wenn einem bewaffneten Angriff, einem Genozid oder dauerhaften und schwersten Menschenrechtsverletzungen anders nicht wirksam begegnet werden kann. Dagegen höhlt jede Beanspruchung eines Rechts zum „Präventivkrieg“ die ethischen und rechtlichen Begrenzungen, unter denen Gewaltanwendung steht, in gefährlicher Weise aus. Denn dies kann von allen anderen Staaten als Präzedenzfall betrachtet werden.

(2) In der internationalen Diskussion und vor allem in der Debatte, die in den Vereinigten Staaten geführt wird, besteht weiterhin eine gewisse Uneinigkeit über das Ziel eines Vorgehens gegen den Irak und seine Legitimität. Deswegen bekräftigen wir unsere Überzeugung, dass es um die Rückkehr der Waffeninspektoren und die Zerstörung möglicher Massenvernichtungswaffen gehen muss, damit die Gefahr

eines Krieges in der Region oder darüber hinaus abgewendet wird. Hingegen stellt der Sturz einer von der Staatengemeinschaft anerkannten Regierung keinen Grund dar, der es hinreichend rechtfertigen könnte, einen Krieg zu beginnen. Dies heißt keineswegs, dass sich Politik gegenüber den Praktiken menschenrechtsverletzender Regime rein passiv zu verhalten hätte; im Gegenteil kann und muss mit politischen Mitteln entschieden auf eine Änderung dieser Herrschaftspraxis hingewirkt werden. Würde hierzu jedoch auf kriegerische Mittel zurückgegriffen, so bedeutete dies eine Infragestellung des völkerrechtlichen Gewaltverbots, dessen Respektierung und Durchsetzung für den Friedenserhalt im internationalen Staatensystem von zentraler Bedeutung ist. Es aufs Spiel zu setzen, wäre daher kontraproduktiv. Allerdings unterstreicht dies die Dringlichkeit, mit der es nichtmilitärische Möglichkeiten zu entwickeln gilt, in friedenspolitischer wie menschenrechtlicher Hinsicht notwendige Veränderungen des Staatenverhaltens zu erreichen.

(3) Alle Maßnahmen gegen den Irak müssen von der legitimen völkerrechtlichen Autorität beschlossen werden. Es war deshalb wichtig, dass die USA auf die Vereinten Nationen zugegangen sind und sich um eine international abgestimmte Lösung bemühen. Denn alle Länder sind verpflichtet, die Entscheidungen der zuständigen Organe auch dann zu respektieren, wenn sie ihren eigenen Vorstellungen zuwiderlaufen. Angesichts der jüngsten Beschlüsse des Kongresses der Vereinigten Staaten hoffen wir, dass die Anerkennung dieses Prinzips künftig wieder deutlicher zum Ausdruck gebracht wird, als dies in den vergangenen Wochen der Fall war. Von der deutschen Bundesregierung erwarten wir, dass sie sich in Abstimmung mit ihren europäischen Partnern für die Stärkung der für Aufgaben der Friedenssicherung zuständigen internationalen Institutionen und die Fortentwicklung des internationalen Friedenssicherungsrechts einsetzt.

(4) Bei der Entscheidung über einen möglichen Einsatz militärischer Mittel müssen stets die absehbaren negativen Folgen berücksichtigt werden. Ein Krieg gegen den Irak würde aller Wahrscheinlichkeit nach eine sehr hohe Zahl von Opfern, von Toten und Verkrüppelten fordern – vor allem unter der Zivilbevölkerung, aber auch unter den Soldaten. Auch besteht die Gefahr, dass seitens des Irak Massenvernichtungswaffen zum Einsatz kommen, auf den andere Staaten in der Region entsprechend reagieren könnten. Besonders die Bevölkerung Israels, an deren Sicherheit uns Deutschen besonders liegen muss, wäre massiv gefährdet. Großes Leid auch für die palästinensische Bevölkerung wäre eine unmittelbare Folge. Eine militärische Auseinandersetzung könnte zudem schwerwiegende politische Verwerfungen im gesamten Nahen und Mittleren Osten nach sich ziehen und die Ablehnung des Westens in der arabischen und muslimischen Welt vertiefen. Die letzten Terroranschläge im Jemen und in Indonesien haben die Dringlichkeit dieser Problematik verdeutlicht. Es gilt, sie als Demonstration der Bereitschaft zu weitergehender Konfrontation ernst zu nehmen.

(5) Bislang fehlt eine überzeugende Perspektive dafür, wie und mit welchen politischen Kräften nach dem Ende selbst eines auf Irak begrenzten Kriegs eine grundlegende Reform des dortigen politischen Systems erreicht werden könnte. Sie müsste eine Demokratisierung sowie einen substanziellen Menschenrechts- und Minderheitenschutz erwarten lassen. So könnte sie zur Stabilisierung des Mittleren Ostens beitragen und der Gefahr entgegenwirken, dass der Irak unter bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen zerbricht. Doch trifft das Regime Saddam Husseins zwar auf politische Gegnerschaft inner- und außerhalb des Landes, aber es bestehen begründete Zweifel daran, dass es den Vertretern dieser Oppositionsgruppen um einen Systemwechsel unter demokratischen Vorzeichen geht. Würde das gegenwärtige Regime militärisch besiegt, so könnten daher auf die intervenierenden Staaten Aufgaben in einem Umfang zukommen, dass dies einem neuen Protektorat nahe käme. Dadurch würde jedoch die gegen die Vereinigten Staaten gerichtete Grundströmung in der Region, die weit in die Gesellschaften hineinreicht, massiv verstärkt. Die bisherigen Fortschritte auf dem Weg einer Stabilisierung der Verhältnisse in Afghanistan könnten einen schweren Rückschlag erleiden und der Konflikt um Palästina weiter angefacht werden.

(6) Die jüngste Entwicklung im Hinblick auf das nordkoreanische Atomprogramm zeigt, dass selbst eine kurzfristig wirksame Beseitigung der Bedrohung mit Massenvernichtungsmitteln von Seiten des Irak das zugrunde liegende Problem nicht zu lösen vermag, wie man einer zunehmenden Weiterverbreitung (Proliferation) dieser Art von Bewaffnung wirksam begegnen kann. Zu befürchten ist eher, dass ein Angriff auf den Irak das Streben nach Massenvernichtungsmitteln allenthalben noch stimulieren könnte, weil dem Argument, dass man sich nur durch solche Waffen vor Militärinterventionen schützen könne, mehr Überzeugungskraft zugebilligt würde. Ein Krieg gegen den Irak wäre daher zur Verringerung des Proliferationsrisikos nur sehr begrenzt wirksam, möglicherweise sogar kontraproduktiv. Eine politische Strategie, wie das Problem der Weiterverbreitung grundsätzlich gelöst werden könnte, scheint derzeit nicht in Sicht. Bis auf weiteres beschränken sich die praktisch verfolgten Initiativen im wesentlichen darauf, den Prozess der Weiterverbreitung zu verlangsamen. Dieses System weist jedoch große Lücken auf; es macht deswegen weiterreichende politische Schritte zu einer Reduzierung der Proliferationsanreize erforderlich, wie sie auf der Verlängerungskonferenz für den Nichtverbreitungsvertrag für Kernwaffen 1995 und bei anderen Gelegenheiten nachdrücklich gefordert wurden.

Vor diesem Hintergrund drängen wir nachdrücklich darauf, einen Krieg im Irak zu vermeiden. Zwar muss auf das Regime des Saddam Hussein politischer Druck ausgeübt werden, um seine militärische Handlungsfähigkeit so weit zu begrenzen, dass er andere Staaten in der Region und darüber hinaus nicht bedrohen kann. Doch darf dies nicht dazu führen, dass sich aus diesem Druck eine Eskalationsautomatik

entwickelt, die unvermeidlich in einen Krieg mündet. Die Politik ist es den Menschen in der Region, die Opfer kriegerischer Auseinandersetzungen zu werden drohen, aber auch den dabei einzusetzenden Soldaten schuldig, alle gegebenen Spielräume für eine gewaltvermeidende politische Lösung auszuschöpfen.

Daher muss es gegenwärtig vor allem darum gehen, das bisherige Konzept der Wirtschaftssanktionen neu auszurichten, um den dringlichen humanitären Belangen der Zivilbevölkerung im Irak Rechnung zu tragen. Die weltweite Einhaltung solcher zielgerichteter Maßnahmen muss strikt kontrolliert werden. Bei dieser Neuausrichtung der Sanktionspolitik ist allerdings darauf zu achten, dass eine realistische Aussicht auf deren Aufhebung besteht, sofern der Irak konstruktiv mit den Waffeninspektoren zusammenarbeitet und den übrigen vom UN-Sicherheitsrat beschlossenen Auflagen entspricht. Nur wenn diese Politik mit dem nötigen Nachdruck betrieben wird, hat sie eine Chance, den politisch-militärischen Aktionsradius des Regimes in Bagdad wesentlich zu verkleinern und sein Gefährdungspotential so weit zu beseitigen, dass er zu einem Angriff unfähig wird. Nur dann besteht aber auch die begründete Hoffnung, dass sich die innenpolitischen Verhältnisse im Irak, vor allem die unter menschenrechtlichen Aspekten unannehmbar Praxis dieses Staates, in einer grundlegenden Weise wandeln können.

Die Politik der Staatengemeinschaft gegenüber dem Irak muss von entschiedeneren Bemühungen als bisher begleitet werden, die Spirale der gewaltsamen Auseinandersetzungen im gesamten Nahen und Mittleren Osten zu beenden. Die Zeit drängt, dort eine stabile Friedensordnung zu errichten, die auf der Achtung vor der Menschenwürde und der Garantie der Menschenrechte aller Einwohner der Region aufbaut. Besondere Bedeutung hat hier die Lösung des Konfliktes zwischen Israel und den Palästinensern, dessen Fortdauer zur Stärkung mancher Despotie in dieser Region beiträgt und selbst dem Diktator Saddam Hussein zeitweise Sympathisanten zugetrieben hat. Nur wenn alle Völker der Region den begründeten Eindruck gewinnen, dass ihre Interessen in den Machtzentren der internationalen Politik ernsthaft berücksichtigt werden, kann langsam jenes Vertrauen wachsen, ohne dass es keinen Frieden gibt und stattdessen ständig mit dem Ausbruch neuer Krisen gerechnet werden muss.

http://www.justitia-et-pax.de/justitia/news_detail.asp?ID=152, 10. 12. 2002

Pax Christi Deutschland: Völkerrecht statt Bomben – Erklärung vom Nov. 2002, 3. 11. 2002

Krieg gegen den Irak vergrößert das Leid der Bevölkerung und gefährdet den Weltfrieden. Völkerrecht statt Bomben – Erklärung vom Nov. 2002

pax christi schließt sich den weltweiten Protesten und insbesondere den vielen christlichen Stimmen in den USA sowie in Großbritannien gegen einen drohenden Krieg an und bekräftigt sein früher bereits geäußertes Nein zu einem Krieg gegen den Irak. Wir fordern alle friedenswilligen Menschen zum Widerstand gegen den bevorstehenden Krieg auf. Opfer eines Krieges ist zuerst und vor allem die Zivilbevölkerung. Die Menschen im Irak leiden bis heute an den Folgen des Krieges von 1991, der politischen Unterdrückung durch das Bath-Regime und an den Folgen eines unverhältnismäßigen UN-Embargos. Ein erneuter Krieg fügt so der Not leidenden Bevölkerung neues Unheil zu. Er vergrößert die Gefahr eines regionalen Krieges, in dessen Folge Atombomben und Massenvernichtungsmittel zum Einsatz gelangen können. Auch die technologisch hochwertigen Raketen der US-amerikanischen Armee werden nicht verhindern können, dass im Falle eines Angriffs der Irak seine Waffen zum Gegenschlag auf Israel einsetzen wird. Diese Ausweitung des Nahost-Konfliktes bedeutet gleichfalls die unmittelbare Gefahr einer Vertreibung der Palästinenser. Sie wird zu einem kriegerischen Flächenbrand in der Region beitragen mit nicht vorhersehbaren Folgen für den Weltfrieden.

Nach wochenlangem diplomatischen Ringen auf Ebene der Vereinten Nationen ist nun absehbar, dass der Sicherheitsrat in der Irak-Frage eine Resolution verabschiedet wird, die zu einer nicht-militärischen Lösung des Konfliktes aufruft. Trotz der deutlichen Stärkung diplomatischer Aktivitäten ist aber die Gefahr eines Krieges am Golf nicht gebannt. Die UN-Resolution verweigert den USA zwar eine Ermächtigung zum Krieg gegen den Irak, sie kann aber nicht ausschließen, dass die Regierung in Washington im Alleingang einen militärischen Schlag gegen den Irak führt.

pax christi ist sich der Gefahr bewusst, die von Massenvernichtungswaffen und Fernlenkraketen in den Händen diktatorischer Regime ausgeht. Diese Gefahr wird aber nicht durch Militärschläge gebannt, sondern kann nur durch eine international verantwortete Rüstungskontrolle und eine weltweite Ächtung aller ABC-Waffen wirksam bekämpft werden. Aktuell sind unter Führung der Vereinten Nationen Waffeninspektoren in den Irak zu entsenden. Deren Ergebnisse bieten die Möglichkeit, unter Wahrung des Völkerrechts zu einer wirksamen Begrenzung des Waffenarsenals des irakischen Regimes zu kommen.

Das hartnäckige Festhalten der US-amerikanischen Regierung an einem militärischen Schlag deutet deshalb daraufhin, dass es der Bush-Administration vor allem auch um die Behauptung geo-strategischer Interessen in der Region mit den weltweit größten Ölreserven geht. Die Hinweise verdichten sich, dass ebenfalls auch militärische Maßnahmen gegen den Iran geplant sind. Allen derartigen einseitigen machtpolitischen Strategien ist durch die internationale Staatengemeinschaft eine deutliche Absage zu erteilen. Frieden kann es in der Region nur geben, wenn die Interessen der Erdölförderländer mit denen der Industrienationen einvernehmlich gelöst werden können. Hierzu zählt auch der Aufbau regenerativer Energien in den hochtechnisierten Ländern.

pax christi begrüßt daher die Haltung der Bundesregierung gegen einen Krieg am Golf und sieht darin keine Beschädigung des deutsch-amerikanischen Verhältnisses. Im Gegenteil: Das Erstarken der US-amerikanischen Friedensbewegung und ihre wachsende internationale Resonanz verdeutlichen, dass ein

politischer Meinungsumschwung in den USA eingetreten ist und dass es gelingen kann, die Kräfte des Friedens auch innerhalb der transatlantischen Gemeinschaft so zu stärken, dass der bevorstehende Krieg und weiteres Unheil verhindert werden können.

Im Sinne einer politischen Lösung der Irak-Frage fordert pax christi die Bundesregierung deshalb auf, an der vor der Bundestagswahl eingenommene Haltung gegen einen Krieg festzuhalten, die ABC-Spürpanzer der Bundeswehr aus Kuwait abzuziehen und allen Überlegungen zur logistischen und finanziellen Unterstützung eines US-amerikanischen Waffenganges gegen den Irak eine Absage zu erteilen.

pax christi-Delegiertenversammlung Mainz, 3. November 2002

<http://www.paxchristi.de/news/erklarungen/erklarungen.one/content.html?entry=news.er.05cbbba540e60000>, 31. 1. 2003

Homily by Rt Rev Thomas Burns, Bishop of the Armed Forces, UK, Remembrance Sunday – Aldershot, 10. 11. 2002

On this Remembrance Sunday, when we pray for peace, it is ironic that we seem to be preparing again for war. There is talk of a pre-emptive strike, but this will demand a moral justification that will be difficult to find. Certainly, unilateral action is not to be preferred. But, the imminence of any threat has still to be verified. We have to be careful that taking military action does not trigger the very instability in the Middle East that everyone is trying to avoid. Although it may satisfy legitimacy, a UN resolution could still have immoral implications. For, the objective appears changeable (e.g. regime change) has been replaced by disarming Iraq. Genuine purpose (e.g. removing a serious threat) can become compromised by self-interest (e.g. securing oil supplies). The question has to be asked: What benefits will hostilities bring that will improve the current situation?

Moving against Iraq brings no guarantee that terrorist incidents or suicide bombings will be reduced or eliminated. Some might say, on the contrary, that the risk of further terrorism is increased. There is a danger that a war that is seen as winnable may become a useful diversion from helplessness in the face of bombers and terrorists, because world leaders will feel satisfied that they have done something. No comment has been made on the destruction caused by trade embargoes and thousands of missiles that already are ranged against Iraq. If they have achieved some good because of evil avoided, then for how much longer must this go on? Have negotiations reached the point of last resort? What is there about going to war that will achieve something that has not been achieved already?

Ethical theories about war speak of the jus ad bellum and the jus in bello. The jus ad bellum is the right to go to war for some just cause. The jus in bello is the right way to fight such a war. Where the jus ad bellum remains in doubt, or is at least blurred, then the conduct of a war might create an evil of enormous gravity or bring consequences that are out of all proportion to the good and proper things that are being sought of defended. This could have links back to considering the validity of the jus ad bellum. It could bring into question the very right to go to war in the first place.

The families, friends, and loved ones of those killed and wounded will grieve all the more if the losses they face result from a non-credible cause. Service people want to know that they are decent people, carrying out decent orders, given to them by decent superiors. The prospect of British troops arriving home from war in body-bags is never acceptable, though sadly it is often inevitable. The burden may be easier to carry if they have died in a just cause, in pursuit of something believed in, in defence of a widely embraced principle. When a bereaved family ask me if their loved one died in a just cause, I want to be able to reply unequivocally: YES. When they say: Was it worth it? I want to be able to look them in the eye and say without hesitation: Yes, it surely was. War diminishes countries on both sides. For a peaceful solution has not been found, and it is the innocent and helpless who suffer. Can this situation be avoided? It has to be.

<http://www.paxchristi.org.uk/documents1.htm>, 21. 2. 2003

Bishops' Conference of England and Wales, November 2002 Meeting, Military Action against Iraq, 15. 11. 2002

[Below is a copy of the statement by the Catholic Bishops of England and Wales following their meeting in Leeds earlier this week about Military Action against Iraq as broadcast on Five Live and BBC News 24 on 15 NOVEMBER 2002.]

1. War is a route from which there is no return. The need to avoid war is a cornerstone of Christian teaching. The UK and the USA are currently preparing to send their armed forces into war. If there is war, as well as military casualties on both sides thousands of Iraqi civilians will die. It is our moral responsibility to avoid this war unless, in the face of a grave and imminent threat, there is no other possible means to achieve the just end of disarming Iraq.

2. Military action can only be a last resort. We recognise United Nations Security Council Resolution 1441 as the legitimate expression of the international community's collective determination to disarm Iraq. At the same time we strongly urge the international community to pursue alternatives to war before it is too late.

3. Sanctions have not worked. They have imposed a decade of misery on ordinary people whilst allowing an exploitative regime to sustain itself in power. It is time to find a policy that offers Iraq a positive incentive to comply with the demands of the Security Council. In return for genuine disarmament, monitored and verified by the United Nations, the lifting of comprehensive sanctions, and the reintegration of Iraq into the international community, is the route which must now be explored.

4. Grief for those killed and wounded in war will be the more agonising if their loss results from an armed conflict that could have been avoided without compromise to the common good. We pray that both sides step back from the brink of war. Along with our fellow bishops in other countries we ask our Catholic community and all people of faith to join us in this prayer.

<http://217.19.224.165/CN/02/021115.htm>, 11. 12. 2002

Krieg gegen den Irak – ethisch zu verantworten? Erklärung der Gemeinschaft Katholischer Soldaten (GKS), Berlin, 8. 1. 2003

„Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker.

Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“

(Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ Nr. 79)

Der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen verabschiedete am 8. November 2002 die Resolution 1441 (2002). Ihr Ziel ist die dauerhafte Abrüstung von Massenvernichtungswaffen und dafür geeigneter Trägermittel im Irak. Die Inspektoren-Teams haben ihre Kontrolltätigkeiten wieder aufgenommen.

Oberstes Ziel aller Maßnahmen muss es sein, einen Beitrag zu leisten, um in der gesamten, krisengeschüttelten Region Naher / Mittlerer Osten das Gewaltniveau nachhaltig abzusenken und einen Zustand zu erreichen, welcher die Einhaltung der Menschenrechte gewährleistet und die demokratische Entwicklung fördert.

Vor dem Hintergrund der öffentlichen Diskussion in Deutschland über diese Fragen will die GKS ihren Mitgliedern und deren Kameraden in der Bundeswehr Orientierungshilfe zur persönlichen Meinungsbildung geben:

1. Der Irak steht nach der Resolution 1441 (2002) des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen vom 8. November 2002 im Verdacht, B- und C-Waffen zu besitzen und sein Nuklearprogramm weiter fortzuführen. Damit verstieße er gegen Resolutionen des VN-Sicherheitsrates, die er in Folge des Golfkrieges 1991 akzeptiert hatte, wonach er Massenvernichtungswaffen vernichten und auf ihre Entwicklung verzichten musste. Die Inspektoren-Teams, die damals die Vernichtung der Massenvernichtungswaffen kontrollieren sollten, wurden an der Ausübung ihrer Tätigkeit behindert und getäuscht. Seit 1998 durften sie nicht mehr in das Land einreisen. Dies waren eindeutige Verstöße gegen die damaligen Beschlüsse des VN-Sicherheitsrates.

2. Die Völkergemeinschaft muss jetzt darauf bestehen, dass die neuen Vorgaben des VN-Sicherheitsrates vollständig erfüllt werden. Nur so kann Saddam Hussein der weitere Zugriff auf Massenvernichtungswaffen verwehrt werden. Dies ist umso dringlicher, als er bereits in der Vergangenheit solche Waffen eingesetzt hat, sogar gegen seine eigene Bevölkerung. Eine weiterer Verzicht auf die Durchsetzung der auf die endgültige Beseitigung der Massenvernichtungswaffen im Irak zielenden Resolutionen des VN-Sicherheitsrates wäre aus unserer Sicht unverantwortlich.

3. Die GKS lässt keinen Zweifel daran, dass im Umgang mit einem Regime wie dem Saddam Husseins auf die Androhung von Gewalt nicht verzichtet werden kann. Unter bestimmten Umständen kann, wie die Erfahrung lehrt, glaubhafter militärischer Druck einen Despoten zur Einsicht bringen. Saddam Hussein hat wiederholt nur auf entsprechenden internationalen Druck reagiert.

Die GKS erhofft den Erfolg der jetzt begonnen Inspektionen, um ein gewaltsames Vorgehen unnötig zu machen und die mit einem Kriegseinsatz verbundenen Leiden der Bevölkerung und möglichen negativen Auswirkungen auf die Region vermeiden zu können.

Wenn die irakische Regierung gegen die neue Resolution 1441 ebenso verstößt wie gegen die vorgegangenen, muss der Sicherheitsrat die Grundlagen für das weitere Vorgehen gegen den Irak schaffen. Sollte der Sicherheitsrat ein Mandat zur Anwendung militärischer Gewalt erteilen, so gilt unverändert, dass jede Gewaltanwendung den friedensethischen Kriterien entsprechen muss.

Die Haltung der Völkergemeinschaft zu dieser Frage zeigt, dass die Mehrzahl der Beteiligten die Anwendung militärischer Gewalt mit großer Zurückhaltung betrachtet und die Entscheidung über die Anwendung von Gewaltmaßnahmen dem Sicherheitsrat der VN überlassen will.

Allerdings sieht die jüngste Resolution lediglich eine weitere Befassung des Sicherheitsrates vor, sobald weitere Verstöße Saddam Husseins gegen die bisherigen VN-Resolutionen bekannt werden, und droht „ernste Konsequenzen“ an. Sie macht aber nicht eindeutig ein Mandat des VN-Sicherheitsrates zur Voraussetzung für die Anwendung militärischer Gewalt. Daraus leiten einige Staaten das Recht ab, bei nachgewiesenen Verstößen Saddam Husseins auch ohne Mandat des VN-Sicherheitsrates militärische Gewalt anwenden zu können. Die Bundesregierung verweist dem gegenüber zu Recht auf das in der VN-Charta niedergelegte alleinige Recht des VN-Sicherheitsrates, die Anwendung militärischer Gewalt zu autorisieren.

4. Unabhängig von den völkerrechtlichen Voraussetzungen setzt jede legitime Anwendung militärischer Gewalt die Einhaltung der folgenden ethischen Kriterien, wie sie die Katholischen Friedenslehre definiert und wie sie das Völkerrecht im wesentlichen abbildet, voraus:

- o Krieg darf auch als Verteidigungskrieg oder als Krieg im Auftrag des VN-Sicherheitsrates nur geführt werden, wenn ein hinreichender Grund vorliegt, wenn also der Weltfrieden gestört und die Sicherheit der Völker z.B. durch Terror oder einen rechtswidrigen militärischen Angriff verletzt wird.
- o Nur eine legitime Macht – derzeit sind das die Vereinten Nationen – kann einen entsprechenden Kampfeinsatz anordnen.

o Absicht der Verantwortlichen muss es sein, einen Kampfeinsatz nur dann und so zu führen, dass ungerechte Gewalt oder schwerwiegende Verstöße gegen das Völkerrecht beendet und eine nachhaltige friedliche Entwicklung in Gang gesetzt wird.

o Kampfeinsätze sind schließlich als äußerstes Mittel nur dann erlaubt, wenn andere -politische, diplomatische und wirtschaftliche – Möglichkeiten erschöpft sind oder aussichtslos erscheinen. Ferner sind die Grundsätze der Verhältnismäßigkeit und des Schutzes von Nicht-Kombattanten zwingend zu beachten.

Die Berücksichtigung dieser Prinzipien ist in allen Einzelfällen zwingend!

5. Die Bundesregierung lehnt derzeit eine militärische Beteiligung an einem möglichen Krieg gegen den Irak ab, auch wenn diesem ein Mandat des VN-Sicherheitsrates zugrunde liegt.

Sollte des zukünftig dennoch – sei es auch nur in begrenzten Teilbereichen wie z.B. durch einen Einsatz der AWACS-Flugzeuge – zu einer Beteiligung der Bundeswehr an einem Krieg gegen den Irak kommen, so gilt:

o Die GKS fordert von den politisch Verantwortlichen in Parlament und Regierung, dass eine Entscheidung für einen Kampfauftrag an die Bundeswehr nur dann getroffen wird, wenn die völkerrechtlichen und friedensethischen Prinzipien gewahrt sind und politische Notwendigkeit und rechtliche Zulässigkeit eines Kampfeinsatzes gegenüber der Öffentlichkeit und den Soldaten als Staatsbürgern in Uniform erläutert und begründet werden.

o Der Soldat muss einen Kampfauftrag als Teil einer auf die Festigung des Friedens gerichteten Politik mit einer realen Erfolgsaussicht verstehen können.

Die GKS hofft unverändert, dass es der Völkergemeinschaft mit der Anstrengung aller Beteiligten unter Führung der VN gelingen wird, im Irak die Geltung völkerrechtlicher Prinzipien zur Geltung zu bringen, um der Bevölkerung und der Region eine friedliche Zukunft zu ermöglichen.

Quelle: Katholisches Militärbischofsamt Deutschland

Entwicklung des Irak-Konflikts. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Irak-Konflikt. Ein Präventivkrieg wäre sittlich unerlaubt, 20. 1. 2003

Das Ringen um Krieg und Frieden im Mittleren Osten geht weiter. Steht die Welt am Vorabend einer neuerlichen bewaffneten Auseinandersetzung oder werden doch noch Wege zu politischen Lösungen beschritten, um ein Blutvergießen zu vermeiden? Die politische Lage verändert sich von Tag zu Tag. In dieser Situation ist es wichtig, erneut ethische Prinzipien und christliche Optionen in Erinnerung zu rufen, wie wir sie in unserem Wort ‚Gerechter Friede‘ dargelegt haben.

Wir wissen uns dabei in vollständiger Übereinstimmung mit dem Papst und mit der Kirche weltweit, deren Stimme in diesen Monaten der sich ständig weiter zuspitzenden Krise unüberhörbar ist. Dankbar stellen wir auch die Gemeinsamkeit mit den evangelischen Christen fest.

Erstens: Ein Staat, der mehrfach den Frieden mit den Nachbarländern gebrochen und dessen Regierung den brutalen Gewalteinsatz gegen die eigene Bevölkerung nicht gescheut hat, stellt ein Risiko für die internationale Ordnung dar, das die Weltgemeinschaft nicht ignorieren darf. Das gilt zumal, wenn das Regime erkennbar danach strebt, in den Besitz von Massenvernichtungswaffen zu gelangen. Wir bejahen deshalb das Bemühen der Vereinten Nationen, Druck auf den Irak auszuüben, um eine Produktion atomarer, biologischer und chemischer Waffen zu verhindern und die irakische Angriffsfähigkeit so weit wie möglich zu schwächen. Insoweit eine politische Strategie letztlich auf die Vermeidung eines Krieges zielen muss, kann dabei unter Umständen das Mittel der Drohung sittlich erlaubt sein; keinesfalls jedoch darf diese Politik in eine Eskalationslogik geraten, die einen Krieg am Ende unvermeidlich macht.

Zweitens: Krieg ist immer ein schwerwiegendes Übel. Er darf darum überhaupt nur im Falle eines Angriffs oder zur Abwehr schlimmster Menschenrechtsverbrechen, wie eines Völkermords, in Erwägung gezogen werden. Daher erfüllt es uns mit größter Sorge, dass das völkerrechtlich verankerte Verbot des Präventivkrieges in den letzten Monaten zunehmend in Frage gestellt wird. Es geht nicht um einen Präventivkrieg, sondern um Kriegsprävention! Eine Sicherheitsstrategie, die sich zum vorbeugenden Krieg bekennt, steht im Widerspruch zur katholischen Lehre und zum Völkerrecht. Darauf hat vor wenigen Tagen der Hl. Vater selbst mit allem Nachdruck hingewiesen: „Wie uns die Charta der Vereinten Nationen und das internationale Recht erinnern, kann man nur dann auf einen Krieg zurückgreifen, wenn es sich um das allerletzte Mittel handelt“. Ein präventiver Krieg ist eine Aggression, und er kann nicht als gerechter Krieg zur Selbstverteidigung definiert werden. Denn das Recht auf Selbstverteidigung setzt einen tatsächlichen oder einen unmittelbar bevorstehenden Angriff voraus, jedoch nicht nur die Möglichkeit eines Angriffs. Der Krieg zur Gefahrenvorbeugung würde das völkerrechtliche Gewaltverbot aushöhlen, politische Instabilität fördern und letztlich das ganze internationale System der Staatengemeinschaft in seinen Grundfesten erschüttern.

Drittens: Bei der Entscheidung über einen Einsatz militärischer Mittel müssen die absehbaren Folgen stets in Betracht gezogen werden. Kann man daran zweifeln, dass ein Krieg gegen den Irak aller Wahrscheinlichkeit nach eine Unzahl von Toten und Verwundeten, von Flüchtlingen und um ihre Existenz Gebrachten mit sich bringen würde? Auch drohen dann schwerste politische Verwerfungen im gesamten Nahen und Mittleren Osten, die die Erfolge der internationalen Allianz gegen den Terror gefährden. Fanatische islamische Fundamentalisten würden bei einem Krieg gegen den Irak möglicherweise überall in der Region an Einfluss gewinnen, und die jetzt schon starken Vorbehalte in der arabischen und muslimischen

Welt gegen den Westen drohen sich weiter zu vertiefen. Werden nach einem Krieg die Aussichten auf Frieden, Stabilität und den Schutz der Menschenrechte in der Region verbessert?

Daher fordern wir alle Verantwortlichen auf, das in ihrer Macht Stehende zu tun, einen Krieg im Irak zu verhindern und – mit den Worten von Papst Johannes Paul II. – „das unheilvolle Flackern eines Konflikts, der mit dem Einsatz aller vermeidbar ist, auszulöschen“. Niemandem sind in dieser Stunde Resignation oder ein taktierender Opportunismus erlaubt, der sich mit dem scheinbar unaufhaltsamen Lauf der Dinge arrangiert.

Ausdrücklich weisen wir darauf hin, dass die Weltgemeinschaft sich keineswegs zur Tatenlosigkeit verurteilt, indem sie die Option des Krieges zurückweist. Der Druck auf das Regime des Diktators Saddam Hussein und eine Politik der strikten Eindämmung seiner militärischen Handlungsfreiheit sind weiterhin erforderlich.

Wir rufen alle Gläubigen auf, in diesen Tagen und Wochen im Gebet für den Frieden nicht nachzulassen. Im Gebet wenden wir uns an Christus, der die Friedensstifter selig gepriesen hat.

<http://dbk.de/presse/pm2003/pm2003012003.html>, 22. 1. 2003

Zentralkomitee der deutschen Katholiken, ZdK-Hauptausschuss zur Entwicklung des Irak-Konfliktes, 24. 1. 2003

Der Hauptausschuss des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) hat auf seiner Sitzung am Freitag, dem 24. Januar 2003, die folgende Erklärung zur Entwicklung des Irak-Konfliktes verabschiedet:

Viele Menschen überall in der Welt erfüllt in diesen Tagen eine große Sorge. Wird es zu einem Krieg gegen den Irak kommen oder nicht?

Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass das diktatorische Regime des Saddam Hussein nicht nur die Menschen im eigenen Land mit verbrecherischen Methoden unterdrückt, sondern auch nicht davor zurückschreckt, seine außenpolitischen Ziele mit militärischen Mitteln zu verfolgen und sich zu diesem Zweck in den Besitz von Massenvernichtungsmitteln zu setzen. Diese Politik stellt eine weltweite Bedrohung des Friedens dar. Mit vollem Recht haben daher die Vereinten Nationen scharfe politische Maßnahmen zur Eindämmung der Kriegsgefahr ergriffen und der irakischen Führung damit gedroht, notfalls militärische Mittel zum Einsatz zu bringen.

Auch eine solche Politik muss stets unter dem Grundsatz der Friedensbewahrung stehen. Jeder Krieg, auch der aufgezwungene und unvermeidliche Krieg, bedeutet Leid und Tod für Unschuldige. Der Einsatz militärischer Gewalt darf daher nur in jenem äußersten Fall erfolgen, dass auf keinem anderen Wege eine schwere Gefährdung des Weltfriedens oder des Friedens in einer Weltregion verhindert werden kann. Daher darf der Entschluss dazu auch nicht von einer einzelnen Macht, sondern er muss von den durch die UN-Satzung dafür vorgesehenen Repräsentanten der internationalen Gemeinschaft gefasst werden.

Die Notwendigkeit zum militärischen Handeln ist nach allem, was die internationale Öffentlichkeit weiß, nach unserer Überzeugung zur Zeit nicht erkennbar, auch wenn die Situation im Irak weiterhin äußerste Wachsamkeit verlangt und die glaubhafte Bereitschaft zum militärischen Handeln unmissverständlich erkennbar bleiben muss.

Es wäre eine verhängnisvolle Illusion anzunehmen, durch einen militärischen Schlag könnte die politische Situation im Irak grundlegend und dauerhaft verbessert werden. Die Erfahrungen der Geschichte machen genau das Gegenteil wahrscheinlich. Vor allem besteht die Gefahr, dass das Verhältnis des Westens zur muslimischen Welt schwer belastet wird.

Aus diesen Gründen unterstützen wir eindringlich die Erklärungen und Bemühungen des Heiligen Vaters, die auf den Erhalt des Friedens im Nahen und Mittleren Osten gerichtet sind. Wir appellieren an alle Verantwortlichen in der internationalen Politik, alles zu tun, damit jetzt der Friede, trotz seiner Gefährdung, bewahrt wird, und energische Schritte zu gehen, um zu einem stabilen und die Menschenwürde sichernden Frieden im Nahen und Mittleren Osten zu kommen.

<http://www.zdk.de/pressemeldungen/meldung.php?id=129>, 31. 1. 2003

Aufruf des Erzbischofs von Luxemburg: Auf Frieden, Gerechtigkeit und Vernunft setzen. Zur Entwicklung des Konfliktes um den Irak, 4. 2. 2003

Die Angst, dass ein Krieg das Ringen um den Irak als anerkannten, gerechten und friedfertigen Partner innerhalb der internationalen Gemeinschaft schroff beendigen könnte, hält zur Zeit die Weltpolitik und -öffentlichkeit in Atem. Viele Menschen und politisch Verantwortliche versuchen die Parteien zu beeinflussen und zu einer friedlichen Lösung zu bewegen. Bis auf die Straßen dringt der Ruf und der Wunsch nach einer politischen Lösung dieses internationalen Konfliktes.

Das Leid, das ein Krieg für die Bevölkerung im Irak bedeuten würde, kann kaum erahnt werden. Die durch das internationale Embargo und das einheimische Regime schwer gebeutelten Menschen kämpfen bereits seit Jahren ums Überleben. Ein Krieg würde vor allem die Schwachen und Schwächsten treffen. Er würde das Vertrauen in die internationale Gemeinschaft schwer und auf lange Zeit verletzen.

Dem Krieg mit allen Mitteln zu wehren, noch bevor er angefangen hat, ist unsere Hoffnung und unser Engagement. Wir stimmen darum gerne in den Chor der Menschen guten Willens und aller Religionen ein und laden alle Verantwortlichen ein, das in ihrer Macht Stehende zu tun, um einen Krieg zu verhindern. Mit Papst Johannes Paul II sind wir überzeugt, dass es noch möglich ist, „das unheilvolle Flackern des Konfliktes, der mit dem Einsatz aller vermeidbar ist, auszulöschen“.

Unser moralischer Appell wird getragen von der Hoffnung und dem Gebet vieler einzelner Menschen, Gemeinschaften und Gruppen. Ich lade alle Gläubigen ein, sich im Gebet das Anliegen des Friedens zueigen zu machen und vor Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu tragen. Er möge alle stärken, die nach gewaltfreien Lösungen suchen und nicht aufgeben wollen zu hoffen und zu glauben, dass der Krieg noch gestoppt werden kann.

So lade ich Sie, wie beim Irak-Krieg vor Jahren, zu einem "Time out" zur Mittagszeit ein. Beten wir für den Frieden, indem wir täglich zur Mittagszeit innehalten und persönlich oder gemeinsam folgendes oder ein ähnliches Gebet sprechen:

„Gott, ewiger Vater,
durch deinen Sohn Jesus Christus und auf die Fürbitte Marias, der Königin des Friedens,
bitte ich dich (bitten wir dich) um Frieden im Orient und auf der ganzen Welt.
Amen.“

Oder beten wir während des Tages das folgende Stoßgebet:

„Herr, schenk uns deinen Frieden!“

+ Fernand Franck

Erzbischof von Luxemburg

<http://www.cathol.lu/downloads/Irak-Gebetsaufruf.rtf>, 24. 3. 2003

Erklärung des Präsidiums der Schweizer Bischofskonferenz zum geplanten Krieg gegen den Irak, 5. 2. 2003

Seit einigen Tagen wird in den Medien nicht mehr die Frage nach der Zweckmäßigkeit eines Krieges gegen den Irak gestellt, sondern das genaue Datum des Beginns der Kampfhandlungen in Erwägung gezogen. Schlimmer noch: Einige machen sich schon Gedanken über die Nachkriegszeit ... Wir sind zutiefst beunruhigt über diese Sichtweise und erinnern mit Entschiedenheit daran, dass wir einen Krieg ablehnen, dessen hauptsächlichstes Opfer die Zivilbevölkerung wäre. Seit Jahren leidet das irakische Volk und ganz besonders die Kinder entsetzlich an den Folgen des internationalen Embargos, das gegen dieses Land verhängt worden ist. Lassen wir es nicht zu, dass dieses Volk noch mehr gefoltert wird, denn noch sind nicht alle Wege des Dialogs ausgeschöpft und noch gibt es keine eindeutigen Beweise für die durch den irakischen Diktator drohende Gefahr.

Der Krieg ist immer der schlechteste Weg, Konflikte zu lösen, selbst wenn er bisweilen das letzte Hilfsmittel gegen einen noch grösseren Wahnsinn sein kann. Sind wir denn wirklich sicher, dass die Welt vor dieser Situation steht? Die Vereinigten Staaten haben für den heutigen Tag Beweise für diese uns bedrohende Gefahr versprochen. Diese müssen sicher mit Sorgfalt untersucht werden, wir zweifeln aber, dass der „point of no return“- wie ihn manche nennen – schon gekommen ist! Was wir brauchen, sind über alle Zweifel erhabene Beweise einer unausweichlichen und unmittelfähigen Gefahr, um einen eventuellen Krieg zu legitimieren – wie auch der Papst schon mehrere Male unterstrichen hat. Sogar wenn – so zahlreiche Bischöfe der Welt im Wortlaut – der Irak wegen Saddam Hussein zu einer realen Bedrohung für uns werden sollte, müsste die internationale Gemeinschaft sich deswegen noch lange nicht Hals über Kopf in einen Krieg stürzen. Die Welt muss vor einem Präventivkrieg verschont werden; sie braucht viel mehr eine echte Prävention vor Krieg!

Ausserdem sollten wir uns bewusst sein, dass ein Krieg gegen den Irak zahlreiche Muslime „verletzen“ wird und so gewiss das Gegenteil des erhofften Effektes erreicht würde. Dies bedeutete nicht zuletzt einen starken Anstieg terroristischer Bedrohungen durch fanatische Islamisten. Statt der „neuen Weltordnung“, wie sie manche anpreisen, würde sich eher eine „Weltunordnung“ einstellen.

Wir rufen alle Gläubigen unseres Landes auf, vermehrt dafür zu beten, dass der Krieg nicht ausbricht und der gute Menschenverstand siegt. Wir glauben an die Kraft des Gebetes, das fähig ist, Berge zu versetzen. Beten wir Christen aller Konfessionen zusammen – mit unseren muslimischen Mitmenschen, damit ein Blutbad verhindert werde.

Gedenken wir ebenfalls in unseren Gebeten der Christen, Muslime und Juden in Palästina und Israel, die in einer ebenso dramatischen Situation leben. Erinnern wir uns daran: Niemals kann im Namen irgendeiner Religion Gewalt ausgeübt werden.

Das Präsidium der Schweizer Bischofskonferenz

http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/text_detail.php?nemeid=11828&sprache=d, 6. 2. 2003

Französische Bischofskonferenz, Der Krieg würde schon eine Niederlage bedeuten. Erklärung des ständigen Rates der französischen Bischofskonferenz, 10. 2. 2003

Am 15. Oktober letzten Jahres haben wir unsere Zweifel bezüglich der Legitimität eines Krieges gegen den Irak zum Ausdruck gebracht: "Stellt das irakische Regime, so verwerflich es wegen seiner Verletzungen der Menschenrechte im Inneren und des Völkerrechts im Äusseren auch sein mag, eine unmittelbare Bedrohung dar, so dass ein klarer Fall von Selbstverteidigungsrecht vorliegt?" Diese Frage verneinen wir heute wie damals. Die Tradition des katholisch-ethischen Reflektierens lässt es uns wiederholen, so wie es die deutschen Bischöfe erst kürzlich getan haben: "Das Recht auf Selbstverteidigung setzt einen tatsächlichen oder einen unmittelbar bevorstehenden Angriff voraus, jedoch nicht nur die Möglichkeit eines Angriffs." Die Legitimität eines "Präventivkrieges" gegen all jene Regime, die uns stören oder ihr Volk unterdrücken, hinzunehmen, hieße die Welt ins Verderben zu stürzen.

Unsere Mitbürger und die Verantwortlichen unseres Landes sind gleichermaßen entschlossen, sich diesem Krieg nicht anzuschließen. Wir können nur dazu aufrufen, die Suche nach pazifistischen Lösungswegen mutig weiterzuführen um das irakische Volk von seinem Unheil und seinen Unterdrückern zu befreien. Sollte dieser Krieg ausbrechen, so denken wir, dass es wichtig wäre, dass einige westliche Länder wie das unsere die Teilnahme verweigern; somit kann verhindert werden, dass dieser Konflikt – vor allem von Extremisten – als "Schock der Zivilisationen", ja sogar der Religionen dargestellt wird. Moslems und Christen wollen Gott dienen, dem Barmherzigen, dem Friedlichen. Schöpfen wir Mut um den Frieden von Morgen inmitten der Gewalt von Heute zu schaffen.

Entgegen der Versuchung der Resignation ermutigen wir alle, die Hoffnung zu wahren, gemeinsam mit der christlichen Kirche, deren Stimme weltweit in diesen Monaten unüberhörbar ist, und in vollständiger Übereinstimmung mit Papst Johannes Paul II., der weitere Initiativen zur Verhinderung des Krieges ins Leben ruft. Gemeinsam mit ihm sagen wir: "Nein zum Krieg! Er ist nie ein unabwendbares Schicksal. Er ist immer eine Niederlage der Menschheit. Das Völkerrecht, der aufrichtige Dialog, die Solidarität zwischen den Staaten und die ehrenvolle Ausübung der Diplomatie sind jene Mittel zur Lösung von Streitigkeiten, die des Menschen und der Nationen würdig sind [...]. Der Krieg ist nie ein Mittel wie andere, das man zur Beilegung von Auseinandersetzungen zwischen Nationen einsetzen kann."

Bitten wir Gott in einem inständigen Gebet uns Kraft und Licht zu geben um den trügerischen Verführungen der Gewalt zu widerstehen und um Frieden zu schaffen.

Im Namen der französischen Bischofskonferenz,

Der ständige Rat:

Der Präsident: Msgr. Jean-Pierre RICARD, Erzbischof von Bordeaux

Der Vize-Präsident: Msgr. Georges PONTIER, Bischof von La Rochelle

Kardinal Jean-Marie LUSTIGER, Erzbischof von Paris

Msgr. Bernard-Nicolas AUBERTIN, Bischof von Chartres

Msgr. Gérard DEFOIS, Erzbischof, Bischof von Lille

Msgr. Louis DUFAUX, Bischof von Grenoble

Msgr. Bernard HOUSSET, Bischof von Montauban

Msgr. François-Xavier LOIZEAU, Bischof von Digne

Msgr. Yves PATENÔTRE, Bischof von Saint-Claude

Msgr. Michel POLLIEN, Weihbischof von Paris

Msgr. Albert ROUET, Erzbischof von Poitiers

Msgr. Georges SOUBRIER, Bischof von Nantes

[Übersetzung aus dem Französischen von Julian Kimmes]

<http://www.cef.fr/catho/actus/communiqués/2003/commu20030210irak.php>, 7. 3. 2003 [Originaltext]

Statement on IRAQ from the Bishops' Conference of Scotland Meeting at Scotus College, 12. 2. 2003

Together with other faiths we share the concern that war in the Middle East is now perceived as being inevitable. We also share the concerns of those who remain to be convinced that the evidence made available to date justifies such action.

At this crucial time we ask people to reflect on and support continuing efforts to find a peaceful solution to the crisis in Iraq and to pray for such an outcome. In Catholic tradition war can only be justified as a last resort, when all other means of resolution have been exhausted. To go to war is to admit failure of the complex machinery

of negotiation. As Pope John Paul II has said: „War is the most barbarous and least effective way of resolving differences between nations“.

We support all those who are working for peace through diplomatic and other channels, including the U.N. Weapons Inspectors while recognizing the only way to bring about a lasting peace is to work for Justice, observing at all times the great commandment of the Christian faith to Love Our Neighbour As Ourselves.

http://www.scmo.org/_titles/view.asp?id=129, 11. 4. 2003

Spanische Bischofskonferenz, „Der Friede, Geschenk Gottes und moralischer Imperativ.“ Pastorale Note des Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (Ständigen Ausschusses der Spanischen Bischofskonferenz), Madrid, 18-19. 2. 2003

1. Die Kriegsgefahr im Irak gibt auf der ganzen Welt und auch in Spanien Anlass zu tiefer Besorgnis. Viele Bischöfe haben sich schon in ihren Diözesen dazu geäußert. Wir möchten im Namen der Spanischen Bischofskonferenz und in Übereinstimmung mit dem Heiligen Vater, Johannes Paul II, kurz Stellung nehmen und so dazu beitragen, das Gewissen der spanischen Katholiken zu erleuchten und sie in ihren inbrünstigen Gebeten und ihren Bemühungen für den Frieden unterstützen.

2. Der Frieden und das Wohl der Menschheit sind heute in großer Gefahr, wie die dramatische Situation im Nahen Osten und im Heiligen Land zeigt, und wie aus den Konflikten in Afrika und Lateinamerika und den schrecklichen Terrorattentaten ersichtlich ist. Diese schlimmen Übel müssen unbedingt mit allen statthaften Hilfsmitteln verhindert und bekämpft werden, wobei all jenes beseitigt werden muss, was diesen Übeln Vorschub leistet und Schutz gewährt.

3. „Die Frage des Friedens kann nicht von der Frage der Würde und der Menschenrechte getrennt werden“ (1). Nicht jede Form des Friedens ist Ausdruck der Gerechtigkeit und der Ordnung. Da die Notwendigkeit der Erhaltung einer gerechten internationalen Ordnung, die das Gemeinwohl (2) aller Menschen sicherstellt und die Einhaltung der durch Staaten unterzeichneten Verträge überwacht, außer Frage steht, muss festgestellt werden, wie schon Papst Johannes Paul II gesagt hat: „Der Krieg ist niemals ein Mittel wie jedes andere, auf das man zurückgreifen kann, um Uneinigkeiten zwischen Staaten zu lösen.“ (3) Der Einsatz der Völker für Frieden und Ordnung bedingt, dass man nicht auf Zerstörung und Tod, wie sie ein Krieg mit sich bringt, zurückgreift. Sehr wohl aber, wenn die Umstände keine andere mögliche Maßnahme zulassen, und wenn die Hoffnung besteht, damit keine schlimmeren Übel zu verursachen als diejenigen, die man verhindern möchte. (4)

4. Derzeit müssen alle friedlichen Mittel zur Verhinderung eines Krieges ausgeschöpft und die internationalen Beschlüsse der im Rahmen des UNO-Sicherheitsrates ergangenen Resolutionen unbedingt befolgt werden. Wir unterstützen mit ganzem Herzen die Friedensbemühungen des Heiligen Vaters und hoffen, dass diese Bemühungen in den Regierenden ein positives Echo auslösen mögen. Mögen diese edlen Bestrebungen zur Erhaltung des Gemeinwohls aller Menschen fortdauern und mögen alle Gründe für den Einsatz des Krieges als „äußerste Lösung“ beseitigt werden. Papst Johannes Paul II sagte etwa, dass das Völkerrecht, der ehrliche Dialog, die Solidarität zwischen den Staaten und diplomatische Verhandlungen die edlen und angemessenen Mittel für Menschen und Nationen sind, ihre Streitigkeiten zu regeln. (5)

5. Der Rückgriff auf den Krieg ist eine politische Entscheidung, die zweifellos mit festen moralischen Prinzipien zu tun hat. (6) Wir dürfen diesbezüglich nicht vergessen, wie sich kürzlich Seine Heiligkeit, der Papst Johannes Paul II, geäußert hat: „Wie uns die Satzungen der Vereinten Nationen und das Völkerrecht eindringlich vor Augen halten, kann [der Rückgriff auf den Krieg] nicht erfolgen, selbst wenn es darum geht, das Gemeinwohl sicherzustellen, außer in extremen Fällen und unter genau festgelegten Umständen, wobei trotzdem während und nach den Kriegshandlungen die Folgen für die Bevölkerung beachtet werden müssen.“ (7)

6. Der Friede ist möglich – die Kriege sind vermeidbar. Kriege sind nicht ein unabwendbares Schicksal, sondern letztlich die Folge von Überlegungen und falschen Entscheidungen der Menschen, die sie vorantreiben oder verursachen. In Anbetracht des bevorstehenden Krieges wird die Notwendigkeit der Öffnung des Herzens hin zu einer Förderung einer echten Friedenskultur offenbar. Wahrer Friede bedingt den Respekt und die Pflege der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, welche die wahren Stützpfeiler des Friedens sind, wie uns der Heilige Vater Johannes XXIII in der Enzyklika *Pacem in terris* vor 40 Jahren (8) erklärte. Diese Öffnung bedeutet letztendlich die Hinwendung aller zu Gott, zu Jesus Christus. ER ist unser Friede (Eph 2,14). Wir Gläubige öffnen uns IHM besonders durch das Gebet. Wir ersuchen daher alle, für das höchste Geschenk des Friedens zu beten. Die Eucharistie ist der bevorzugte Ort für das Zusammentreffen mit Gott, an dem die Kirche für sich selbst und für alle Brüder und Schwestern den Frieden erlebt. Wir bitten das Volk der Christen, dass es stets an der Feier der Eucharistie teilnehmen möge. Gemeinsam mit dem Papst laden wir zum Beten des Rosenkranzes ein, der dieses Jahr in besonderem Maße jenem Gebet gewidmet ist, „das sich auf Grund seines Wesens dem Frieden zuwendet.“ Dadurch können wir mit Maria das Mysterium Christi verinnerlichen, „das Geheimnis des Friedens“ erlernen und daraus eine lebenslange Aufgabe machen (9). Aus dieser Aufgabe, dem Engagement für Wahrheit und Gerechtigkeit kann schließlich der Friede sprießen.

(1) Johannes Paul II: Botschaft für den Weltfriedenstag 2003 (08 12 2002), S. 6; siehe 2. Vatikanisches Konzil, Konstitution *Gaudium et Spes* (07 12 1965), S. 78; Katechismus der Katholischen Kirche (11 10 1992), S. 2302-2306.

(2) Johannes XXIII: Enzyklika *Mater et Magistra* (15 05 1961), S. 71; siehe auch Enzyklika *Pacem in terris* (11 04 1963), S. 100, 103, 138, 140, 155, 167; siehe auch Johannes Paul II: Botschaft für den Weltfriedenstag 2003 (08 12 2002), S. 5.

(3) Johannes Paul II: Ansprache an das Diplomatische Korps (13 01 2003), S. 4.

(4) Siehe Katechismus der Katholischen Kirche (11 10 1992), S. 2309

(5) Johannes Paul II: Ansprache an das Diplomatische Korps (13 01 2003), S. 4.

(6) Siehe Glaubenskongregation para la Doctrina de la Fe, Lehramäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und des Verhaltens der Katholiken im politischen Leben. 24 11 2002), S. 4.

(7) Johannes Paul II: Ansprache an das Diplomatische Korps (13 01 2003), S. 4; siehe 2. Vatikanisches Konzil, Konstitution *Gaudium et Spes* (07 12 1965), S. 79-82; Katechismus der Katholischen Kirche (11 10 1992), S. 2307-2317.

(8) Johannes XXIII: Enzyklika *Pacem in terris* (11 04 1963), S. 1; siehe auch Johannes Paul II: Botschaft für den Weltfriedenstag 2003 (08 12 2002), S. 3.

(9) Johannes Paul II: Apostolisches Schreiben *Rosarium Virginis Mariae* (16 10 2002), S. 40.

[Übersetzung aus dem Spanischen von Gernot Fridum]

<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/paz2003.htm>, 24. 3. 2003 (Originaltext)

Tom M. Burns, Bishop of the Forces, United Kingdom, Pastoral Letter – I Say to One Man Go, and He Goes (Matt 8, 9), 5. 3. 2003

We are faced with a grave crisis in Iraq that threatens to end in war. This is something that leads all of us to examine our own consciences, particularly those of us serving in the armed forces.

War is always a tragedy and a defeat. It is a 'defeat' because all the political and diplomatic resources of the international community have failed to prevent the appalling human suffering that already exists and which war aggravates. Innocent civilians will die. Troops on both sides will kill, and risk life and

limb themselves. Church teaching is clear that violence harms and degrades those who inflict it as well as those who suffer it. The Church also teaches that war can indeed be legitimate on certain strict conditions. In particular, it must be a last resort. This point is only reached when all other measures have either proved ineffective or are doomed to be ineffective.

Disarmament and non-proliferation are fundamental international values. The Church has consistently proclaimed their importance, and Pope John Paul has again endorsed them recently, when he sent Cardinal Etchegaray as his special envoy to Baghdad, when he met Tariq Aziz in Rome, and when he met our own Prime Minister. The Pope has called on Saddam Hussein to obey the will of the international community, and our own Cardinal Murphy-O'Connor and the Archbishop of Canterbury, in their February joint statement, also stressed that Iraq must obey international law. For Iraq has persistently flouted international law over a sustained period, despite all the attempts of the international community to constrain the regime. On the other hand, the Pope has constantly warned that war cannot be an answer to conflict, and in their recent statement, the two Archbishops judged that the case for war as a last resort had not yet been demonstrated. The practical question to be faced is: Has the Weapons Inspection process now run its course? or, even at this stage, will Iraq be prepared to cooperate with the inspectors sufficiently to make their task achievable?

If, in spite of every attempt, Saddam still refuses to obey the will of the international community, it might then be possible to argue that all options other than military action have been exhausted. The armed forces, tragically, would be called upon to do their duty. In such a case, it would be most important to note that the Archbishops have recognised that it is for the Government to make the final decision. This is not the responsibility of Church-leaders or military commanders. Accordingly, if the Government did indeed order the invasion of Iraq, this would be a legitimate order by a legitimate government. To obey it would not be in conflict with the Church's teaching. In full awareness of the complex issues raised by the primacy of personal conscience, I would confidently assure our troops that, in these circumstances, they could regard an order to go to battle as morally decent, in pursuit of a morally good purpose. For, I say to one man GO and he goes. These are men and women under the command of a legitimate authority.

Chaplains are non-combatants whose pastoral responsibilities are a heavy burden at such times. They will accompany troops in the operational arena. They will exercise a 'ministry of presence and pastoral care' to people at a crucial and stressful time. Never will they be needed more. The moral complexities of the situation ought not to disable them from faithfulness to this mission. Insofar as they are consulted for moral counsel, I hope that the above reflections will be of help to them.

My prayers go out to all of you at this time: to our troops, to our families, and to our Chaplains. Pray with me that commonsense will prevail, and that Saddam will step down before harsher methods have to be used. Pray, even at this late hour, that Saddam will co-operate, or the Western Alliance will allow more time. Pray for the guidance of the Holy Spirit on those who are called on to make awesome decisions, and on all those who are caught up in this monumental mess. Pray especially for Muslims, so that they feel no condemnation of their faiths and beliefs. Pray to the one and the same God that those who may have to fight in and suffer from any war involving Iraq will experience the mercy and the love of God.

Quelle: Katholisches Militärbischofsamt, Berlin, 13. 3. 2003

Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Irak-Konflikt, aus dem Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann (Mainz), im Anschluss an die Frühjahrs-Vollversammlung in Freising, 10. – 13. 3. 2003

International und auch in Deutschland wird derzeit immer heftiger über einen möglichen militärischen Einsatz gegen den Irak diskutiert. In dieser Situation sollte eine verzerrte Perspektive vermieden werden: Das menschenverachtende Regime Saddams darf nicht aus dem Blick geraten und muss beim Namen genannt werden. Desgleichen muss immer neu das Recht der internationalen Gemeinschaft herausgestellt werden, der Verfügungsgewalt des Irak über Massenvernichtungswaffen entgegenzuwirken.

Mit ebenso großem Nachdruck erinnern wir in dieser Stunde daran, dass „jegliches militärisches Handeln an das geltende Friedenssicherungsrecht und die dort festgelegten Verfahren gebunden“ ist (Gerechter Friede, Ziff. 154). Die Kompetenz, eine Bedrohung des Weltfriedens festzustellen und Maßnahmen zur Abwendung dieser Gefahr zu beschließen, liegt beim Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. Eine militärische Gewaltanwendung, die ohne Mandat des Sicherheitsrates oder sogar gegen dessen Willen erfolgte, würde eine Abkehr vom Völkerrecht bedeuten.

Auch der Weltsicherheitsrat muss in seinen Entscheidungen der Zielsetzung der Vereinten Nationen entsprechen, den Frieden zu wahren und Gewaltanwendung wenn irgend möglich zu vermeiden. Deswegen könnte nur eine außerordentlich schwerwiegende, unmittelbare und auf anderem Wege nicht zu bannende Bedrohung es rechtfertigen, Gewaltmaßnahmen zu erwägen. Ist eine solche Situation gegeben? Gemeinsam mit dem Heiligen Stuhl, der angesichts der Inspektionen nach dem jetzigen Erkenntnisstand einen „Ausweg in die Gewalt“ nicht als gerechtfertigt zu erkennen vermag, hegen wir Bischöfe ernste Zweifel, dass ein Militäreinsatz gegen den Irak mit jenen Kriterien in Übereinstimmung zu bringen wäre, die die katholische Kirche im Einklang mit dem Völkerrecht vertritt. Ein Krieg, der lediglich aufgrund einer zwar realen, jedoch allgemeinen Bedrohungslage geführt würde, wäre sittlich unerlaubt.

Wir wiederholen unsere Besorgnis über die Folgen eines Krieges. Die Verwüstung des Landes und ein unermessliches Flüchtlingselend sind abzusehen, nicht zuletzt das Sterben unschuldiger Menschen. Eine

militärische Auseinandersetzung lässt den Terrorismus anwachsen und führt zu einer weiteren Entfremdung zwischen westlicher und muslimischer Welt. Ein Krieg würde die große Gefahr weiterer Destabilisierung der ganzen Region mit sich bringen.

In der gegenwärtigen Situation fühlen wir uns den christlichen Schwestern und Brüdern im Nahen und Mittleren Osten besonders verbunden. Sie leben unter großen Bedrängnissen und sind wegen ihres Glaubens einem starken Druck ausgesetzt. Im Falle eines Krieges laufen sie Gefahr, Opfer militanter Fanatiker zu werden, die religiöse Unterschiede für eigene Zwecke ausbeuten.

In den letzten Wochen ist vermehrt über die politischen Chancen debattiert worden, die sich nach einem militärisch erzwungenen Sturz der Bagdader Regierung für die ganze Region des Vorderen Orients bieten könnten. Wir bejahen das Ziel der Weltgemeinschaft, diktatorische Regime zu überwinden. Wir bejahen unterschiedene Anstrengungen für die bessere Verwirklichung der Menschenrechte. Ebenso klar lehnen wir politische Konzepte ab, die diese Ziele mit dem Mittel des Krieges durchsetzen wollen.

Wir wissen uns in der gegenwärtigen Situation ganz im Einklang mit Papst Johannes Paul II. Er gibt in diesen Tagen großer Sorge ein Zeugnis für den Frieden, das weit über die katholische Kirche hinaus Hoffnung und Orientierung schenkt. Mit ihm appellieren wir nachdrücklich an alle Verantwortlichen, alles zu tun, damit ein Krieg abgewendet wird. Vor dem Weltsicherheitsrat hat der Heilige Stuhl am 19. Februar der Überzeugung Ausdruck gegeben, dass die „Inspektionen, obwohl sie schleppend zu verlaufen scheinen, doch ein effektiver Weg sind, der zu einem Konsens“ und zu einer „tragfähigen und achtbaren Lösung des Problems“ führen kann. Dieser Weg muss fortgesetzt, von ihm darf nicht abgewichen werden.

Ungezählte Gläubige haben sich in den vergangenen Wochen in der Gemeinschaft des Gebetes für den Frieden zusammengefunden. Wir rufen alle auf, darin nicht nachzulassen.

<http://dbk.de/presse/pm2003/pm2003031302.html>, 14. 3. 2003

Irish Catholic Bishops' Statement on Iraq following their spring meeting: „War Would Indeed Be a Defeat for Humanity“, Dublin, 14. 3. 2003

As we prepare to celebrate the Feast of St Patrick, who brought the Gospel of Peace to Ireland, there is great tension in the world regarding the Iraqi situation. Whether or not war should be declared on Iraq raises questions of profound moral and religious concern, as is clear from recent public demonstrations in Ireland. As the UN Security Council prepares to meet yet again to consider a further Resolution on Iraq, it is essential that our attitude in Ireland to this debate is based on sound moral and humanitarian principles.

Earlier this year Pope John Paul II emphatically said: „No to war ... War is not always inevitable. It is always a defeat for humanity“. The Irish Bishops' Conference wishes to add its voice of that of the Holy Father, and to the Bishops' Conferences of the United States, England & Wales, France and many other countries on this issue. The resort to war on Iraq would indeed be a defeat for humanity and we would all be greatly diminished by it. Furthermore we must consider the consequences of any war on the people of Iraq.

We are heartened by the position taken recently by the Irish Government on the UN Security Council in upholding the role of the United Nations and the primacy of International Law. The United Nations Charter requires all states to refrain from the „threat or use of force against the territorial integrity or political integrity of any state“. There is a danger now that this key requirement of international peace and security will be put aside as the option of a pre-emptive war is being actively considered. We urge the Irish Government to reject such a course of action and to continue to work diplomatically for a just solution based on law and on humanitarian principles. In the words of Pope John Paul II, „War cannot be decided upon, even when it is a matter of ensuring the common good, except as the very last option“. In our view, the case has not been made that such a war is the very last option.

In appealing to the Irish Government, and through them to other world leaders, to take all possible steps to actively promote a political solution to this crisis, we beg the Iraqi leadership to cease its repression of the Iraqi people and to cooperate fully with the Arms Inspectors.

We are particularly concerned about the humanitarian disaster that will befall Iraq in the event of war. Trócaire, the Irish Catholic Agency for World Development, is already playing a key role in preparing for such an outcome by helping to provide food and medicines for wounded and displaced civilians throughout Iraq. Furthermore many Iraqi church workers have received specialised training to help cope with the crisis if it occurs. We urge our people to be as generous as possible in contributing to all organisations involved in this humanitarian effort.

In reaffirming our support for all persons and groups who are engaged in the building of peace and the promoting of justice, we encourage the Irish people to continue to pray fervently that a peaceful solution may yet be found and that the many years of human suffering in Iraq can be brought to a just and peaceful end.

„Blessed are the peacemakers: they shall be called children of God“ (Matthew 5:9).

Quelle: Irish Bishops' Conference, Press release

A Statement on behalf of the Catholic Bishops of England and Wales from the Chairman of the Bishops' Department of International Affairs, 18. 3. 2003

The Iraq Crisis

It seems efforts to find a peaceful diplomatic solution to the Iraq crisis have not succeeded and military action is now imminent.

The arguments surrounding the use of force have been discussed exhaustively and profound disagreements remain among people of good will as to the right course of action.

Yet it is important at this time of great fear and tension to look at what brings us together – our common humanity and our shared faith. Whatever our beliefs about the crisis, praying together is our first duty. This is an expression of our faith, and is a true act of service. We pray all those caught up in the horror of war, above all the innocent civilians of Iraq, will be touched by God's mercy. We pray for our leaders that they will recognise that reconciliation and justice are the only grounds for true and lasting peace.

We must show our solidarity with those most affected by the consequences of military action, whether they be members of the armed forces and their families, or those groups in this country who might be the victims of prejudice.

Finally, in the midst of preparation for war we remember our true vocation is to be builders of peace: in other words that tranquillity of order – based on truth, justice, freedom and love – to which the Gospel calls us.

<http://217.19.224.165/CN/03/030318.htm>, 24. 3. 2003

Note der Spanischen Bischofskonferenz hinsichtlich des bevorstehenden Kriegs im Irak, Madrid, 18. 3. 2003

Da der Kriegsbeginn im Irak unmittelbar bevorzustehen scheint, möchte die Spanische Bischofskonferenz einmal mehr ihre Stimme mit der des Heiligen Vaters erheben und neuerlich zu Gebet und Buße einladen, um von Gott das Geschenk des Friedens zu erleben. Wir Christen sind überzeugt, dass wahrer und dauerhafter Friede nicht nur das Ergebnis politischer Verträge, sondern das Geschenk Gottes ist. Die Bischofskonferenz bittet daher alle Christen, nicht in ihren Bemühungen nachzulassen, den Frieden Gottes für die ganze Welt zu erleben.

Die Bischofskonferenz ersucht auch die verantwortlichen Politiker in Bagdad, mit der internationalen Staatengemeinschaft voll zusammenzuarbeiten und so einen Krieg zu verhindern. Ebenso wie die Mitgliedsstaaten der UNO und vor allem die Mitglieder des Sicherheitsrates, ist es der Wunsch der Konferenz, dass die Möglichkeiten zur friedlichen Beilegung des Konfliktes durch Erfüllung der internationalen Verträge noch nicht als gescheitert angesehen werden. So sprach Johannes Paul II: „Noch ist Zeit für Verhandlungen, noch gibt es Platz für den Frieden.“

Die Spanische Bischofskonferenz bittet außerdem zu bedenken, welche fürchterlichen Folgen ein internationaler Militäreinsatz für die Zivilbevölkerung des Irak, für das Gleichgewicht im ganzen Nahen Osten und für die globale Stabilität nach sich zieht. Es ist der Wunsch der Konferenz, wenn es tatsächlich zum Krieg kommen sollte, dass sich alle Bemühungen darauf konzentrieren, dass möglichst wenige Menschen getötet werden, dass der Schutz der Schwächsten (Zivilisten, vor allem Kinder, Kranke und Greise) sichergestellt und möglichst bald die Ordnung wiederhergestellt wird. Diese moralische, soziale und politische Ordnung soll auf den Menschenrechten und der Zusammenarbeit aller beruhen, so dass auf ihr aufbauend ein dauerhafter Frieden entstehen kann.

In dieser Zeit tiefer Beunruhigung für alle Menschen, bitten wir Gott, uns Vertrauen und Stärke zu schenken, damit wir in dieser Stunde der Ungewissheit in Christus die Erneuerung unserer Bemühungen für den Frieden und die Versöhnung finden.

[Übersetzung aus dem Spanischen von Gernot Fridum]

http://www.conferenciaepiscopal.es/actividades/2003/marzo_18.htm, 24. 3. 2003 (Originaltext)

Das Nein zum Krieg umsetzen. pax christi fordert die Bundesregierung zur strikten Nichtbeteiligung auf, 19. 3. 2003

Die Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika hat zusammen mit der „Koalition der Willigen“ entschieden, den Irak in den nächsten Stunden anzugreifen. Wir verurteilen diese Entscheidung.

Der jetzt vorgesehene Angriff geschieht unter Bruch des Völkerrechts, verstößt gegen das Grundprinzip des Gewaltverbots, und ein Mandat der UN für eine Intervention liegt nicht vor.

In diesem Sinne hat die deutsche Bundesregierung immer an einer diplomatischen Lösung des Konflikts gearbeitet, bis hin zur heutigen Initiative einiger europäischer Außenminister, in letzter Sekunde diesen Krieg noch zu verhindern. Diese bedeutende Arbeit begrüßen wir ausdrücklich.

Deshalb fordern wir die Bundesregierung auf, mit Beginn des Krieges nicht nachzulassen in dem Bemühen um eine diplomatische Lösung und alle Anstrengung darauf zu richten, den unausweichlichen Krieg so schnell wie möglich zu beenden. Hierzu gehört auch, die Nichtbeteiligung an diesem Krieg durch konkrete Entscheidungen zu bekräftigen, indem die Bundesregierung

* das Bundeswehrpersonal aus den AWACS-Aufklärungsflugzeugen abzieht, da diese nicht nur dem Schutz des NATO-Territoriums dienen, sondern auch in die Angriffsplanungen für den Irak eingebunden sind;

* die Einheiten der Fuchs-Spürpanzer aus Kuwait zurückholt und die Überflugrechte bundesdeutschen Gebietes für Angriffe auf den Irak nicht gewährt.

Verpflichtungen, die sich aus dem NATO-Bündnis ergeben, greifen in dieser Situation nicht.

Wir wissen uns mit unseren Mitgliedern einig im Gebet um Frieden und in der Trauer für die Opfer, die zu erwarten sind. Wir erinnern auch an die Opfer des 11.9.01 in den USA und die Opfer des Krieges

in Afghanistan, aber wir wollen nicht den Weg von Rache und Vergeltung beschreiten, auch nicht im Namen der Opfer.

Bad Vilbel, den 19. 3. 2003

<http://www.paxchristi.de/news/erklarungen/erklarungen.one/content.html?entry=news.er.067dc96338600000>, 24. 3. 2003

Erklärung des ZdK-Präsidenten Meyer zur Entscheidung des Präsidenten der USA 19. 3. 2003

[Zu der Entscheidung des Präsidenten der USA, einen Krieg gegen den Irak zu beginnen, erklärt der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, am Mittwoch, dem 19. März 2003:]

„Mit Bedauern und Unverständnis habe ich die Entscheidung des Präsidenten der USA zur Kenntnis genommen, einen Krieg gegen den Irak zu beginnen. Diese Entscheidung bedroht das Leben vieler unschuldiger Menschen.

Ohne Zweifel handelt es sich bei dem derzeitigen Regime im Irak um eine verbrecherische Diktatur. Das kann jedoch eine militärische Intervention nicht rechtfertigen. Der Irak ist nicht das einzige Land in der Welt, das unter einer Tyrannei leidet. Und einige dieser Tyrannen wären ohne die Unterstützung aus den USA nicht an die Macht gekommen.

Offenkundig ist auch, dass vom Irak eine Bedrohung mit Massenvernichtungsmitteln ausgeht. Diese Bedrohung kann jedoch durch das entschlossene Handeln der Weltgemeinschaft unter Kontrolle gehalten werden. Jedenfalls besteht jetzt keine Notwendigkeit, militärische Mittel gegen diese Gefahr einzusetzen.

Das Volk der Vereinigten Staaten von Amerika fühlt sich durch die menschenverachtenden Terrorakte des 11. September tief getroffen und hat Anspruch auf unsere Sympathie und unsere Solidarität. Es gibt aber keinen Grund anzunehmen, durch einen Krieg gegen den Irak würde die terroristische Gefahr für die Zukunft gebannt. Das Gegenteil muss vielmehr befürchtet werden.

Der Krieg gegen den Irak wird die ohnehin labile internationale Rechtsordnung erschüttern und verheerende Folgen für die Zukunft des Mittleren und Nahen Ostens und seines Verhältnisses zum Westen haben. Daher muss alles getan werden, diesen Krieg noch zu verhindern oder ihn so rasch wie möglich zu beenden“.

<http://www.zdk.de/pressemitteilungen/meldung.php?id=136>, 24. 3. 2003

Dieser Krieg ist Ausdruck des Scheiterns der Politik. Humanitäre Katastrophe muss vermieden werden. Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses Manfred Kock, und des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), Bischof Walter Klaiber, 20. 3. 2003

Dieser Krieg ist Ausdruck des Scheiterns der Politik. Bei allem Verständnis für das Unrecht, das den Vereinigten Staaten durch die Terroranschläge des 11. September 2001 zugefügt wurde, und für die Verletzung ihres Sicherheitsgefühls bedauern wir in unserem Land zutiefst die Entscheidung, mit Waffengewalt anzugreifen. Kirchen und christliche Gemeinschaften wie auch viele Menschen weltweit, die vor einem solchen Schritt gewarnt hatten, empfinden in diesem Moment große Trauer. Denn Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein. Immer ist er eine Niederlage der Menschheit.

Dabei geben wir uns im Hinblick auf das menschenverachtende Regime von Bagdad keinen Illusionen hin. Kein Zweifel darf auch daran bestehen, dass wir die in den USA und Großbritannien gepflegten politischen Werte teilen. Dennoch findet der jetzt eingeschlagene Weg des Blutvergießens unseren Widerspruch. Denn wir sehen keine ethische oder völkerrechtliche Rechtfertigung für ihn.

In dieser Stunde erinnern wir daran, dass auch der Krieg kein rechtsfreier Raum ist. Die Konfliktparteien stehen in der Pflicht, die Zivilbevölkerung während der Kampfhandlungen soweit wie nur irgend möglich zu schonen. Eine humanitäre Katastrophe muss vermieden werden. Auch müssen alle Mittel der Politik ausgeschöpft werden, dem Krieg ein rasches Ende zu bereiten.

Unser Mitgefühl gehört allen Opfern: den Toten und ihren Angehörigen, den Verwundeten und den Flüchtlingen. Wir ermutigen die Mitchristen in unserem Land, das Schicksal all dieser Menschen in persönlichem und gemeinschaftlichem Gebet vor Gott zu tragen. Wir appellieren an alle, keine Gelegenheit auszulassen, durch Hilfe das Leiden zu lindern. Wir bitten alle darum, Kontakt zu halten zu den Kirchen und christlichen Gemeinschaften im Nahen und im Mittleren Osten ebenso wie zu unseren Partnern in den USA. In dieser Stunde zeigt sich auch erneut die Bedeutung des Gesprächs mit unseren muslimischen Nachbarn vor Ort und in der Welt.

Gemeinsam beten wir:

Herr,
 mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens,
 dass ich liebe, wo man hasst,
 dass ich verzeihe, wo man beleidigt,
 dass ich verbinde, wo Streit ist,
 dass ich die Wahrheit sage, wo Irrtum ist,
 dass ich Glauben bringe, wo Zweifel droht,

dass ich Hoffnung wecke, wo Verzweiflung quält,
 dass ich Licht entzünde, wo Finsternis regiert,
 dass ich Freude bringe, wo der Kummer wohnt.
 Herr,
 lass mich trachten,
 nicht, dass ich getröstet werde, sondern dass ich tröste
 nicht, dass ich verstanden werde, sondern dass ich verstehe
 nicht, dass ich geliebt werde, sondern dass ich liebe.
 Denn, wer sich hingibt, der empfängt,
 wer sich selbst vergisst, der findet,
 wer verzeiht, dem wird verziehen,
 und wer stirbt, der erwacht zum ewigen Leben.

http://www.ekd.de/presse/397_pm52_2003_erklaerung_beginn_irakkrieg.html, 24. 3. 2003

Eglise de Belgique, „ Maintenant que la guerre a commencé... .. Déclaration des évêques de Belgique, Bruxelles, 20. 3. 2003 (Cathobel)

„Malgré les innombrables appels à la paix adressés aux deux parties et en dépit de tous les efforts diplomatiques déployés par la communauté internationale en général et tant d'autorités religieuses en particulier, la guerre en Irak n'a pu être évitée. Dans une ultime invitation à donner une chance à la paix par la voie d'une issue négociée du conflit, le Vatican a déclaré:“ Qui décide que tous les moyens pacifiques prévus par le droit international sont épuisés, assume une grave responsabilité devant Dieu, devant sa conscience et devant l'histoire.

„Il est donc clair que nous condamnons sévèrement cette guerre entamée sans que ne soient épuisés tous les recours prévus par le droit international. La guerre est toujours un échec pour l'humanité. Maintenant qu'elle a éclaté, nos pensées vont en premier lieu vers les victimes innocentes que ce conflit va générer, ainsi que vers tous ceux qui auront à souffrir de la violence des combats. Nous demandons à tous les membres de nos communautés de se sentir concernés par les paroles prononcées par notre Pape dimanche dernier: „Seul le Christ peut renouveler les cœurs et redonner espérance aux peuples... Dans cette perspective de foi, je désire renouveler un pressant appel à multiplier l'engagement de la prière et de la pénitence pour invoquer du Christ le don de la paix. Sans conversion de cœur, il n'y a pas de paix!“

Pour conclure, nous appelons avec insistance tous ceux qui exercent des responsabilités politiques et militaires, à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour que ce conflit se termine au plus vite et à œuvrer à l'établissement d'une paix durable qui est Don de Dieu „.

<http://www.cathobel.be:591/Cathobel/FMPro?-db=FichierCathobel&-format=depeche.html&-lay=web&-op=eq&refaleatoire=11331448616&-find>, 24. 3. 2003

Déclaration commune de Justice et Paix belge francophone, Pax Christi Wallonie-Bruxelles, Entraide et Fraternité-Vivre Ensemble, du Conseil Interdiocésain des Laïcs et Missio-Belgique, Bruxelles, 20. 3. 2003 (Cathobel)

Cinq organisations chrétiennes belges viennent de signer une déclaration commune dénonçant l'offensive lancée cette nuit en Irak par les forces armées américaines et britanniques. Un acte accompli malgré „ la triple opposition de l'opinion publique mondiale, d'une majorité de membres du Conseil de sécurité et de trois de ses cinq membres permanents ... Les signataires dénoncent les méthodes utilisées, sans pour autant défendre le régime de Saddam Hussein. Ils saluent également les membres du Conseil de sécurité qui „ ont tenu bon ... les nombreuses manifestations anti-guerre de part le monde, et l'existence d'oppositions. Y aurait-il encore de l'espoir ?

En réaction à l'actualité, Justice et Paix belge francophone, Pax Christi Wallonie-Bruxelles, Entraide et Fraternité-Vivre Ensemble, le Conseil Interdiocésain des Laïcs et Missio-Belgique viennent de signer déclaration commune. En voici le texte complet.

„ Cette nuit, les forces armées américaines et britanniques ont entamé une offensive de grande envergure contre l'Irak en dépit de la triple opposition de l'opinion publique mondiale, d'une majorité de membres du Conseil de sécurité et de trois de ses cinq membres permanents, qui jugeaient prématuré le recours à la force et souhaitaient poursuivre le désarmement de l'Irak par la voie des inspections assorties de pressions militaires „.

Violation du droit international et ingérence

„Les signataires voient dans cette action militaire unilatérale une régression caractérisée et une atteinte grave au droit international qui doit régir les relations entre les Etats et les peuples. Le régime de Saddam Hussein n'est en aucune manière défendable, mais l'édification d'un ordre international plus juste n'a rien à gagner de méthodes où la force n'est pas mise au service du droit dans le cadre de la Charte des Nations Unies. Et ce, d'autant plus que des résolutions du Conseil de sécurité, vieilles de trente ans, ne sont toujours pas appliquées, sans que l'Administration Bush paraisse s'en émouvoir.

Les signataires considèrent donc que les opérations militaires aujourd'hui entreprises contre l'Irak ne répondent en rien aux critères définis par le droit international ou ceux d'une ingérence qui soit autre chose que la politique du plus fort. „

Des signes d'espoir ?

„ Cependant, les signataires veulent voir une source d'espoir dans la situation ainsi créée par l'unilatéralisme des néo-conservateurs US et le suivisme de Tony Blair et de José-Maria Aznar :

En dépit des pressions exercées sur eux par Washington, des membres permanents et non permanents du Conseil de sécurité ont vaillamment maintenu leur refus de son instrumentalisation. En cela, ils ont sauvé la crédibilité des Nations Unies et la possibilité pour celles-ci de continuer à jouer un rôle important dans l'édification d'un ordre juridique international ouvrant sur un monde plus juste et plus solidaire ;

Les grandes manifestations anti-guerre en Europe et dans le monde (y compris aux USA) ont montré, bien au-delà des frontières d'Etat, de langue et de culture, l'émergence d'une opinion publique européenne et même planétaire. Là réside l'espoir d'une autre mondialisation, plus proche des gens et plus préoccupée de l'amélioration de leur sort que de l'intérêt de grands groupes financiers et industriels ;

L'opposition de Paris, Berlin et Bruxelles indique au monde musulman que l'Occident est loin d'être aligné derrière G.W. Bush. Les opinions de ces pays sont loin d'accepter une vision dichotomique du monde, avec un axe du bien et du mal défini selon les intérêts de nations dominantes. Elle permet de jeter les bases d'un véritable noyau européen bâti autour de la „ vieille Europe „, que nous appelons à aller de l'avant pour développer le volet politique de la construction européenne et renforcer une politique étrangère et de sécurité commune dans la perspective d'une Europe forte, qui mettrait sa puissance au service de valeurs, pour nous associations chrétiennes vécues comme évangéliques, d'un monde plus juste et plus solidaire „.

<http://www.cathobel.be:591/Cathobel/FMPPro?-db=FichierCathobel&-format=depeche.html&-lay=web&-op=eq&refaleatoire=70486518587&-find>, 24. 3. 2003

Note der Spanischen Bischofskonferenz angesichts des Kriegsbeginns im Irak, Madrid, 20. 3. 2003

Da nun der Krieg über den Irak hereingebrochen ist, beklagt die Spanische Bischofskonferenz, dass die unerschrockenen Anstrengungen des Heiligen Vaters zur Vermeidung dessen, was immer eine Niederlage für die Menschheit und ein Versagen der internationalen Staatengemeinschaft ist, nicht zum gewünschten Ergebnis geführt haben.

Die Gemeinschaft der Christen ist eingeladen, in Gebet und Buße zu verharren, damit dieser Krieg so bald wie möglich zu Ende gehen, möglichst wenige Menschen töten, und auf die Zivilbevölkerung, vor allem Kinder, Kranke und Greise, Rücksicht nehmen möge. Die Internationale Staatengemeinschaft, die Staaten und die internationalen Hilfsorganisationen werden aufgefordert, alle notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, um die vorhersehbaren Schäden zu lindern.

Zuletzt ist es der Wunsch der Konferenz, dass im Irak eine moralische, soziale und politische Ordnung, beruhend auf der Anerkennung der Würde des Menschen und seiner Grundrechte, auf welchen wirklicher und dauerhafter Friede geschaffen werden kann, wiederhergestellt wird.

[Übersetzung aus dem Spanischen von Gernot Fridum]

http://www.conferenciaepiscopal.es/actividades/2003/marzo_20a.htm, 24. 3. 2003 (Originaltext)

Gemeinsame Stellungnahme der IUPAX-Kommissionen Österreichs, Tschechiens und Ungarns zum Irak-Krieg, 20. 3. 2003

Der Krieg im Irak ist zu beenden

Die Iustitia et Pax – Kommissionen Österreichs, Tschechiens und Ungarns verurteilen die nun begonnene, völkerrechtswidrige Militärintervention im Irak. Wir lehnen die Eskalation der Gewalt ab und hoffen auf eine rasche Beendigung des Krieges.

Die gescheiterten Versuche der internationalen Staatengemeinschaft, den Krieg durch Verhandlungen im Rahmen der Vereinten Nationen zu verhindern, erfüllen uns mit Sorge. Wir teilen diese Sorge mit dem Päpstlichen Rat Iustitia et Pax, der auf die Einhaltung des Völkerrechts und in besonderer Weise auf die notwendige Stärkung der UN-Instrumente bei der Konfliktlösung hingewiesen hat. Ebenso bedauern wir die fehlende Übereinstimmung der europäischen Staaten, insbesondere in der Europäischen Union und der in den Erweiterungsprozess einbezogenen Länder.

Die nun begonnenen Kampfhandlungen sind nochmals ein Anlass, die Einhaltung aller internationaler Konventionen einzufordern. Vor allem ist die Zivilbevölkerung zu schützen und eine rasche Beendigung des Krieges durch die Errichtung einer tragfähigen Friedensordnung anzustreben.

Für diesen Frieden wollen wir gemeinsam mit den Verantwortlichen und Gläubigen in unserer Kirche beten.

Weihbischof Heinrich Fasching, IUPAX-Österreich

Weihbischof Vaclav Maly, IUPAX-Tschechien

Bischof Mihaly Mayer, IUPAX-Ungarn

<http://www.iupax.at/german/stellerk/oedk37d.htm>, 20. 3. 2003

Statement from the Catholic Bishops' of Scotland on the commencement of military action in Iraq, 20. 3. 2003

The outbreak of military action at any time is a tragedy, representing a dramatic failing in human relationships: war inevitably leads to suffering, destruction and death. We deeply regret that, in the context of the present international crisis, the very serious issues that are adjudged to have brought us to this point have not been resolved through peaceful diplomatic means.

War, in this case, represents a series of failures.

- The failure of diplomacy to create a united front and an effective instrument of peace.
- The failure of Saddam Hussein to heed the will of the United Nations and disarm.
- The failure of some powerful nations to win the consent of other free nations to their proposed course of action.

As leaders of the Catholic community in Scotland, acknowledging a range of views within society about the justification for war with Iraq, we nonetheless stand united in our determination to continue to build strong bonds of peace and friendship between the various faith traditions in our country. We deplore any attempt to create divisions between our communities on the basis of race, culture or faith. We condemn anyone who seeks to foment disharmony in our nation. And we commit ourselves to working together and alongside all people of goodwill in our country to ensure the continuation of the good community relations that exist here.

At this critical moment of history, it is prayer we offer. Prayer for our political leaders, that they may be guided in the paths of justice; prayer for our armed forces that they may be spared from harm and prayer for the innocent people of Iraq, whose suffering has already endured for too long. Through our international aid agency SCIAF (Scottish Catholic International Aid Fund) we have already provided funding for the preparation of health centres and hospitals for use in the event of air strikes. Donations to help the victims and survivors of this war can be sent to: SCIAF, 19 Park Circus, Glasgow. Tel:0141 354 5555.

We pray that there may be a swift end to the conflict, and a renewed determination to create a just and lasting peace for all the peoples of the Middle East.

http://www.scmo.org/_titles/view.asp?id=143, 11. 4. 2003

Wort der Militärbischöfe der Bundeswehr zum Beginn des Krieges gegen den Irak, 21. 3. 2003

Liebe Soldatinnen, liebe Soldaten!

„Dieser Krieg ist Ausdruck des Scheiterns der Politik“: mit diesem Wort eröffnen die Repräsentanten der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ihre Stellungnahme zum militärischen Angriff der USA und ihrer Koalition auf das Baath-Regime im Irak. Die Kirchen haben vor diesem Krieg gewarnt. Er widerspricht ihren friedensethischen Überzeugungen.

Deutsche Soldaten nehmen an diesem Krieg nicht teil. Konsequenzen einer veränderten Gefährdungslage können sie jedoch treffen, zumal in Kuwait und in Afghanistan. Wir vertrauen darauf, dass die politische Leitung und die militärische Führung der Bundeswehr besonnene Vorsorge treffen.

Wir Militärbischöfe sehen die Not der leidenden Menschen und beten für ein rasches Ende der Kriegshandlungen. Mit unseren Militärgeistlichen stehen wir an der Seite der Soldaten, rufen mit ihnen Gott an, leisten den Seelsorgedienst und bieten Möglichkeiten zum klärenden Gespräch an.

Mit dem Apostel Paulus rufen wir Ihnen, Ihren Familien und den in der Militärseelsorge Tätigen zu: „Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt.“ (1. Thessalonicher 5, 23)

Bischof Dr. Walter Mixa, Katholischer Militärbischof, Bischof von Eichstätt

Bischof Dr. Hartmut Löwe, Evangelischer Militärbischof

<http://www.kmba.de/aktuell/internas/210303/210303.htm>, 24. 3. 2003

Eine humanitäre und politische Katastrophe muss verhindert werden. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax zum Kriegsbeginn im Mittleren Osten, 21. 3. 2003

Die Deutsche Kommission Justitia et Pax unter dem Vorsitz von Bischof Dr. Reinhard Marx (Trier) erklärt am 21. 3. 2003 zum Kriegsbeginn im Mittleren Osten:

Die Krise um den Irak ist in einen Krieg eskaliert. Wir alle wurden in den letzten Monaten Zeugen eines intensiven Ringens innerhalb wie außerhalb der Vereinten Nationen um die richtige Antwort, mit der die internationale Staatengemeinschaft auf die ungeklärte Rüstungssituation im Irak reagieren sollte. In dieser politischen Auseinandersetzung wurde immer wieder vor den Folgen gewarnt, die ein neuer Krieg im Vorderen Orient mit sich brächte. Auch der amerikanische Präsident hat in seiner gestrigen Fernsehansprache an die Bevölkerung der USA eingeräumt, dieser Krieg könne länger dauern und schwieriger werden als von manchen seiner Befürworter vorhergesagt.

Die Deutsche Kommission Justitia et Pax sieht sich einig mit vielen Menschen in den und außerhalb der Kirchen, die auf den Ausbruch dieses Krieges mit Bestürzung und Trauer darüber reagieren, dass es nicht gelungen ist, auf dem bis zuletzt offen gebliebenen Weg einer friedlichen Abrüstung der noch vermuteten irakischen Bestände an Massenvernichtungswaffen weiter voranzuschreiten. Angesichts des menschlichen Leids und der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Konsequenzen, die mit jeder Kriegführung verbunden sind, kann der Griff zur Gewalt allenfalls in einer extremen Situation gerechtfertigt sein, in der kein anderes Mittel noch Aussicht auf eine erfolgreiche Abwehr widerrechtlicher Gewaltanwendung verspricht. Diese Alternativlosigkeit vermögen wir in der gegenwärtigen Situation nicht zu erkennen.

Auch die Mehrheit des Mitglieder des UN-Sicherheitsrates konnte bis zuletzt nicht davon überzeugt werden, dass vom Irak aktuell eine derart gravierende und unmittelbare Bedrohung ausgeht, dass ihr

anders als durch militärischen Gewalteinsatz nicht entgegengetreten werden kann. Dem amerikanischen Vorgehen fehlt damit eine entscheidende Voraussetzung für völkerrechtliche Legitimität. Angesichts der andauernden politischen Kontroversen um den Handlungsspielraum, den die bisherigen Resolutionen des UN-Sicherheitsrates zur Irak-Problematik eröffnen, gilt es daran festzuhalten, dass eine in der Sache lediglich präventiv begründete Gewaltanwendung nicht zu rechtfertigen ist.

Dies ergibt sich in ethischer Hinsicht bereits angesichts der erwähnten Folgen eines Krieges für die betroffenen Menschen. Doch auch die Auswirkungen auf die Chancen, das völkerrechtlich verbindliche Gewaltverbot in den internationalen Beziehungen durchzusetzen, müssen in diesem Zusammenhang bedacht werden. Das Prinzip der Friedenssicherung durch eine von der Zustimmung der Völkergemeinschaft getragene Organisation wird insbesondere dann unterlaufen, wenn einzelne Staaten für sich das Recht in Anspruch nehmen, die Grenzen des geltenden Rechts auf Selbstverteidigung in eigener Entscheidung zu interpretieren und auszudehnen. Auf diese Weise werden nicht nur gefährliche Präzedenzfälle geschaffen, auch die Zahl vermeintlich legitimer Kriegsgründe wird vermehrt und so dazu beigetragen, dass die Wiedergewöhnung an Krieg als anscheinend normales Mittel der Politik voranschreitet.

Nun steht die Aufgabe im Vordergrund, den Krieg so rasch wie möglich zu beenden und die Schäden zu begrenzen, die die Kriegshandlungen bewirken – vor allem für die Zivilbevölkerung im Irak, aber auch für die Soldaten auf beiden Seiten. Menschen vor Gewalteinwirkung zu verschonen, von denen keine Gefahr ausgeht, ist eine elementare Pflicht – dies gilt nicht nur in ethischer Hinsicht, sondern ist auch Inhalt der grundlegenden Normen des humanitären Völkerrechts. Daran gilt es vor allem deswegen zu erinnern, weil sich gerade in Kriegssituationen eine gefährliche Eigendynamik der Gewalt durchzusetzen droht, die diese ethischen und rechtlichen Schranken zunehmend durchbricht. Insbesondere verbietet es sich daher für beide Seiten, Massenvernichtungswaffen einzusetzen und damit einer weiteren verhängnisvollen Eskalation der militärischen Auseinandersetzung den Weg zu bereiten.

Das Bestreben, die Schäden des Krieges zu begrenzen, darf sich jedoch nicht auf den unmittelbaren Schutz vor Kampfhandlungen beschränken. Darüber hinaus muss dafür Sorge getragen werden, dass den Opfern des Kriegs – den flüchtenden, verletzten, ihrer Existenzbasis beraubten Menschen, die selbst bei einer begrenzt bleibenden Kriegführung in großer Zahl zu befürchten sind –, die dringend erforderliche Hilfe geleistet werden kann. Es müssen alle Kräfte aufgeboten werden, zu verhindern, dass die Logik des Krieges in eine humanitäre Katastrophe führt!

Eine der wichtigsten politischen Aufgaben in der gegenwärtigen Situation besteht darin, der Gefahr entgegenzuwirken, dass die gesamte Region des Mittleren Ostens weiter destabilisiert wird. So muss so weit wie möglich verhindert werden, dass der Irak unter bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen zerbricht, dass die Kampfhandlungen auf seine Nachbarstaaten übergreifen oder diese durch innere Unruhen selbst schwer erschüttert werden – ebenso aber, dass im Schatten des Irakkriegs der Konflikt um Palästina eine neue Zuspitzung erfährt. Alle am Krieg beteiligten Staaten tragen eine schwere Verantwortung dafür, dass solche Entwicklungen vermieden werden.

Jenseits des aktuellen Konflikts im Irak wird es einer Nachkriegsordnung bedürfen, in der das Verhältnis der westlichen Welt zu den Ländern des Mittleren Ostens auf eine gänzlich veränderte Grundlage gestellt wird. Zu diesen Staaten und ihren Menschen muss eine Beziehung aufgebaut werden, die sie in ihrem berechtigten Anspruch auf Respekt als gleichrangige Mitglieder der Völkergemeinschaft anerkennt und dem in der Region seit langem bestehenden Eindruck wehrt, westliche Politik sei dort in erster Linie an wirtschaftlich-politischer wie kultureller Dominanz interessiert. Nur dann besteht Hoffnung darauf, nach dem Ende des Krieges Demokratisierungsprozesse in der arabischen Welt zu befördern und Menschenrechten zum Durchbruch zu verhelfen. Wir bekräftigen erneut, was wir in unserer Erklärung vom 19. Oktober 2002 formulierten: Nur wenn alle Völker der Region den begründeten Eindruck gewinnen, dass ihre Interessen in den Machtzentren der internationalen Politik ernsthaft berücksichtigt werden, kann langsam jenes Vertrauen wachsen, ohne das es keinen Frieden gibt und stattdessen ständig mit dem Ausbruch neuer Krisen gerechnet werden muss.

<http://www.justitia-et-pax.de/justitia/index.html>

Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE), „Selig sind, die Frieden stiften“ Matth. 5,9. Erklärung zur Krise im Irak, 28. 3. 2003

1. In dieser Zeit des Krieges beten wir, die Bischöfe der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, für Frieden und Gerechtigkeit im Irak und in der Welt. Wir erinnern an und unterstützen die wichtigen Erklärungen des Heiligen Vaters und unserer eigenen Bischofskonferenzen zu diesem Thema. Wir verleihen unserer Sorge Ausdruck um die Völker, die bereits seit langem unter Ungerechtigkeit und jetzt wegen des Krieges leiden. Dieser Konflikt ist kein Konflikt zwischen Religionen, und der Name Gottes darf nicht angerufen werden, um Krieg und Gewalt zu rechtfertigen.

Wir appellieren an alle Christen, Juden und Muslime, solidarisch zusammenzuarbeiten, um dem augenblicklichen Leid in der Region ein Ende zu bereiten und harmonische Beziehungen in unseren eigenen Ländern zu entwickeln.

2. Wir begrüßen den Einsatz der EU für humanitäre Hilfe für das irakische Volk. Dieser Einsatz für die Opfer des Krieges ist ein wichtiger Schritt für eine gerechte Ordnung in der Region. Aus diesem Grund ermutigen wir die Europäische Union, gemeinsam mit ihren Partnern in der internationalen Gemeinschaft, ihre Bemühungen zu intensivieren, um eine dauerhafte Lösung für den Konflikt zwischen Israelis

und Palästinensern zu finden. Indem die EU diesen Weg weiter verfolgt, kann sie durch gemeinsames Handeln einen unschätzbaren Beitrag leisten zu Frieden und Gerechtigkeit in dieser Zeit.

3. Diese Situation stärkt unsere Überzeugung, dass die Welt ein System der „Global Governance“ braucht, das den Frieden und das Gemeinwohl bewahren und fördern kann. In diesem System müssen die Vereinten Nationen die zentrale Rolle spielen. Wir hoffen, dass die Arbeit des Europäischen Konvents ein stärker geeintes Europa dazu befähigen können, in einem solchen System seine Verantwortung wahrzunehmen. Hierfür halten wir gute und auf gegenseitigem Respekt beruhende Beziehungen zwischen der Europäischen Union und den Vereinigten Staaten von Amerika für wesentlich.

Unterzeichnet von den in die COMECE delegierten Bischöfen aus den Bischofskonferenzen der Mitgliedstaaten und der Beitrittsstaaten der Europäischen Union

http://www.comece.org/comece.taf?_function=news&id=1&language=de, 31. 3. 2003

Iraq and Regional Peace: a statement. Statement from Low Week Meeting of The Catholic Bishops' Conference of England and Wales, 1. 5. 2003

1 At our meeting in Low Week we remembered and prayed for those who have died or have been wounded in the war in Iraq, and for those innocent civilians who have suffered so terribly in the military action and its aftermath. We prayed also for our service personnel who are still involved, and for their timely return.

2 Even if the greatest care is taken to avoid civilian casualties, the nature of modern warfare is such that the general population of a country under attack is always at risk. We have serious concerns about the use made of weapons which have an inherently random or enduring impact, such as cluster-bombs and weapons incorporating depleted uranium. Once the conflict is over those who have used these weapons have a moral responsibility to do all they can to deal with the consequences of their use.

3 There is now the opportunity for a better future for the people of Iraq, who before the war had endured a brutal dictatorship and more than a decade of comprehensive sanctions. For this future to be realised, the Coalition must be no less committed to the 'waging of peace' than it was to the waging of war. In the first instance it is crucial that law and order be established, so that urgent humanitarian needs can be met. There will follow an arduous long-term task of political and economic reconstruction, which will call on the generosity and skills of the international community. We believe that the UN must have a central role in this respect.

4 The inherent right of Iraqis to self-determination in the regeneration of their country needs to be balanced by measures required for the civil and religious rights of all, and the protection of minorities. Iraq has a rich diversity of human communities, including communities of faith. The right to express religious faith without fear and discrimination must be regarded as a fundamental principle of the development of the country.

5 Resolution of the crisis in Iraq will be successful only if the international community also devotes itself to promoting the stability of the entire region. No settlement can secure this goal unless the conflict between Israelis and Palestinians is justly resolved. We affirm and will continue to support the special mission of the Church of the Holy Land to bring both sides to reconciliation and to assist in the search for a just peace, and the particular witness of the Latin Patriarch, Michel Sabbah.

<http://217.19.224.165/CN/03/030501.htm>, 5. 5. 2003

DOKUMENTE DER KATHOLISCHEN KIRCHE ZUR MILITÄRISCHEN INTERVENTION IM IRAK 2003

AFRIKA, ASIEN UND OZEANIEN

Catholic Bishops of Australia, Build peace, avoid war – Catholic Bishops urge, 29. 11. 2002

Gathered for our Plenary Meeting, we, the Australian Catholic Bishops urge calm within the Australian community in responding to terrorism and stress the need for all to pray and work for peace at a time of great tension in the world.

As Christmas approaches and we prepare to celebrate the coming of Christ, the Prince of Peace, we call on Australians to work and pray for justice and peace in a world facing the prospect of yet another war in the Middle East.

The Bali bombing has shocked all Australians. The nation has struggled to come to terms with the kind of tragedy we have seen in other parts of the world, but never known so close to home.

The threat of terrorism is weighing on the minds and hearts of all people. The events in Bali, a year after the September 11 attacks in the USA, have deepened concern about national security and prompted new consideration of Australia's role in the 'war on terror'.

The international community has increasingly focused on the possibility that the Iraqi leadership is amassing weapons of mass destruction, implying the threat of an imminent attack. With other Church leaders around the world, the Catholic Bishops of Australia urge great restraint at this most delicate point and welcome the role of the United Nations Security Council in ensuring that Iraq meets its obligation to disarm. It is vital for the international community to recognise that the United Nations is the legitimate authority in the administration of Resolution 1441. We urge the Iraqi Government to comply with the Resolution and we pray that this process will be seen by all parties as offering a real alternative to war and a sign of hope for the future.

We call especially on those in our nation who exercise political authority and diplomatic influence to do all in their power to build peace and avoid war.

The Australian Bishops also stress the importance of solidarity with the people of Iraq. Recurrent war and the resulting humanitarian crises have already inflicted grave suffering upon the population, and any further conflict would be a human catastrophe, with the weakest inevitably suffering the most.

We pray that the entire human family will embrace what Pope John Paul II has insisted, that there is „no peace without justice, no justice without forgiveness“, and that this Christmas time will see all people of good will renew their commitment to build a world of justice, truth and love, where fear and violence are no more.

http://www.catholic.org.au/statements/ju_peace.htm, 4. 12. 2002

Catholic Bishops' Conference of India (CBCI), Press Statement: Armed Conflict increases instability in the world, 4. 2. 2003

The Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) is seriously concerned about the war clouds that hover the south west Asia. And they seem to be getting thicker with each passing day as the parties that have locked horns are toughening their postures. The UN has asked Iraq to disarm itself of the chemical and biological weapons, and the process of material verification of the arms production and stockpiling has been underway since a few months, but unfortunately no satisfactory progress has been made, and that has caused considerable anxiety to the world. And the fall out of it is the hardening of stand taken by some countries that are avowed to put an end to the production of arms having potential for mass destruction.

Nevertheless, rushing into an armed conflict with a country that has already been ravished with malnutrition, poverty and economic sanction would be nothing less than a death blow, and that will certainly result in a colossal human tragedy. The world has been witnessing several such tragedies in the recent past, and that does not augur well for the human society and civilization. „Every effort must, therefore, be made by the international community to avert such human made tragedy, and seek other avenues to find lasting solutions to the problem of proliferation of arms,“ says Most. Rev. Dr. Percival Fernandez, the Secretary General of the Catholic Bishops' Conference of India.

Terrorism, under any circumstances, cannot be accepted as it does not uphold the basic human right to live a free and fearless life. Terror has been used as a means, unfortunately at an alarming regularity, to intimidate and coerce people to conform to certain ideologies, organizations, systems and institutions without any regard to the value of human life. The world has been languishing under the folly of mindless terror and violence, and this must stop. However, the remedy for putting an end to such terrorist activities and organizations should not be worse than the malady itself, and that is what, we fear, a full-scale armed conflict can, at this juncture, give rise to. We cannot afford to let the world around slip into

depths of chaos and conflict, what we need today is the restoration of the sanctity and purpose in human life. Let peace prevail and not war.

<http://www.cbcsite.com/presstatements.html>, 12. 2. 2003 [bereits wieder entfernt, 7. 3. 2003]

Cardinal Thomas Williams, New Zealand's Catholic Cardinal highly critical of military intervention in Iraq, 4. 2. 2003

Why in heaven's name is the Bush Administration so hell-bent on attacking Iraq?

There is no justification on grounds of international law or sane morality.

Despite microscopic inspection from the air and on the ground for weapons of mass destruction, no credible proof has emerged of Iraq's intention or capacity to bring harm to another nation, let alone to the United States.

Yet a blustering bellicose Bush persists in seeking a pretext, or even striving to fabricate a pretext, for unleashing the dogs of war.

I pretend to no economic or political expertise. I do not know whether and to what extent American political and oil interests are involved. What I do know is that the 1945 United Nations' Charter rules out any member nation declaring a pre-emptive war. What I do know is that nothing the Bush Administration has advanced as its rationale for armed aggression against Iraq meets the moral criteria for a just war.

What I do know is so obvious to anyone who remembers the Gulf War or any war in which the aggressor has depended on bomber aircraft and CRUISE missiles: the concept of pinpoint accuracy or limitation of collateral damage is an illusion. One commentator put it succinctly: „Smart bombs do dumb things“ . . . like reducing to rubble homes and hospitals, massacring and maiming the guiltless and the defenceless, obliterating essential services and food supplies.

God knows, the Iraqi have suffered enough. Ill-conceived United Nations-imposed sanctions continue to cause intense suffering. Saddam Hussein is a brutal dictator, and the overthrow of his regime would bring huge benefits both within and beyond Iraq. But the inevitable consequences of armed conflict are far too high a price to pay.

Even were President Bush to consider that US interests warrant the destruction and bloodshed, does he not realise that his war against Iraq could be the catalyst for a wider conflagration? Is an American victory any guarantee of lasting peace, or will it destabilise the Middle East and fuel enduring animosity between Arab and European nations?

Pray that other nations join France, Germany, China and Russia in saying „no“ to war against Iraq. Pray, too, that our own Government will not allow New Zealanders' hands to be stained with Iraqi blood.

Cardinal Thomas Williams

<http://www.catholic.org.nz/documents/iraqwilliams.htm>, 28. 3. 2003

Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) Condemns war on Iraq, 21. 3. 2003

The Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) expresses its deep anxiety at the launch of military strikes in Iraq. It notes with sadness that options of negotiations under the tutelage of the United Nations have given way to unilateral decisions to attack Iraq thereby undermining seriously the authority of the United Nations. To choose only the option of a war in order to disarm a nation is totally unacceptable when the way of negotiations was open and still possible. The unilateral decision to go to war with Iraq without the sanction of the U.N.O. will only contribute to the worsening of the situation at present and forebodes uncertainty for the future. There was never an end to diplomacy in Iraq but for those who had closed all the doors to choose the path of war have raised serious questions on the future of relations among the nations of the world.

The Christian community in India shares the anguish of the people of Iraq and appeals to the International community to give a greater momentum in its efforts towards a peaceful solution to the Iraq crisis. It's a great tragedy to witness a war when the majority of nations have objected to any unilateral action on Iraq by a few nations without the sanction of the United Nations.

We are totally dismayed at the fact that the role of United Nations was overlooked and a war imposed on Iraq. This is a total violation of the existing norms of this much-respected International Body, which was formed with the specific purpose of establishing peace in the most precarious situations. Nonetheless, the United Nations must keep up the pressure for finding a peaceful solution to the present crisis and its members should come to consensus decisions to put an end to this war as early as possible.

Iraq has already been undergoing difficult times since the Gulf war in 1990. Its children are still victims of malnutrition and serious sicknesses and to launch a war on a people who are already facing sanctions does not augur well for any country. The consequences of a military attack with serious consequences on innocent people is beyond imagination and they must cease sooner than later.

<http://www.cbcsite.com/newsbriefs289.htm>, 24. 3. 2003

Archbishop Anthony Soter Fernandez, DD, President Catholic Bishops' Conference Malaysia-Singapore-Brunei, n. d.

PRESS RELEASE ON WAR AGAINST IRAQ

The Catholic Bishops' Conference of Malaysia, Singapore & Brunei agree with the Holy See (Vatican) and Bishops from the USA and Middle East that resorting to war against Iraq under current circumstances

would not meet the strict conditions in Catholic teaching for over-riding the presumptions against the use of military force. We also join others in urging Iraq to comply fully with the latest United Nations Security Council resolutions.

We urge other Bishops' Conferences all over the world to join their voices in solidarity to call upon all involved to abide by the principles of international law.

We join and urge peoples of all faiths and goodwill to pray fervently that all involved will act to ensure that this action of the United Nations will not simply be a prelude to war but a way to peace and justice.

Archbishop Anthony Soter Fernandez, DD, President Catholic Bishops' Conference Malaysia-Singapore-Brunei

<http://www.archway.org.my/announce/announce.htm>, 7. 3. 2003

Rezensionen

LITERATURSCHWERPUNKT: KIRCHE IN DER ZEIT DES NATIONALSOZIALISMUS

GRUNDLAGEN – ETHIK – PHILOSOPHIE – THEOLOGIE

POLITIK- RECHT – MILITÄR

GESCHICHTE

LITERATURSCHWERPUNKT: KIRCHE UND NATIONALSOZIALISMUS

MAXIMILIAN LIEBMANN

Daniel Jonah Goldhagen, Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. Berlin (Siedler Verlag) 2002

Die 473 Seiten umfassende Abhandlung Goldhagens über die katholische Kirche und den Holocaust, die Friedrich Griese vom Englischen ins Deutsche übersetzt hat, ist keine historisch-wissenschaftliche Untersuchung. In drei Teile gegliedert soll im ersten Teil (S. 49-132) noch einmal nachgeprüft werden, „wie das Verhalten des Papstes und der Kirche während der NS-Zeit zu verstehen ist“ (S. 42). Dass mit dem Papst Pius XII. gemeint ist, versteht sich von selbst. Im zweiten Teil (S. 133-238) wendet sich der Autor „den allgemeinen Fragen der moralischen Schuld insgesamt und speziell im Falle der katholischen Kirche zu“ (S. 43). Im dritten Teil (S. 239-367) stellt Goldhagen die Frage, die er auch beantwortet, „was die Kirche tun muss, um ihre Versäumnisse gegenüber den Juden wieder gut zu machen und sich zu rehabilitieren“ (S. 45). Hierbei wird die finanzielle Wiedergutmachung trotz aller Wichtigkeit als Nebensache deklariert und die moralische Wiedergutmachung als die letztgültige Grundsatzfrage der Kirche herausgearbeitet. Nach Goldhagen ist sie für die Kirche eine „unausweichliche Verpflichtung“ und ein „Muss“.

Auf S. 371ff. vergleicht der Autor die Wiedergutmachung der Bundesrepublik Deutschland mit der der katholischen Kirche und kommt zum Ergebnis, dass Deutschland zum Unterschied von der Kirche sich paradigmatisch verhalten hat. Im übrigen werde die Wiedergutmachung auch nur eines Bruchteils der Verbrechen und sonstigen Vergehen der Deutschen an den Juden ohnehin „nie möglich sein“ (S. 374). Goldhagen vergisst aber auch nicht, auf die Entwicklung, die die katholische Kirche durchgemacht hat und durchmacht, hinzuweisen: „Und mit jedem Jahrzehnt, das seit dem Zweiten Vatikanum vergangen ist, haben sich die offiziellen Positionen der Kirche zu einer Reihe von Fragen bezüglich Juden, Judentum und Holocaust spürbar verbessert“ (S. 377).

Hat Goldhagen in seiner 1996 erschienenen Studie „Hitlers willige Vollstrecker: Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust“ bewusst „keine moralischen Urteile über Schuld gefällt, auch keine mögliche Sühne oder Wiedergutmachung skizziert“ (S. 11), so holt er dieses Urteil mit entsprechenden Forderungen in der vorliegenden Studie substantiell und radikal nach. Seine durchgehende Grundthese, die sich auch bei anderen Autoren findet, die sich mit Kirche und Holocaust auseinandersetzen, dass der Nationalsozialismus im Holocaust quasi als verlängerter Arm der Kirche, d. h. als Vollstrecker ihrer Lehren, gehandelt hat, wird in dieser Abhandlung zurückverlängert auf das Neue Testament, das Goldhagen die „christliche Bibel“ nennt. Goldhagen formuliert seine Grundthese: „Der bedrückende Kern des Problems ist die christliche Bibel, genauer noch: die Evangelien mit ihrer verleumderischen Darstellung der jüdischen Zeitgenossen Jesu und ihren Äußerungen und Andeutungen über deren verabscheuungswürdiges Wesen und ihre ewige Verdammnis. Es ist ein dorniges Problem, selbst oder vielleicht gerade für Katholiken, die sich am engagiertesten darum bemühen, den Antisemitismus aus der Kirche auszumerzen“ (S. 345). Goldhagen kommt bei seiner Analyse letztendlich zum Schluss: „Der Antisemitismus der christlichen Bibel ist keine Äußerlichkeit, sondern konstitutiv für ihre Darstellung des Lebens und Sterbens Jesu und für ihre Botschaften über Gott und die Menschheit... Die ganze Struktur der Evangelien ist antisemitisch“ (S. 346). So enthalte das Markus-Evangelium rund vierzig ausdrücklich antisemitische Verse, das Lukas-Evangelium rund sechzig, das Matthäus-Evangelium rund achtzig und das Johannes-Evangelium rund 130

(S. 347-351). Als praktisch einzig gangbaren Weg, um den Antisemitismus aus der Kirche und dem katholischen Denken zu entfernen, postuliert Goldhagen eine Versammlung, ein Konzil, das die katholische Kirche einberuft mit dem Ziel bzw. Ergebnis: Änderung und Korrektur der christlichen Bibel, des Neuen Testaments also. Ohne seinen Text anzutasten, könnten die katholische Kirche und andere christliche Kirchen „jeder christlichen Bibel eine detaillierte Aufstellung all der zahlreichen antisemitischen Passagen hinzufügen und in einem eindeutigen Widerruf erklären, diese Passagen seien früher zwar als Tatsachen präsentiert worden, in Wirklichkeit aber unwahr oder zweifelhaft und hätten sich als Ursache vieler ungerechter Schädigungen herausgestellt“. Des weiteren könnten Abhandlungen in die Bibel aufgenommen werden, in denen „die falschen und verleumderischen Behauptungen in einem detaillierten Kommentar richtig gestellt werden“ (S. 365).

Ob eine solche Änderung im Sinne von Korrektur der Schriften des Neuen Testaments durch den Papst bzw. durch ein Konzil mit dem Papst an der Spitze überhaupt möglich ist, d. h. zu deren Kompetenz im Bereich der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimates zählt, darüber könnte sich unter den versierten Dogmatikern und gefinkelten Canonisten ein spannendes Theologisieren ergeben. Wieweit dies ein konsequentes Weiterdenken des Ansatzes von Johann Baptist Metz über die Theologie nach dem Holocaust realisieren würde, sei in den Raum gestellt.

Wenngleich Goldhagen seine Abhandlung ausdrücklich nicht als historisch-wissenschaftliche Untersuchung angelegt hat, bezieht er sich durchgehend auf historische Ereignisse und Fakten. Dass er hierbei sowohl den nationalsozialistischen Kirchenkampf und insbesondere das Engagement zahlreicher Christen für die Juden und gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus weitgehend vernachlässigt, muss als Manko eingemahnt werden. Es geht hierbei nicht um Zahlen sondern um die grundsätzliche Frage: Warum haben sich diese Christen, fußend auf der biblischen Theologie des Neuen Testaments, für die Juden und gegen deren Verfolgung eingesetzt? Nicht zuletzt die nationalsozialistische, antikirchliche Hetzkampagne, am Wiener Heldenplatz, des 13. Oktober 1938, die primär dem Wiener Kardinal und neutestamentlichen Bibeltheologen Theodor Innitzer mit dem signifikanten Transparent „Innitzer und Jud eine Brut“, gegolten hat, vermag die Stringenz von Goldhagens Folgerungen und Forderungen in Frage zu stellen.

CHRISTOPH KÖSTERS

Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland.
Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen

Dieser Artikel erschien in: **Rainer Bendel (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich, Münster (LIT-Verlag) 2002, S. 21-42** und wurde ETHICA freundlicherweise von LIT-VERLAG für einen Separatabdruck zur Verfügung gestellt.

Nach wie vor zählen der Nationalsozialismus und seine Zeit zu den herausragenden Themen deutscher und internationaler Zeitgeschichtsforschung. 70 Jahre nach dem Untergang der Weimarer Demokratie und dem Beginn der NS-Diktatur hat dies seinen Grund weniger in der zeitgeschichtlichen¹ als in der besonderen identitätsstiftenden Relevanz, die das Thema auch für das Selbstverständnis des wiedervereinigten Deutschland hat². Was für die Zeitgeschichtsforschung im allgemeinen gilt, trifft auch im besonderen für die zeitgeschichtlich fragende Katholizismusforschung zu. Die historisch wie theologisch beispiellose „Reinigung des Gedächtnisses“, die Papst Johannes Paul II. am 12. März des Heiligen Jahres 2000 in sieben Bitten um Vergebung für Schuld und Fehler der Kirche in den vergangenen 2000 Jahren Christentum vorgenommen hat, für die katholische Christenheit Holocaust-Gedenken und Besinnung auf eigenes Versagen in besonderer Weise unterstrichen³.

Die historische Auseinandersetzung mit der Rolle der katholischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland ist unter besonderen Vorzeichen zu sehen. Die kontroverse wissenschaftliche

Diskussion ist oftmals unentwirrbar verknüpft mit öffentlichen gesellschafts- und geschichtspolitischen sowie innerkirchlichen Debatten und Standortbestimmungen, die eine notwendig sachliche Auseinandersetzung nicht immer erleichtern⁴. Das gilt auch und gerade für die schwierigen Fragen des Verhältnisses zu den Juden.

Eine nüchterne Bilanz ergibt zunächst folgendes Bild⁵: Seitdem in den sechziger Jahren damit begonnen wurde, die Diskussion auf ein breites und wissenschaftlich zuverlässiges Quellenfundament zu stellen, ist die Rolle der katholischen Kirche in der NS-Diktatur in ihren einzelnen Phasen und Schattierungen intensiv untersucht worden⁶. Die regionalen und alltagsgeschichtlichen Brechungen des Bildes vom Kirchenkampf wurden durch zahlreiche Einzelstudien deutlich, die Anstöße des von Martin Broszat zwischen 1973 und 1983 durchgeführten Forschungsprojektes „Bayern in der NS-Zeit“ aufnahmen. Sie bestätigten die von Broszat konstatierte „Resistenz einer mächtigen traditionellen katholischen ‚Struktur‘, ... in die der Nationalsozialismus zwar immer wieder einbrechen, die er im ganzen aber nicht auflösen konnte“⁷. Vor allem Heinz Hürten hat in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung innerkirchlicher Aufbruchsbewegungen der zwanziger und dreißiger Jahre hingewiesen, die das kirchliche Selbstverständnis zu verändern begannen, zugleich aber auch einen weitreichenden, sogenannten „Verkirchlichungsprozeß“ einleiteten⁸.

Die Ergebnisse der politikgeschichtlich wie regional- und alltagsgeschichtlich fragenden Studien sind in übergreifende, freilich unterschiedlich akzentuierende bzw. wertende Synthesen eingeflossen, unter denen die Studien von Klaus Scholder/Gerhard Besier (1977/1985/ 2002) bzw. Heinz Hürten (1992) herausragen⁹. Die Antworten von Bischöfen, Klerus und Gläubigen auf die verschiedenen Phasen totalitären nationalsozialistischen Weltanschauungsanspruchs bewegten sich „zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und Widerstand“ (Ulrich von Hehl).

Die als Sozialgeschichte des nationalsozialistischen Herrschaftsalltags angelegten Pionierstudien des Bayernprojekts sowie im besonderen die Kritik Hürtens an einem verengten, ausschließlich auf katholische Denk- und Verhaltensweisen konzentrierten Blickwinkel verweisen auf die Notwendigkeit, die Erforschung des katholischen Milieus perspektivisch zu erweitern¹⁰. Um nicht zu verkürzten Ergebnissen zu führen, müssen die Befunde über die Resistenz der „katholischen Struktur“ eingebunden werden in die Entwicklung der gesamten nationalsozialistischen Gesellschaft. Das Gegenüber von katholischer Kirche und NS-Staat bekommt erst Konturen durch das Ineinander von beidem. Zu denken ist beispielsweise an mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum nationalen Bewußtsein der Katholiken. Auch der heftige Widerspruch auf die These von einem dem katholischen Bewußtsein immanenten Antisemitismus offenbart Forschungsbedarf¹¹.

Eine solche gesamtgesellschaftliche Perspektive kann jedoch nicht absehen von einer „Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Terrors“ im allgemeinen und der aus dem Selbstverständnis der Täter resultierenden kirchenpolitischen Konzepte im besonderen¹². Andernfalls droht man in eine „Modernisierungsfalle“ zu geraten, die das Besondere des NS-Regimes und seines Kirchenkampfes zugunsten eines vermeintlich „katholischen“ Antimodernismus aus den Augen verliert¹³.

Die folgenden Ausführungen können nur einen gerafften Überblick über die gegenwärtig erreichten Ergebnisse, Kontroversen und offenen Fragen geben. Der erreichte Forschungsstand legt drei Querschnitte nahe: Kirche und NS-Staat (I.), Kirche und nationalsozialistische Gesellschaft (II.) und Interpretationen (III.).

I. KIRCHE, STAAT UND NATIONALSOZIALISMUS

1. „Nationale Erhebung“ und Reichskonkordat

Zu den zentralen Fragen im Staat-Kirche-Verhältnis der NS-Zeit zählt die nach dem Kurswechsel der katholischen Kirche im Sommer 1933. Für die Abkehr von einer Verurteilung der Nationalsozialisten und ihrer Ideologie und die Hinwendung zu einer bedingten Anerkennung

der neuen Machthaber wird ein Bündel von Gründen angeführt: der lautlose Untergang des politischen Katholizismus, welcher von der Blendfassade der „nationalen Erhebung“ überstrahlt wurde¹⁴, die staatspolitischen Ordnungsvorstellungen in Theologie und Kirche (Röm 13) oder – deutlich weitergehend – eine innere Affinität der Kirche zum autoritären Regime¹⁵. Eine Schlüsselfunktion nimmt zweifelsohne der Abschluß des Reichskonkordats ein. Mit ihm sind gleichermaßen das Schicksal des politischen Katholizismus, die Positionierung des deutschen Episkopats und des Vatikans, das Verhalten der Katholiken in Deutschland, aber auch die Kirchenpolitik Hitlers eng verknüpft.

Vor diesem Hintergrund kommt der Kontroverse, die der Bonner Historiker Konrad Repgen 1978/79 mit dem Tübinger evangelischen Kirchenhistoriker Klaus Scholder führte, besondere Bedeutung zu¹⁶: Die von Scholder vorgetragene Argumentation, es gebe einen engen Zusammenhang zwischen der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz am 23. März und der Konkordatsofferte, wies vor allem Rom eine entscheidende Verantwortung für das Ende des politischen Katholizismus und die Zerstörung der katholischen Resistenz gegen den Nationalsozialismus zu. Repgen hat demgegenüber gezeigt, daß ein solches Junktim in der vorhandenen Quellenüberlieferung keinen Halt findet. Infolgedessen lasse sich aus dem Konkordatsabschluß auch nicht der von Scholder implizierte Konsens des Vatikans mit der Hitler-Regierung herauslesen¹⁷.

Damit ist nicht gesagt, daß der Konkordatsabschluß 1933 nicht zunächst half, Reserven gegen den neuen Staat abzubauen. Sowohl Episkopat als auch Laienkatholizismus erhofften sich nach den turbulenten Auseinandersetzungen des Frühjahres von der Einigung des Sommers ein maßgebliches Zeichen für ein einvernehmliches Nebeneinander von Kirche und Staat. Die doppelte defensive Bedeutung des Konkordats – als teils hingegenommene, teils erzwungene Beschränkung auf den religiös-kirchlichen Binnenraum¹⁸ einerseits und als bleibender Referenzpunkt kirchlicher Gravamina andererseits – sollte sich erst zeigen, als Wortlaut und Vollzug der Vereinbarungen in den folgenden Jahren immer deutlicher auseinanderklafften.

Weniger die verhandlungspolitischen Hintergründe zum Reichskonkordat als vielmehr die an diesen Brennpunkt des Staat-Kirche-Verhältnisses anknüpfende grundsätzliche Frage nach der Bedeutung der Theologie für die staatspolitischen Ordnungsvorstellungen des Episkopats ist ein dringendes Desiderat. Zu denken ist hier etwa an den bislang noch überhaupt nicht untersuchten Einfluß, den Domkapitel und Theologieprofessoren als Berater ihrer Bischöfe ausübten¹⁹.

2. Die Jahre des Kirchenkampfes 1934-1939

Die Jahre des Kirchenkampfes gehören zu den am intensivsten erforschten Abschnitten kirchlicher Zeitgeschichte²⁰. Die Verurteilung des Meißener Bischofs Petrus Legge im Rahmen der Devisenprozesse 1935 sowie die Ausweisung des Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll 1938 bildeten nur die episkopale Spitze von zahllosen weltanschaulich wie kirchenpolitisch bedingten Zusammenstößen: Die Auseinandersetzungen um Alfred Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts (1934), das Verbot gleichzeitiger Mitgliedschaft in katholischen und nationalsozialistischen Organisationen (1934), Devisen- und Sittlichkeitsprozesse (1935; 1936/37), die staatspolizeilichen Maßnahmen gegen ein öffentliches Auftreten und schließlich das Verbot katholischer (Jugend-)Organisationen (1934-1937/39), die regional gestaffelten Schulkämpfe (Ausschluß des Klerus vom Religionsunterricht 1935/37, Aufhebung der Bekenntnisschule 1936-1939, regionale Entfernung von Schulkreuzen 1937) und die weitestgehende Kontrolle der kirchlichen Presse drängten die katholische Kirche sukzessiv auf ein „Sakristeichristentum“ zurück.

Diese protestierte bei den Regierungs- (und nicht Partei-)stellen mit gleichermaßen geschliffenen wie letztlich erfolglosen Eingaben gegen die als neuen Kulturkampf aufgefaßten Maßnahmen. Es blieb Papst Pius XI. vorbehalten, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen 1937 in einer deutschsprachigen Enzyklika („Mit brennender Sorge“) ein weltweit nicht zu

überhörendes Zeichen öffentlicher Verurteilung nationalsozialistischer Rassenideologie und Kirchenfeindschaft zu setzen. Innerkirchlich wuchsen dadurch die Spannungen im Episkopat über den richtigen Kurs gegenüber dem Regime²¹.

Über dessen Kirchen- und Religionspolitik fehlt bisher immer noch eine umfassende Gesamtstudie. Allerdings ermöglichen neue Quellenbestände, das bisher nur in seinen Umrissen erkennbare Bild über Selbstverständnis und Wirksamkeit der beteiligten Verwaltungs-, Polizei- und Sicherheitsbehörden (Reichskirchenministerium, Gestapo, SD) und die besondere Rolle Hitlers in diesem Kontext wesentlich zu ergänzen²²: Verhandlungen mit den Kirchen, schikanöse Verwaltungspraxis, Verhaftungsaktionen und gewaltsame Zerschlagung kirchlicher Organisationen waren demnach das Resultat einer kirchenpolitischen Polykratie. Sie konnte sich deshalb entfalten, weil Hitler das Kirchenproblem nach mißlungenen Lösungsversuchen seinen machtpolitischen Opportuniätsinteressen unterordnete und vor einer endgültigen Ausschaltung der Kirchen zurückschreckte. Er verhinderte es allerdings nicht, daß die Überwachungs- und Sicherheitsorgane von Partei und Staat das Vakuum, das seine wenigen kirchenpolitischen Initiativen hinterließen, für ein weiteres, radikaleres Vorgehen gegen die Kirchen nutzten²³. Mit dem Kampf gegen den „politischen Katholizismus“ von politisierter Verwaltung, Justiz und Gestapo konkurrierte der „Kampf der Geister und der Weltanschauungen“²⁴, wie ihn der Sicherheitsdienst vorantrieb. Zwar gewann der auf Vernichtung v.a. der katholischen Kirche zielende Kurs von „Himmlers Glaubenskriegern“ (Wolfgang Dierker) zunehmend die Oberhand über die auf eine sogenannte „Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens“ gerichteten Maßnahmen von Regierungs- und Polizeistellen. Moderierende Versuche des Reichskirchenministers waren in diesem Spannungsgefüge von vornherein Makulatur.

Die „Endlösung der Kirchenfrage“ verschob man auf die Zeit nach einem erfolgreich bestandenem Krieg. Gleichwohl werden weitere Forschungen ihr Augenmerk auf die Frage richten müssen, inwieweit die kirchenpolitische Doppelstrategie aus repressiver Nadelstichpolitik und taktischer Zurückhaltung in den Kriegsjahren eine neuerliche Radikalisierung erfuhr.

3. Menschenrechte: „Lebensunwertes“ Leben, katholische „Nichtarier“, Widerstandskreise

Die Erkenntnisse darüber, wie sich vor allem der deutsche Episkopat im Schatten dieses „falschen Burgfriedens“ (Heinz Hürten) verhielt, haben sich in den letzten Jahren verdichtet. Lange Zeit standen vor allem die Kanzelproteste des münsterischen Bischofs von Galen gegen den „Klostersturm“ und die „Euthanasie“ im Zentrum. Mittlerweile hat die Forschung theologisches Selbstverständnis, innerkirchliche Machtverhältnisse und Blockaden, Kommunikationsformen sowie den Arbeitsstil des deutschen Episkopats untersucht und auf diese Weise auch die Hintergründe des in seiner Art und politischen Bedeutung singulären Galen-Protests ausgeleuchtet²⁵. Bis zum Bewußtsein einer kirchlichen Anwaltschaft für allgemeine menschliche Rechte und Würde war es ein ausgesprochen beschwerlicher Weg, der die Fuldaer Bischofskonferenzen an den Rand der Spaltung brachte. Im Hirtenbrief über die „zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker“ kam der erreichte Konsens im September 1943 endlich öffentlich zum Ausdruck.

Abseits des öffentlichen Protests autorisierten und deckten die Bischöfe von Berlin (von Preysing), Breslau (Bertram), Wien (Innitzer) und Freiburg (Gröber) kleine, bis auf die Wiener Ausnahme von Frauen initiierte Hilfsorganisationen für die sogenannten „katholischen Nichtarier“. Zwar ist die institutionalisierte kirchliche Hilfe mittlerweile in großen Zügen erkennbar, das Schicksal dieser aus rassistischen Gründen verfolgten „nicht-arischen“ Katholiken selbst ist bislang von der historischen Forschung schlicht ignoriert worden²⁶. Eine umfassende Untersuchung der damals wie offenbar noch heute „zwischen allen Stühlen“ sitzenden Gruppe verspräche Aufschlüsse nicht nur über Art und Umfang dieser vorbehaltlosen, keineswegs nur auf Katholiken gerichtete kirchlichen Hilfe, sondern auch über Netzwerke der verschiedenen Hilfsorganisationen und deren Funktionsmechanismen²⁷.

Aktiver politischer Widerstand, insofern er auf den Sturz des Regimes zielte, blieb ebenso einem kleinen Kreis von wenigen Katholiken vorbehalten. Eine katholische Widerstandsbewegung

gab es nicht, doch lassen die neueren Forschungen zu verschiedenen Oppositionszirkeln erkennen, wie sehr Katholiken die Vorstellungen von einem anderen Deutschland mitprägten. Das gilt insbesondere für den Kreisauer Kreis, aber auch für den wiederentdeckten Harnier-Kreis und die „Weiße Rose“²⁸. In das konspirative Netzwerk des Kreisauer Kreises waren auch einzelne deutsche Bischöfe durch den nach dem sogenannten „Klostersturm“ 1941 eingerichteten Ausschuß für Ordensangelegenheiten eingebunden, was wiederum auf die kirchenpolitischen Diskussionen innerhalb des Episkopats zurückwirkte²⁹.

Faßt man die Ergebnisse aus vierzig Jahren historisch-kritischer Forschung zum Spannungsverhältnis zwischen Kirche und NS-Regime zusammen, so ergibt sich ein eindeutiges Bild kirchlich-katholischer Selbstbehauptung und – partiell öffentlich geäußertem – Dissens gegenüber dem totalitären Weltanschauungsanspruch von Partei und Diktatur. Für die meisten Gläubigen und Bischöfe stand dies nicht im Widerspruch zu einer Loyalität gegenüber dem Staat als politischer Ordnungsmacht. Kirche und christlicher Glaube konnten allerdings ebenso Fundament sein für unkonventionelle Hilfen für Verfolgte und politischen Widerstand.

II. KIRCHE IN NATIONALSOZIALISTISCHER GESELLSCHAFT

1. Katholisches Milieu

Der Begriff des „katholischen Milieus“ zählt mittlerweile in zeitgeschichtlichen Studien zum Standard. In der Tat erweist sich der mit diesem Begriff verbundene methodische Zugang als ein wichtiger Schlüssel, wenn er denn nicht nur zu Stereotype erstarrt, sondern genutzt wird, um die Geschichte von Kirche und Katholiken in ihren Reaktionen und Anpassungsversuchen an die Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts gleichermaßen zu beschreiben wie zu analysieren. Politische, kulturelle, soziale und religiöse Langzeitprozesse werden als Ganzes, in ihren Wechselbeziehungen untereinander und zur modernen Gesellschaft in den Blick genommen und erklärt: der allen Katholiken gemeinsame, in hohem Maße auch gelebte, aber doch keineswegs exklusive religiös-kirchliche Kosmos, die Adaption und Umsetzung moderner Organisationsstrukturen, die Politisierung des Katholizismus, Anspruch und Bedeutung der streng-kirchlichen Hierarchie, zumal gegenüber laikalem Selbstbewußtsein, und die regional unterschiedlich ausgeprägte, relative konfessionelle Abschottung gegenüber anderen religiösen Gruppen und sozialen Milieus³⁰.

Studien, die die NS-Zeit behandeln, zeigen deutlich, daß das geschlossene katholische Milieu quer zur politisch-sozialen Praxis der Nationalsozialisten lag, bestehende ständische und konfessionelle Traditionen und Normen aufzulösen. Das kirchlich-religiöse Resistenzpotential gegen eine letztlich auf totalitäre Durchdringung von Staat und Gesellschaft zielende Dynamisierung und Egalisierung sozialer und wirtschaftlicher Prozesse erschöpfte sich jedoch keineswegs nur in einem vermeintlich traditionellen, dem katholischen Ghetto eigenen Antimodernismus³¹. Die meßbaren kirchenstatistischen Entwicklungen verweisen vielmehr auf einen innerkirchlichen, identitätsverändernden Paradigmenwechsel bei Teilen des Klerus und der Jugend³².

Solche religiös begründete und Wandlungen unterworfenen Resistenz des katholischen Milieus ist mittlerweile breit belegt. Gleichwohl wird man dieses Bild nicht für das Ganze halten dürfen³³. Neben den „vielen kleinen Formen des zivilen Mutes“ (Martin Broszat) im katholischen Milieu gab es auch die „vielen kleinen und größeren Kompromisse“ (Thomas Fandel), Konsens und Resistenz lagen im lokalen Alltag der Katholiken eng beieinander³⁴. Es gab katholische Sympathien für den NS-Staat, v.a. in den Phasen nationaler Euphorie 1933, 1938 und 1940, es gab Katholiken, die Spitzeldienste leisteten, und es gab eine Minderheit „brauner Priester“ und Sympathisanten³⁵. Für sich genommen sind diese Gesichtspunkte bislang unterbelichtet und bedürfen weiterer Nachforschungen.

Im Blick auf das katholische Milieu im nationalsozialistischen Deutschland ist ebenso wie nach Abgrenzungen auch nach sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Verschränkungen und ihrer

Bedeutung zu fragen. Dem lebensbeeinflussenden religiös-kirchlichen Kosmos der Katholiken stand beispielsweise deren national-patriotische Gesinnung keineswegs entgegen³⁶; Resistenz gegenüber dem Nationalsozialismus war auch nicht gleichbedeutend mit einem demokratischen Bewußtsein³⁷; umgekehrt erlaubt ein katholischer Antibolschewismus keinen direkten Rückschluß auf Sympathien für den Nationalsozialismus. Besonders umstritten ist die Relevanz des Antisemitismus bei Katholiken und ihrer Kirche.

Schließlich ist aus der Feststellung, daß die deutsche Gesellschaft zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik sozial wie konfessionell segmentiert war, kaum einmal der naheliegende Schluß gezogen worden, die wechselseitige Wahrnehmung konkurrierender Milieus zu untersuchen. Dies überrascht auch deshalb, weil sich aus solchen vergleichenden Untersuchungen ergibt, wie begründet oder irrational die Abschottung des eigenen Milieus war³⁸. Überdies ließe sich erhellen, daß das Motiv solcher Abgrenzung vermutlich weniger in einem „Milieugoismus“³⁹ zu suchen ist. Vielmehr spielen tief verwurzelte, mentale Verhaltensdispositionen gegenüber den „fremden anderen“ eine wichtige Rolle, welche im Falle der Juden religiös, im Falle der Kommunisten weltanschaulich und im Falle der Protestanten konfessionell überlagert sind.

2. Die „anderen“: Juden, Kommunisten, Protestanten

Die Frage, wie die Juden aus der Perspektive des katholischen Milieus wahrgenommen wurden, war und ist Gegenstand intensiver Forschungen und heftiger Kontroversen. Angesichts des Grauens des Völkermordes an den Juden besitzt die Auseinandersetzung zweifellos eine besondere, geschichtspolitische Virulenz⁴⁰. Die teilweise heftige Polemik ist aber dem Gegenstand der Debatte unangemessen⁴¹.

Bezogen auf Judentum als Religion hat Konrad Repgen resümiert, die Katholiken seien „weder prinzipiell judenfreundlich noch -feindlich, sondern prinzipiell nicht-judenfeindlich gewesen“ und hat damit auch die Gleichzeitigkeit von alltäglichem Nebeneinander und religiöser Distanz zusammengefaßt⁴². Daß Katholiken und ihre Kirche darüber hinaus seit dem 19. Jahrhundert zwar den rassistisch begründeten Antisemitismus allgemein verwarfen, zugleich aber antisemitische Stereotype auf den zeitgenössischen – durchaus katholikenfeindlichen – (Wirtschafts-)liberalismus übertrugen, haben Rudolf Lill 1970 und zuletzt Urs Altermatt in einer sogenannten „Ambivalenzthese“ zu fassen versucht: Die Ablehnung des rassistischen Antisemitismus ging einher mit einem an den mental tief verankerten Antijudaismus partiell anschließenden, soziostrukturellen Antisemitismus⁴³.

Dem hat Olaf Blaschke widersprochen⁴⁴. Er schlägt vor, von einem „doppelten Antisemitismus“ zu sprechen, von dem der eine schlecht und verboten, der andere gut und erlaubt gewesen sei. Das knüpft zwar in der Sache an die Befunde der Ambivalenzthese an, bewertet sie aber gänzlich anders. Der doppelte Antisemitismus sei konstitutiver Bestandteil des katholischen Milieus gewesen. Die Katholiken seien antisemitisch gewesen, nicht obwohl, sondern weil sie Christen waren⁴⁵. Dieser gedanklichen Zuspitzung zu einem „katholischen Antisemitismus“ ist kritisch entgegengehalten worden, daß der Deutungshorizont des katholischen Milieus keineswegs absolut abgeschlossen war und deshalb die von Blaschke angestellten Überlegungen lediglich für einen Teil des katholischen Milieus zuträfen⁴⁶. Dem scheinen auch Blaschkes eigene statistische Erhebungen eher zu entsprechen: Die von ihm etwa für die Historisch-Politische Blätter von 1838 bis 1919 und die Stimmen aus Maria Laach von 1871 bis 1919 insgesamt nachgewiesenen 604 bzw. 197 Seiten antisemitischen Inhalts machen jeweils deutlich weniger als 1% der Gesamtseitenzahl dieser Zeitschriftenjahrgänge aus⁴⁷.

Jenseits der Frage nach der statistischen Relevanz der im übrigen in ihrer qualitativen Aussageabsicht von Blaschke gänzlich gleich gewichteten antisemitischen Artikel wäre es auch aufschlußreich zu erfahren, in welchem Verhältnis diese Befunde zu Artikeln stehen, die sich von antisemitischen Argumentationsmustern distanzieren. Die bislang vorliegenden, von Blaschke allerdings als „apologetisch“ zurückgewiesenen Forschungsergebnisse belegen eher

ein ambivalentes Verhältnis der Katholiken zu den Juden⁴⁸. Die Formulierung vom „katholischen Antisemitismus“ anstatt von einem „Antisemitismus der Katholiken“ verdeckt und verwischt die Differenzen und Eigenheiten im katholischen Milieu eher als daß es sie zu erklären vermag. Schließlich sind auch Zweifel angebracht, ob die bisher nicht nachgewiesene bruchlose Kontinuität eines „katholischen Antisemitismus“ zwischen 1871 und 1945 aufrecht erhalten werden kann⁴⁹: Weder in der Weimarer Republik noch in den ersten Jahren der NS-Herrschaft spielten die Juden in der Wahrnehmung der katholischen Kirche offenbar eine herausragende Rolle. Erst mit der schubweise sich steigernden nationalsozialistischen Verfolgung der Juden, die in der Pogromnacht 1938 vorläufig kulminierte, sowie mit der damit einhergehenden Drangsalierung der seit den Nürnberger Gesetzen als Juden geltenden und damit rassistisch verfolgten katholischen Nichtarier setzte zumindest in der Kirchenführung ein Nachdenken ein.

Der Zusammenhang von katholischem Milieu und Antisemitismus wird damit nicht relativiert. Aber die Erklärungskraft ist nicht in einem „katholischen, doppelten Antisemitismus“ zu suchen als vielmehr in den vielen Grauschattierungen getrübler, teilweise gänzlich verstellter Wahrnehmung der jüdischen Lebensschicksale; von der Ausnahme familiärer Verbindungen zwischen Christen und Juden abgesehen, war und blieb man einander fremd⁵⁰. Es gehört zu den Paradoxien der NS-Zeit, daß die von den Nationalsozialisten angestrebten Planierungen von Milieus die wechselseitigen Abgrenzungen keineswegs abbaute⁵¹. Andererseits ist offenkundig, daß dies eine persönliche wie institutionelle Hilfe für rassistisch Verfolgte und Juden keineswegs ausschloß.

Das vermeintliche, oft a priori mit dem Schuldvorwurf verbundene „Schweigen“ der deutschen Bischöfe und des Papstes Pius' XII., das namentlich Rolf Hochhuth ebenso beredt wie öffentlichkeitswirksam behauptet hat, kann von diesen sozialen und mentalen Zusammenhängen nicht losgelöst betrachtet werden. Ebenso wenig dürfen jedoch die kirchenpolitischen Rahmenbedingungen und Handlungsspielräume der Kirchenführer ausgeblendet werden. Ansonsten gerät die historische Analyse in eine vom Faktischen losgelöste Historienfalle⁵².

Die vor allem in den USA geführte, heftige Kontroverse über Papst Pius XII. kann und braucht an dieser Stelle nicht nachgezeichnet zu werden⁵³. In jedem Fall ist der Historiker verwiesen auf die überlieferten schriftlichen und ggf. mündlichen Quellen. Verwundern muß deshalb die Vielzahl neuer Studien⁵⁴, obwohl seit der bereits 1981 abgeschlossenen, monumentalen Edition vatikanischer Akten keine wesentlich neuen Provenienzen erschlossen und ausgewertet wurden⁵⁵. Ergänzende, zusätzliche und neue Aufschlüsse darf man möglicherweise erwarten, wenn ab dem kommenden Jahr 2003 die Akten Pacellis aus seiner Zeit als Nuntius in Deutschland und anschließend als Kardinalstaatssekretär, d.h. als rechte Hand Pius XI., in Rom für die historische Forschung zugänglich werden⁵⁶. Daß die gegenwärtig so heftig geführten Kontroversen über Pius XII. und den Holocaust damit ein Ende fänden, steht allerdings nicht zu erwarten.

Zwischen Sozialisten bzw. Kommunisten einerseits und Katholiken andererseits war die wechselseitige Abgrenzung nicht religiös, sondern weltanschaulich zementiert. Es prallten zwei in ihrer Milieukonstitution ähnliche, in ihrer Weltanschauung aber geradezu konträre Positionen aufeinander. Daß die katholische Kirche dem gottlosen Sozialismus und Kommunismus noch weitaus ablehnender gegenüberstand als den religiös „anderen“ und liberalen Juden, ist bekannt. Trotz sozialpolitischer Schnittmengen gab es keine wirkliche Brücke. Die grundsätzliche Frontstellung, die ihre Ursprünge im 19. Jahrhundert hatte, blieb auch von politischen Koalitionen des Zentrums mit der Sozialdemokratie in der Weimarer Republik unberührt. Katholische Arbeiter beispielsweise, die zu Beginn der dreißiger Jahre vermehrt dazu tendierten, politisch für die KPD zu votieren, waren nicht mehr in das Milieu integriert⁵⁷.

Hinreichend untersucht ist dieses gesamte Spannungsverhältnis bisher keineswegs⁵⁸. Solche Studien könnten zeigen, warum kirchliche Proteste gegen die brutale Verfolgung der „weltanschaulich anderen“, denen man ohnehin mit einer unterschweligen Furcht vor dem Bolschewismus gegenüberstand, ausblieben und eine Annäherung unter dem Druck nationalsozialistischer Verfolgung die Ausnahme war⁵⁹.

Und die Protestanten? Soziale, ökonomische und kulturelle Inferiorität der Katholiken kennzeichneten zutiefst die gegenseitige Wahrnehmung. Aus ihr resultierten die konfessionellen, oft von Polemik gekennzeichneten Vorurteile. Mit Blick auf die Ursprünge im 19. Jahrhundert ist jüngst von einem „zweiten konfessionellen Zeitalter“ gesprochen worden⁶⁰. Die temporäre Reichweite dieser These bis ins 20. Jahrhundert ist bislang historisch kaum erforscht.

Die bisher dazu vorliegenden Ergebnisse legen nahe, die nationalsozialistische Zeit als eine ambivalente Inkubationsphase zu verstehen: Fortdauernde konfessionelle Abgrenzungen gingen einher mit unterschwelligen Entschränkungen einer konfessionell weitgehend segmentierten deutschen Gesellschaft. Religionspolitische Planierungsversuche der Nationalsozialisten („Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens“) als Bestandteil der Egalisierung und Dynamisierung der deutschen Gesellschaft blieben offenbar nicht ohne Auswirkungen.

Es gehört zur Gründungsidentität der demokratischen Bundesrepublik und der CDU, daß die christliche Wertorientierung in Grundgesetz und Parteipolitik aus der gemeinsamen Erfahrung nationalsozialistischer Diktatur und Verfolgung resultierte. Zum Bild vom christlich motivierten, über das Jahr 1945 hinausweisenden Widerstand gehört als Kehrseite das der „katholischen Brückenbauer“, die in einer mißverstandenen Volkstums- und Gemeinschaftsideologie des Nationalsozialismus einen Königsweg zur Überwindung auch der konfessionellen Spaltung sahen und protestantischerseits auf offene Ohren stießen. Allerdings müßte die weitgehend systematisch-theologiegeschichtlich fragende Forschung in eine umfassende kultur- und geistesgeschichtliche Längsschnittanalyse der Ökumene der Zwanziger bis Sechziger Jahre des Jahrhunderts einmünden, um die politische, gesellschaftliche und binnenkirchliche Relevanz ihrer Befunde angemessen ausloten zu können⁶¹.

Ergänzend zu solchen qualitativen Befunden ist danach zu fragen, inwieweit die bis dahin gänzlich unterschiedlich verlaufenen langfristigen Erosions- und Entkirchlichungstrends in den Jahren der NS-Diktatur konvergierten, in ihrem Abwärtstrend eine Beschleunigung erfuhren und bewußtseinsändernd wirkten⁶². Die durch Krieg, Flucht und Vertreibung hervorgerufenen Wanderungsbewegungen jedenfalls markierten den Anfang vom Ende weitgehender konfessioneller Abgeschlossenheit. Andererseits offenbarten „konfessionelle Irritationen“ in der frühen, vermeintlich katholischen Bundesrepublik freilich, wie tief die mentalen Gräben immer noch waren, die es zu überbrücken galt⁶³.

3. Krieg

Kirche und Katholiken standen trotz ihrer Gegnerschaft zur NS-Diktatur und deren totalitärem Weltanschauungsanspruch nicht außerhalb der nationalsozialistischen Gesellschaft. Sie waren vielmehr in sie hineinverwoben. Das galt auch und vor allem für die Jahre des Zweiten Weltkrieges. Der totalen Mobilisierung aller gesellschaftlichen Kräfte konnte und wollte sich die katholische Kirche nicht entziehen.

Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und die Lehre vom gerechten Krieg bildeten die traditionellen Stützen, die ein kirchliches Engagement theologisch rechtfertigten. Trotz des nationalsozialistischen Kirchenkampfes ließen die bischöflichen Aufrufe keinen Zweifel an der Loyalität gegenüber dem Staat und der Notwendigkeit treuer Pflichterfüllung gegenüber Volk und Vaterland. Selbst Seminaristen und Kapläne wurden zum opferbereiten Kriegsdienst – freilich ohne Waffe und als Sanitäter – verpflichtet⁶⁴. Erst die rasante Dynamik und Radikalisierung des Krieges nach außen wie nach innen legte schonungslos offen, daß die traditionellen argumentativen Stützen hohl und morsch geworden waren: Die Spannung zwischen Treue der Kirche zum Staat und ihrer Kritik an der nationalsozialistischen Ideologie wurde offensichtlich, blieb aber ungelöst. Nur mühsam setzte sich im katholischen Episkopat die Einsicht durch, daß es angesichts der ungeheueren Dimensionen von Unrecht und Gewalt den immer wieder eingeforderten bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem NS-Staat nicht geben konnte.

Die so skizzierten Umriss der kirchlichen Haltung zum Krieg vermögen jedoch nicht zu verdecken, daß die Gesellschaftsgeschichte der Katholiken zwischen 1939 und 1945 völlig unzureichend erforscht ist. In der Katholizismus- und Milieuforschung nehmen die Kriegsjahre oft nur den obligatorischen abschließenden Randbereich ein; die allgemeine Gesellschaftsgeschichte des Zweiten Weltkriegs hingegen hat das Thema bisher nicht beachtet⁶⁵. Die Frage nach der Verquickung von religiösem und nationalem Bewußtsein ist bisher ebenso ohne hinreichende Antwort geblieben wie jene nach den Folgen, die Front- und Kriegserleben für Kirchenbindung und religiöses Bewußtsein der Katholiken unmittelbar und langfristig hatten⁶⁶. Auch über die Auswirkungen der Flüchtlingsströme, die sich in seelsorglichen Bemühungen der sogenannten „Wandernden Kirche“ fassen lassen, ist bisher so gut wie nichts bekannt⁶⁷. Für soziale und individuelle Veränderungen im katholischen Milieu dürfte den Kriegsjahren eine Schlüsselstellung zukommen.

Einen spürbaren Anshub erfährt die Forschung seit zwei Jahren durch wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Frage nach Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen⁶⁸. Krankenhäuser, Klöster und Heime mit ihren personellen wie finanziellen Ressourcen wurden durch die Wehrmacht in Anspruch genommen (Reichsleistungsgesetz), aber auch durch Gestapo und Partei gewaltsam beschlagnahmt oder zwangsweise enteignet, was die Bandbreite kirchlicher Einbindung in das Geflecht totaler wirtschaftlicher Kriegsmobilisierung deutlich macht. Untersucht sind die Zusammenhänge nicht⁶⁹. Die bisher angefallenen Akten lassen allerdings erkennen, daß über die spärliche Überlieferung zentraler kirchlicher Quellen für die Kriegsjahre hinaus ganz andere Provenienzen herangezogen werden müssen. So müssen etwa Beschäftigungsverhältnisse für Zwangsarbeiter oft nur durch lokal greifbare Quellenstränge wie Versicherungs- und Lohnunterlagen aufwendig erschlossen werden, um zu gesicherten Ergebnissen über das Ausmaß wirtschaftlicher Inanspruchnahme der Kirche zu gelangen.

Ingesamt wird man festhalten müssen, daß Urs Altermatts programmatische Forderung, den Katholizismus von unten und von innen zu erforschen, perspektivisch um ein „und auch von außen“ zu erweitern ist. Erst durch Einbeziehung gesamtgesellschaftlicher Wechselbeziehungen wird die allein auf das katholische Milieu fixierte Blickrichtung aufgebrochen und erweitert. Das katholische Milieu erscheint als Teil der nationalsozialistischen Gesellschaft mit seinen Handlungsspielräumen, seinen Begrenzungen und spezifischen Besonderheiten.

III. INTERPRETATIONEN

Nach vierzig Jahren wissenschaftlich geleiteter Erforschung der katholischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland gehen Interpretationen und Urteile immer noch weit auseinander. Breit nachgewiesen ist die These, daß es der katholischen Kirche weitgehend gelang, ihren religiös begründeten Selbstbehauptungsanspruch in verschiedenen Phasen nationalsozialistischer Herausforderung gegen die ideologischen Zumutungen und gewalttätigen Pressionen der Diktatur zu behaupten⁷⁰. Dem wurden jedoch immer wieder Hinweise auf Anpassungs- und Brückenbauversuche, strukturelle und auch mentale Schnittmengen mit den Nationalsozialisten entgegengehalten.

Ähnlich widersprüchlich sind die Befunde der sozial- und mentalitätsgeschichtlich fragenden Studien zum katholischen Milieu: Sie legen historisch gewachsene Milieustrukturen sowie motivgeschichtlichen Wurzeln frei; weniger ein linearer Antimodernismus als vielmehr eine auch innerkirchlichen Wandlungen unterworfenen religiös-kirchliche Sinn- und Wirklichkeitsdeutung bestimmte das Leben der Katholiken maßgeblich, wenn auch keineswegs ausschließlich mit⁷¹. Demgegenüber wird auf Brechungen und Verformungen katholischen Selbstverständnisses im Hinblick auf NS-Staat und -Gesellschaft hingewiesen und ein zu eindimensionales Verständnis von einem resistenten katholischen Milieu zurecht relativiert.

Analog verhält es sich mit der Deutung der nationalsozialistischen Verfolgungsbehörden und ihrer Kirchenpolitik: Das Bild einer letztlich von Hitler verantworteten, von Gestapo und SD

rigoros umgesetzten und auf die Vernichtung der christlichen Kirchen zielenden Politik der NS-Diktatur ist durch neue Forschungen über den Sicherheitsdienst gerade im Blick auf die katholische Kirche ergänzt und bestätigt worden. Um weltanschauliche Identität und politische Radikalität der nationalsozialistischen Religionspolitik zu fassen, hat man den Begriff und das Konzept der „politischen Religion“ vorgeschlagen⁷². Dagegen hat die sozial- und strukturgeschichtlich orientierte NS-Forschung der letzten Jahre das Bild der „allmächtigen“ Gestapo revidiert und im Blick auf die zahllosen Denunziationen die These von der sich „selbstüberwachenden Gesellschaft“ vertreten⁷³.

Die kontroversen Interpretationen politischen und sozialen Verhaltens von Kirche und Katholiken im Dritten Reich erinnern – zugespitzt – an eine Fortführung früherer Auseinandersetzungen zwischen „traditionalistischen“ Intentionalisten und „revisionistischen“ Strukturalisten – allerdings unter kirchlichen „Vorzeichen“⁷⁴. Im Kern dreht es sich um die Frage: Wie totalitär war die NS-Diktatur im allgemeinen und ihr „Kirchenkampf“ im besonderen? Immerhin zeichnet sich ein Konsens dergestalt ab, daß die Erforschung des katholischen Milieus ohne die Einbeziehung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik und umgekehrt die Analyse des nationalsozialistischen Kirchenkampfes ohne die Berücksichtigung seiner milieuspezifischen Brechungen und Ambivalenzen unzureichend bleiben muß⁷⁵. Hier besteht allerdings noch Forschungsbedarf, zumal für die Jahre des Zweiten Weltkrieges.

Das gilt auch für die wechselseitige Fremdwahrnehmung der Milieus: Die gegenseitige Abgrenzung der Milieus, sei sie nun religiös, weltanschaulich oder konfessionell motiviert, läßt sich jedenfalls nicht allein aus der je eigenen Binnenidentität erklären. Ebenso bedeutsam, aber bislang von der Forschung kaum berücksichtigt, ist die korrelative Aspekt der Milieus. Mit anderen Worten: Erst wenn deutlicher wird, daß die Abgrenzung des katholischen Milieus gegenüber anderen Milieus korreliert mit demselben Verhalten ebendieser Milieus gegenüber den Katholiken, wird die perspektivische Blickverengung und das aus ihr resultierende gleichgültige Abseitsstehen angesichts der Verfolgung der fremd gebliebenen „anderen“ faßbarer.

Vor diesem Hintergrund wären auch die bisher verwendeten Begrifflichkeiten neu zu überdenken. Um die religiöse Wurzel politischen Verhaltens von Christen in der NS-Diktatur zu fassen, hat Heinz Hürten bereits 1987 vorgeschlagen, auf den altchristlichen Begriff des Zeugnisses zurückzugreifen⁷⁶. Unbeschadet aller Schwierigkeiten bietet ein solches Theologoumenon einen grundlegenden Ansatzpunkt des interkonfessionellen und -religiösen Dialogs über widerständiges Verhalten in der nationalsozialistischen Zeit⁷⁷.

In der historischen Diskussion ist Hürtens Vorschlag allerdings auf kein nennenswertes Echo gestoßen. Gegen einen Widerstandsbegriff, der das Verhalten der Kirche nur an ihrem eigenen Selbstverständnis als „Repräsentantin des Religiösen“ mißt und damit bewußt der historischen Beurteilung entzieht, erhoben sich heuristische Bedenken. Fraglich ist auch, wie trennscharf der Zeugnisbegriff ist zu einem inzwischen in der Diskussion verwandten, theologisch und kirchlich zentrierten, weit gefaßten Märtyrerbegriff⁷⁸.

Andererseits erscheint es wenig sinnvoll, die motivgeschichtliche Ergänzung des Widerstandsbegriffs sozialgeschichtlich einzuebnen. So trägt es dem spezifisch „Religiösen“ kaum Rechnung, wenn der Widerstand der katholischen Kirche – zumal im Unterschied zum Arbeiter- und Jugendwiderstand – schlicht unter die „alten Eliten“ subsumiert wird.⁷⁹ Fragwürdig ist auch die noch weitergehende These, daß politischer Widerstand von Katholiken nur nach einem lebensgeschichtlichen Bruch mit zentralen Werten der Kirche (Loyalität gegenüber der Obrigkeit) möglich war⁸⁰. Es bedarf also weiterer Diskussionen, um das religiös motivierte Handeln terminologisch zu fassen.

Alles in allem weist das am besten untersuchte Feld zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung insbesondere in seiner sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erweiterung noch erhebliche Lücken auf, die künftig zu schließen sein werden. Das gilt vor allem für die bisher fast nur am Rande untersuchten Kriegsjahre. Die fast ausschließliche Fixierung auf das katholische Milieu ist stärker zu erweitern durch die Untersuchung innergesellschaftlicher Verflechtungen

von Kirche und Katholiken sowie der wechselseitigen Wahrnehmung konkurrierender Milieus. Damit rückt die mentale Disposition gegenüber den „fremden anderen“ als wichtiger Erklärungsgrund milieuspezifischen Verhaltens eher in den Blick. Umgekehrt wäre schließlich weiter zu untersuchen, ob und inwieweit sich diese mentale Disposition mit der Integration der Milieus in die demokratische Bundesrepublik abbaute – eine Frage, die über das Schweljahr 1945 hinausweist.

AUTOR

Dr. Christoph Kösters, katholischer Theologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn.

ANMERKUNGEN

- 1 Hans Rothfels hat 1953 Zeitgeschichte als die „Epoche der Mitlebenden und ihre wissenschaftliche Behandlung“ bestimmt. Vgl. Hans Rothfels, *Zeitgeschichte als Aufgabe*, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1 (1953), S. 1-8, hier S. 2.
- 2 Vgl. beispielsweise Klaus Hildebrand, Art. „Nationalsozialismus“, in: *Staatslexikon*, hrsg. v. der Görresgesellschaft, Bd. 3, 7., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i.Br. 1995 (Sonderausg.), 1275-1291.
- 3 Vgl. Katholische Nachrichtenagentur, Dokumentation Nr. 8 v. 14. März 2000, S. 1-4. Vgl. auch die sich anschließenden Diskussionen: Konrad Repgen, *Kirche, Schuld, Geschichte. Eine aktuelle Ortsbestimmung in: Die Neue Ordnung* 53 (1999), S. 293-301 sowie die Erwiderung von Eberhard Schockenhoff, „Weshalb ein Schuldbekenntnis der Kirche Sinn hat“, in: FAZ vom 20. Oktober 1999; ders., *Weshalb ein Schuldbekenntnis der Kirche Sinn hat* in: *Freiburger Rundbrief N.F. 7* (2000), S. 109-111. Gerhard Ludwig Müller (Hg.), *Erinnerung und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln 2000. Eine historische Einordnung bei Karl-Joseph Hummel, *Der deutsche Katholizismus und die „Vergangenheitsbewältigung“ nach 1945*, in: Leonid Luks (Hg.), *Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*. Rußland, Deutschland, Italien und Polen im Vergleich, Köln 2002, S. 269-295.
- 4 Daß sich durch unterschiedliche fachspezifische Zugänge etwa der Politischen Theologie, der Kirchengeschichtsschreibung und der Zeitgeschichtsforschung Kontroversen ergeben, kann nicht überraschen. Erschwert wird der notwendige Diskurs allzu oft durch aggressive Ausdrucksweisen und Gedankenführungen, die nicht historische Wahrheitsklärung, sondern prozessuale Schuldzuweisungen zu verfolgen scheinen. Vgl. Karl Egon Lönne, *Katholizismus-Forschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 128-170. Andere als die eigenen Forschungen und Urteile beispielsweise a priori und pauschal einem Apologieverdacht zu unterwerfen, wie dies in der aktuellen Auseinandersetzung um die katholische Kirche und den Antisemitismus geschieht, trägt zum Erkenntnisgewinn wenig bei und spricht für sich. Vgl. Olaf Blaschke, *Die Anatomie des katholischen Antisemitismus. Eine Einladung zum internationalen Vergleich*, in: Ders./Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000, S. 3-54; Olaf Blaschke, *Das „Pianische Jahrhundert“ als Blütezeit des katholischen Antisemitismus (1846-1945) - und die Blüten katholischer Apologetik heute*, in: Hans Erler/Ansgar Koschel (Hg.), *Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1999, S. 115-126; Daniel J. Goldhagen, *What Would Jesus Have done? Pope Pius XII., the Catholic Church and the Holocaust*, in: *The New Republic* Jan. 2002, S. 21-45.
- 5 Vgl. Ulrich von Hehl, *Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick*, in: Dieter Albrecht (Hg.), *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung*, Mainz 1976, S. 219-263; ders., *Kirche und Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 2 (1983), S. 11-29; ders., *Nationalsozialismus und Region. Bedeutung und Probleme einer regionalen und lokalen Erforschung des Dritten Reiches*, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 56, 1993, S. 111-129. Vgl. auch Cornelia Rauh-Kühne, *Katholisches Sozialmilieu, Region und Nationalsozialismus*, in: Horst Möller/Andreas Wirsching/Walter Ziegler (Hg.), *Nationalsozialismus und Region. Beiträge zur regionalen und lokalen Forschung und zum internationalen Vergleich*, München 1996, S. 213-235; Jochen Christoph Kaiser, *Forschungsaufgaben im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte nach 1945*, in: *Mitteilung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 20 (2002), S. 27-42.
- 6 Vgl. die 800 nachgewiesenen Titel bei Michael Ruck, *Bibliographie zum Nationalsozialismus*, Bd. 1, Darmstadt 2000, S. 551-582, Bisher von der Forschung kaum rezipiert wurden die *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*. Édités par Pierre Blet/Robert A. Graham/Angelo Martini/Burkhard Schneider, 12. Bde., Città del Vaticano 1965-1981. Zur Auswertung vgl. jetzt Pierre Blet SJ, *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg*. Aus den Akten des Vatikan, Paderborn 2000.
- 7 So Martin Broszat, *Resistenz und Widerstand*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit*, Bd. 4: *Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, Teil C, München - Wien 1981, S. 691-709, hier S. 703.
- 8 Vgl. Heinz Hürten, *Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986.
- 9 Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen*, Bd. 2: *Das Jahr der Ernüchterung*. 1934. Barmen und Rom, Frankfurt a. Main 1986 (TB-Ausg.); fortges. v. Gerhard Besier, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe*. 1934-1937, München 2001; Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn 1992. Zusammenfassend Ulrich von Hehl, *Die Kirchen in der NS-Diktatur. Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und Widerstand*, in: Karl Dietrich Bracher/Manfred Funke/Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), *Deutschland 1933-1945. Neue Studien zur nationalsozialistischen Herrschaft*, Bonn 1992, S. 153-181.
- 10 „Das katholische Milieu war für den Katholiken nicht die Welt.“ H. Hürten (wie Anm. 9), S. 25.
- 11 Vgl. Benjamin Ziemann, *Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000), S. 402-439, hier S. 412.

- 12 Vgl. dazu Hans Maier, *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte eines Diktaturvergleichs*, Paderborn 1996; ders./Michael Schäfer (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte eines Diktaturvergleichs*, Bd. 2, Paderborn 1997; aufschlußreich für die Religionspolitik des Sicherheitsdienstes Wolfgang Dierker, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933-1941, Paderborn 2002.
- 13 Darauf hat v.a. Rauh-Kühne hingewiesen. Vgl. Cornelia Rauh-Kühne, *Anpassung und Widerstand? Kritische Bemerkungen zur Erforschung des katholischen Milieus*, in: Detlef Schmiechen-Ackermann (Hg.), *Soziale Milieus, Politische Kultur und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Deutschland im regionalen Vergleich*, Berlin 1997, S. 145-163, hier S. 156.
- 14 Zum Untergang des Zentrums immer noch maßgebend Rudolf Morsey, *Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung“ 1932/33*, Stuttgart 1977.
- 15 Erstmals bei Ernst Wolfgang Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in: *Hochland* 53 (1960/61), S. 215-239. Aufgenommen worden ist die These u.a. von K. Scholder (wie Anm. 9).
- 16 Vgl. dazu Konrad Repgen, *Die vatikanischen Strategie beim Reichskonkordat (Lit.!) sowie ders.: Der Historiker und das Reichskonkordat. Eine Fallstudie über historische Logik*, in: Konrad Repgen, *Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zu den Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, hg. v. Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts, Paderborn 1988, S. 167-195 bzw. 196-213. Eine knappe Übersicht der Diskussion von Karl Otmar von Aretin, in: Klaus Scholder, *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Karl Otmar von Aretin u. Gerhard Besier, Berlin 1988, S. 171-174. Vgl. auch H. Hürten (wie Anm. 9), S. 185-187, 231-235.
- 17 Dies kann nicht nachdrücklich genug betont werden, da allein die Übersetzung des Scholderschen Werkes ins Englische dazu führt, daß seine These ungeprüft in der amerikanischen Forschung übernommen wird, ohne die Ergebnisse der Kontroverse mit Repgen zu rezipieren. So zuletzt bei John Cornwell, *Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat*, München 1999, S. 171-173.
- 18 H. Hürten (wie Anm. 9), S. 259 spricht mit Blick auf die vereinbarte Entpolitisierung von Klerus und Laienorganisationen sogar von einer „stillschweigende(n) Hinnahme der vom Nationalsozialismus erstrebten Beseitigung des pluralistischen Staates“.
- 19 Zur Bedeutung der Theologie vgl. die Hinweise bei Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941-1945*, Frankfurt a. M. 1996. Joachim Maier, *Von Gott reden in einer zerrissenen Welt. Beobachtungen zu einer 'Theologie' Clemens August Graf von Galens in seinen Predigten und Hirtenbriefen*, in: Joachim Kuroпка (Hg.), *Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster*, Münster 1992, S. 273-296. Lydia Bendel-Maidl, *Thomanische Staatslehre. Barriere oder Hilfe in einem totalitären Staat? Ausgewählte Themen aus Peter Tischleders katholischer Staats- und Gesellschaftslehre*, in: Hans-Jürgen Karp/Joachim Köhler (Hg.), *Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939-1989*, Köln 2001, S. 41-73.
- 20 Im Unterschied zum Protestantismus, wo der Begriff eine eigene, zunächst v.a. innerkirchliche Geschichte hat, bezeichnet er katholischerseits ausschließlich den „sich aus dem totalitären Verfügungsanspruch des NS-Regimes ergebenden Kampf gegen die katholische Kirche und die ihr verbundenen Organisationen und Organe“. U. v. Hehl (wie Anm. 9); S. 154.
- 21 Zu den Einzelheiten vgl. zusammenfassend H. Hürten und G. Besier (wie Anm. 9).
- 22 Zum folgenden vgl. die Pionierstudie Wolfgang Dierker (wie Anm. 12) sowie die organisationsgeschichtliche Untersuchung von Heike Kreuzer, *Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft*, Düsseldorf 2000. Vgl. auch die älteren kirchenpolitischen Arbeiten von John S. Conway, *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge*, München 1969 und von Hans Günter Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/1937. Eine Studie über nationalsozialistische Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf*, Mainz 1971; ders., *Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik*, in: *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen*, hg. v. Dieter Albrecht u.a., Berlin 1983, S. 359-392.
- 23 Zu Hitlers „kirchenpolitischem Experiment“ des Jahres 1936 vgl. H. G. Hockerts, *Goebbels-Tagebücher* (wie Anm. 22).
- 24 W. Dierker (wie Anm. 12), S. 210.
- 25 Vgl. A. Leugers (wie Anm. 15); Konrad Repgen, *Die deutschen Bischöfe und der Zweite Weltkrieg*, in: *Historisches Jahrbuch* 115 (1995), S. 410-452.
- 26 Vgl. Hans-Josef Wollasch, „Betrifft Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Grober in Freiburg“, Konstanz 1999; Heinrich Herzfeld, *Dienst am höheren Gesetz. Dr. Margarete Sommer und das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin“*, Berlin 2000; Jana Leichsenring, *Gabriele Gräfin Magnis: Sonderbeauftragte Kardinal Bertrams für die Betreuung der katholischen „Nichtarier“ Oberschlesiens. Auftrag, Grenzüberschreitung, Widerstand?* Stuttgart 2000; autobiographisch Ludger Born SJ, *Die erzbischöfliche Hilfsstelle für „nichtarische“ Katholiken in Wien*, Wien 1978. Eine Übersicht über die institutionalisierte Hilfstätigkeit der katholischen Kirche bietet Lutz-Eugen Reutters, *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein, Hamburg-Recklinghausen 1971. Zur evangelischen Kirche vgl. Ursula Büttner/Martin Greschat: Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“*, Göttingen 1998.
- 27 Jana Leichsenring geht im Rahmen einer Dissertation über das Berliner Hilfswerk für katholische Nichtarier solchen und ähnlichen Aspekten nach.
- 28 Vgl. A. Leugers (wie Anm. 15); Michael Pope, *Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands*, Mainz 1994; Vera Bücker, *Der Kölner Kreis und seine Konzeption für ein Deutschland nach Hitler*, in: *Historisch-politische Mitteilungen* 2 (1995), S. 49-82; Frank Schindler, *Paulus van Husen im Kreisauer Kreis: verfassungsrechtliche und verfassungspolitische Beiträge zu den Plänen der Kreisauer für einen Neuaufbau Deutschlands*, Paderborn 1996; Christina M. Förster, *Der Harnier-Kreis. Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Bayern*, Paderborn 1996; Roman Bleistein, *Augustinus Rösch. Leben im Widerstand. Biographie und Dokumente*, Frankfurt 1998. Michaela Ellmann, *Hans Lukaschek im Kreisauer Kreis: verfassungsrechtliche und verfassungspolitische Beiträge zu den Plänen des Kreisauer Kreises für einen Neuaufbau Deutschlands*, Paderborn 2000; Barbara Schüller, *„Im Geiste der Gemordeten ...“: die „Weiße Rose“ und ihre Wirkung in der Nachkriegszeit*, Paderborn 2000.
- 29 Vgl. ausführlich A. Leugers (wie Anm. 15).
- 30 Zum Forschungsstand Johannes Horstmann/Antonius Liedhegener (Hg.), *Konfession, Milieu und Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Schwerte 2001; Benjamin Ziemann (wie Anm. 11).

- 31 Daß die Modernisierungsprozesse im Dritten Reich nicht von ihrem politischen Entstehungs- und Wirkungszusammenhang losgelöst betrachtet werden dürfen, darauf hat jüngst Hans-Ulrich Thamer nachdrücklich hingewiesen. Vgl. Hans Ulrich Thamer, *Der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2002, S. 420, 429.
- 32 Gegen Thomas Breuer, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditioneller Lebenswelt im Erzbistum Bamberg, Mainz 1992*. Vgl. aber auch B. Ziemann (wie Anm. 11), S. 413.
- 33 Vgl. H. Hürten (wie Anm. 9), S. 271; ebenso C. Rauh-Kühne (wie Anm. 5), S. 217.
- 34 Vgl. C. Rauh-Kühne (wie Anm. 5), S. 216 f.
- 35 Vgl. W. Dierker (wie Anm. 12); Thomas Fandel, *Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930-1939*, Paderborn 1997; Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001; Kevin Spicer, *Gespaltene Loyalität: Braune Priester im Dritten Reich*, in: *Historisches Jahrbuch 122 (2002)* (im Druck).
- 36 Barbara Stambolis, *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“*. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 269 (1999), S. 57-97.
- 37 Vgl. Vera Bücker, *Die KAB-Zeitung und das Dritte Reich*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001), S. 175-196.
- 38 Vgl. Cornelia Rauh-Kühne, *Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft Ettlingen 1918-1939*, Sigmaringen 1991.
- 39 Der von Olaf Blaschke im Anschluß an Mallmann/Paul für das katholische Milieu verwandte Begriff ist nicht nur wegen der deutlich moralischen Konnotation für die historische Analyse wenig brauchbar. Vgl. Olaf Blaschke, *Die „Reichspogromnacht“ und die Haltung von katholischer Bevölkerung und Kirche. Mentalitätsgeschichte als Schlüssel zu einem neuen Verständnis*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000), S. 47-74, hier S. 53.
- 40 Hier ist nicht von theologischen Positionierungen zu sprechen. Dazu Jürgen Manemann, *„Weil es nicht nur Geschichte ist“* (Hilde Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht, Münster 1995.
- 41 Vgl. die holzschnittartigen Ausführungen O. Blaschkes und D. J. Goldhagens (wie Anm. 4).
- 42 Vgl. Konrad Repgen, *1938 – Judenpogrom und katholischer Kirchenkampf*, in: Günter Brakelmann/Martin Rosowski (Hg.), *Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, Göttingen 1989, S. 112-146, 125.
- 43 Vgl. Rudolf Lill, *Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers*, in: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried Kortzfleisch (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, Stuttgart 1970, S. 370-420; Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus: Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945*, Frauenfeld 1999; außerdem Wilhelm Damberg, *Katholiken, Antisemitismus und Ökumene*, in: Joachim Kuroпка (Hg.), *Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte, Widerstand, Euthanasie, Neubeginn*, Münster 1998, S. 53-70.
- 44 Vgl. Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich*, Göttingen 1997, S. 70-106.
- 45 Vgl. O. Blaschke (wie Anm. 39), S. 71.
- 46 Zur Kontroverse zwischen Altermatt und Blaschke vgl. *Katholizismus und Antisemitismus. Eine Kontroverse*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 50 (2000), S. 204-236; Gisela Fleckenstein/Christian Schmidtman, *Katholischer Antisemitismus im europäischen Vergleich. Die Generaldebatte der 14. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung am 25. November 2000 in Dortmund*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 49 (2001), S. 244 ff.
- 47 Die Seitenzahl eines Jahrgangsbandes der *Historisch-Politischen Blätter* betrug durchschnittlich 950, die der *Stimmen aus Maria Laach* durchschnittlich 580 Seiten.
- 48 Vgl. dazu die Befunde, die bisher zur Zentrumspresse erhoben wurden: Walter Hannot, *Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923-1933*, Mainz 1990; Uwe Mazura, *Zentrumspartei und Judenfrage 1870/71-1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz*, Mainz 1994.
- 49 O. Blaschke (wie Anm. 39), S. 69; ders., *Tausend Jahre Bistum Breslau – Tausend Jahre Judenfeindschaft. Antijudaismus und moderner Antisemitismus im Katholizismus*, in: Joachim Köhler/Rainer Bendel (Hg.), *Geschichte des christlichen Lebens im schlesischen Raum*, Bd. 2, S. 671-698.
- 50 Vgl. Till v. Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000.
- 51 Vgl. die bei W. Damberg (wie Anm. 43) analysierte, unmittelbar vor der Pogromnacht durch den Bischof von Münster verbreitete Schrift „Die Nathanaelfrage“. Diese verstärkte Unsicherheit darüber, wie man sich den „Anderen“ gegenüber zu verhalten habe, als „Milieuegoismus“ zu deuten, greift allerdings erkennbar zu kurz. Gegen O. Blaschke (wie Anm. 39), S. 60 f.
- 52 Vgl. Thomas Brechenmacher, *Der Dichter als Fallensteller. Hochhuths Stellvertreter und die Ohnmacht des Faktischen – Versuch über die Mechanismen einer Geschichtsdebatte*, in: Michael Wolffsohn/Thomas Brechenmacher (Hg.), *Geschichte als Falle. Deutschland und die jüdische Welt*, Neuried 2001, S. 217-257.
- 53 Vgl. D. J. Goldhagen (wie Anm. 4) und die Erwiderung Ronald J. Rychlaks, *Goldhagen v. Pius XII*, in: *First Things* Nr. 124, June/July 2002, S. 37-59. Einen ausgezeichneten Überblick bietet José M. Sanchez, *Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte*, Paderborn 2002. Sanchez konnte das für Herbst 2002 beim Siedler-Verlag angekündigte Buch von Daniel Goldhagen über Pius XII., den Holocaust und die Schuld der katholischen Kirche nicht mehr berücksichtigen. Ob Goldhagens Monographie über den Status einer polemischen Kampfschrift hinausgelangt und einen substantiellen historiographischen und theologischen Beitrag zu gegenwärtigen Diskussion zu leisten vermag, darf nach dem bislang vorliegenden Aufsatz mit gutem Grund stark bezweifelt werden. Vgl. Daniel J. Goldhagen, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002.
- 54 Vorrangig erscheinen die Studien in den USA.
- 55 Vgl. *Actes et Documents* (wie Anm. 6).
- 56 Vgl. Katholische Nachrichtenagentur v. 16. Februar 2002.
- 57 Hinweise bei C. Rauh-Kühne (wie Anm. 5), S. 218.
- 58 Vgl. die Hinweise bei Horst W. Heitzer, *Deutscher Katholizismus und „Bolschewismusgefahr“ bis 1933*, in: *Historisches Jahrbuch 113 (1993)*, S. 354-387; Klaus-Michael Mallmann, *Kommunisten in der Weimarer Republik. Sozialgeschichte einer revolutionären Bewegung*, Darmstadt 1996, S. 283-294. Matthias Pape, *Erzbischof Lorenz Jaeger von Paderborn im Kampf gegen den antichristlichen Bolschewismus*, in: *Menschen, Ideen, Ereignisse in der Mitte Europas. Festschrift für Rudolf Lill zum 65. Geburtstag*, hg. v. Wolfgang Altgeld/Michael Kißener/Joachim Scholtzseck, Konstanz 1999, S. 145-169.

- 59 Vgl. die Ausnahme von Kaplan Josef Rossaint. Klaus Gotto, Die historisch-politische Beurteilung des Zentrums aus nationalsozialistischer Sicht, in: Staat und Parteien, Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, hg. v. Karl Dietrich Bracher u.a., Berlin 1992, S. 711-726; zuletzt Karl Heinz Jahnke, Hauptangeklagter im Berliner Katholikenprozeß 1937: Kaplan Dr. Joseph Cornelius Rossaint, Frankfurt a. M. 2002.
- 60 Vgl. Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: J. Horstmann/A. Liedhegener (Hg.), (wie Anm. 30), S. 27-78; Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter; Göttingen 2002. Der heuristische Wert dieser auf ein langes 19. Jahrhundert gemünzten Formulierung für eine sozialgeschichtliche Analyse der Milieugesellschaft wird sich in weiteren Forschungen erweisen müssen. Vgl. dazu jetzt die sehr kritische Stellungnahme von Carsten Kretschmann/Hennig Pahl, Ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochen-signatur, in: Historische Zeitschrift 276 (2003), S. 369-392.
- 61 Vgl. L. Scherzberg (wie Anm. 36); Wilhelm Damberg, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933-1950, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen 1993, 145-167; vgl. auch B. Ziemann (wie Anm. 11), S. 403; So gesehen greift der richtige methodische Zugang Hürten letztlich eher zu kurz, wenn er im Ergebnis der Brückenbauversuche allein darauf abhebt, daß das Wunschbild von einem den Nationalsozialismus durchdringenden Christentum mit der Realität nicht übereinstimmte. Vgl. H. Hürten (wie Anm. 9), S. 227.
- 62 Für den Zeitraum bis 1933 vgl. Antonius Liedhegener, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933, Paderborn 1997.
- 63 Vgl. Ulrich von Hehl, Konfessionelle Irritationen in der frühen Bundesrepublik, in: Historisch-Politische Mitteilungen 6 (1999), S.167-187.
- 64 Vgl. Priester in Uniform. Seelsorger, Ordensleute und Theologen als Soldaten im Zweiten Weltkrieg/hrsrg. vom Katholischen Militärbischofsamt/Hans Jürgen Brandt, Augsburg 1994; Christen im Krieg. Katholische Soldaten, Ärzte und Krankenschwestern im Zweiten Weltkrieg, hg. vom Katholischen Militärbischofsamt/Hans Jürgen Brandt, München 2001.
- 65 Darauf hat zurecht Benjamin Ziemann (wie Anm. 11), S. 416 hingewiesen. In dem umfänglichen Beitrag von Thomas Kühne über Forschungsprobleme und -tendenzen der Gesellschaftsgeschichte des Zweiten Weltkrieges werden die Kirchen als Forschungsthema nicht berührt. Vgl. Thomas Kühne, Der nationalsozialistische Vernichtungskrieg und die „ganz normalen Deutschen“. Forschungsprobleme und Forschungstendenzen der Gesellschaftsgeschichte des Zweiten Weltkriegs, Teil 1 u. 2, in: Archiv für Sozialgeschichte 39 (1999), S. 580-662 u. 40 (2000), S. 440-486.
- 66 Vgl. dazu jetzt Wilhelm Damberg, Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939-1945, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 182 (2002), Heft 4 (im Druck).
- 67 Vgl. Thomas Flammer/Hubert Wolf, Der Seelsorgsdienst für die Wandernde Kirche. Eine Dokumentensammlung (in Vorbereitung).
- 68 Vgl. Peter Pfister (Hg.); Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung, Regensburg 2001; Klaus Barwig/Dieter R. Bauer/Karl-Joseph Hummel (Hg.), Zwangsarbeit in der Kirche. Entschädigung, Versöhnung und historische Aufarbeitung (Hohenheimer Protokolle, Bd. 56), Stuttgart 2001.
- 69 Der Geschichte der kirchlichen Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg geht Annette Huth (Bonn) im Rahmen eines Dissertationsprojektes nach. Ebenfalls im Rahmen von Dissertationen erforschen Volker Laube (München) und Anne Ostermann (Köln) die Beschäftigung von Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen der Erzdiözesen München-Freising bzw. Köln.
- 70 Vgl. das zusammenfassende Modell von Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Reppen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Klaus Gotto/Konrad Reppen (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich, 3., erw. u. überarb. Aufl., Mainz 1990, S. 173-190.
- 71 Zuerst hervorgehoben im Beitrag Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG) Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), S. 588-654.
- 72 Vgl. H. Maier sowie W. Dierker (wie Anm. 12).
- 73 Robert Gellately, Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft. Die Durchsetzung der Rassenpolitik 1933-1945, 2. Aufl., Paderborn 1994; zuletzt ders., Hingeschaut und weggesehen. Hitler und sein Volk, Stuttgart 2002.
- 74 Zur Debatte der sechziger und siebziger Jahre vgl. Ulrich von Hehl, Nationalsozialistische Herrschaft (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 39), München 1996, S. 60-62.
- 75 Vgl. die im Blick auf die allgemeine Regionalgeschichtsforschung getroffene Feststellung, wonach regionale Alltagsforschung „stets auf übergreifende Fragestellungen bezogen bleiben und ihre Ergebnisse zu den allgemeinen Rahmenbedingungen in Beziehung setzen“ muß, „die das NS-Regime für das Leben der Menschen vorgab.“ U. v. Hehl, Nationalsozialismus und Region (wie Anm. 5), S. 122; sowie C. Rauh-Kühne (wie Anm. 5), S. 224: Erfahrungsgeschichte des katholischen Milieus muß auch Kirchengeschichte von unten sein, sie geht aber nicht darin auf!
- 76 H. Hürten, Verfolgung, Widerstand, Zeugnis. Fragen eines Historikers; Mainz 1987.
- 77 Vgl. Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hg.), Zeugen einer besseren Welt. Vgl. auch Gertraud Grünzinger, Bericht über das Forschungsvorhaben „Evangelische Märtyrer/Glaubenszeugen des 20. Jahrhundert“ sowie Ursula Büttner, Opfer politischer Verfolgung als „Märtyrer“? Einleitende Bemerkungen aus der Sicht einer Historikerin, in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 20 (2002), S. 43-48 u. 49-55; außerdem die Anfragen von Gerhard Ringshausen, Das Jahrhundert der Märtyrer und die Ökumene, in: Kirchliche Zeitgeschichte 14 (2001), S. 237-247.
- 78 Vgl. Helmut Moll (Hg.) Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hg. von Dt. Bischofskonferenz, 2 Bde, Paderborn 2001; kritisch dazu: Ulrich von Hehl, „Im Ertragen stark“, in: FAZ vom 13. März 2000.
- 79 Vgl. Hartmut Mehringer; Widerstand und Emigration. Das NS-Regime und seine Gegner, München 1997. Überdies trifft bereits die soziale Zuordnung als „alte Eliten“ auf die Katholiken im Widerstand nicht ausnahmslos zu, wie Mehringer durch die gesonderte Darstellung des katholischen Arbeiterwiderstandes selbst konzidiert. Zu denken ist aber auch an den jungen Ordensklerus im Kreisauer Kreis (Delp, Rösch) und die dem katholischen (Klein-)Bürgertum entstammenden Zentrumspolitiker (Bolz, Lukaschek, van Husen u.a.) und Jungakademiker (G. Angermaier).
- 80 Vgl. Gerhard Paul/Klaus-Michael Mallmann, Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus, Bonn 1995, S. 25-152. Vgl. auch Alexander Groß, Gehorsame Kirche – ungehorsame Christen im Nationalsozialismus, Mainz 2000.

FRANZISKA METZGER

Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus:
Ideen, Diskurse, Mentalitäten. Ein Forschungsbericht

Hinsichtlich der Aufarbeitung der Haltung der Schweizer Katholiken und der katholischen Kirche gegenüber Nationalsozialismus, Faschismus und Antisemitismus zeigt sich ein sehr ähnlicher Verlauf wie in der allgemeinen zeitgeschichtlichen Forschung zum Thema Schweiz - Zweiter Weltkrieg.¹ Insbesondere in Bezug auf den Antisemitismus, die Shoah und das Verhalten gegenüber den jüdischen Flüchtlingen bestand in der Schweiz lange Zeit eine Forschungslücke, deren systematische Behebung erst in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre durch eine von aussen angestossene öffentliche Debatte über die nachrichtenlosen Vermögen in den Schweizer Banken ausgelöst wurde, die zur Einsetzung einer Expertenkommission und einer institutionalisierten Aufarbeitung der Geschichte der Schweiz im Zweiten Weltkrieg führte, einen Forschungsschub initiierte und eine öffentliche Geschichtsdebatte auslöste.² Seit 1997 nahm in der schweizerischen Katholizismusforschung die kulturgeschichtliche Erforschung des Antisemitismus sowie der Haltung der Katholiken gegenüber Nationalsozialismus und Faschismus eine zentrale Stelle ein.

ENTMYTHOLOGISIERUNG UND „KULTURGESCHICHTLICHE WENDE“

Verschiedene Faktoren hatten in der Schweiz zu einer Verspätung in der Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit zur Zeit des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust geführt. Zwar sind nach 1945 für die Schweiz parallel zur internationalen Entwicklung drei, beziehungsweise vier historiographie- und diskursgeschichtliche Phasen der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit zu erkennen,³ doch wurde die Konstruktion der Erinnerung während Jahrzehnten wesentlich von der Generation, die während des Zweiten Weltkrieges Militärdienst leistete, und von einer nationalgeschichtlich geprägten, auf die Neutralität und den Sonderfall-Mythos der Schweiz konzentrierten Binnenperspektive dominiert.⁴ Diese helvetozentrische Perspektive exterritorialisierte, wie Urs Altermatt festgestellt hat, lange Zeit den Antisemitismus und die Verbrechen an den europäischen Juden.⁵ Erst ein Generationenwechsel, der einherging mit der Verschiebung vom kommunikativen Gedächtnis der Aktivdienstgeneration auf das kollektive Gedächtnis der nachgeborenen Generationen, brachte in den 1990er Jahren in der Schweiz einen Entmythologierungsprozess in Gang und rüttelte mit neuen Perspektiven und Fragestellungen an tabuisierten Positionen.⁶ Ähnlich wie in der Entwicklung der internationalen Erinnerungskultur - jedoch vielmehr Mitte der 1990er Jahre als um die Wende von 1989, als in den Nachbarländern Frankreich und Österreich die Mitverantwortung am Holocaust zum zentralen Thema wurde⁷ - wurde die „Opfer-Täter-Dichotomie“⁸ aufgebrochen und die Zuschauerrolle der Schweiz - und auch der christlichen Kirchen⁹ - in die historische Rekonstruktion der Shoah einbezogen. Diese Entwicklung ist parallel zur Globalisierung beziehungsweise Universalisierung der Erinnerung an den Holocaust in den 1990er Jahren zu sehen.¹⁰

In den 1990er Jahren stellte die Aufarbeitung der Geschichte des Schweizer Katholizismus in der Zwischenkriegs- und Kriegszeit einen integrierten Teil der Katholizismusforschung dar, die sich seit den 1980er Jahren zu einer eigentlichen Forschungsrichtung religions- und gesellschaftsgeschichtlicher Ausrichtung entwickelt hatte.¹¹ Der Schwerpunkt auf den Katholizismus in der Zwischenkriegszeit und eine ausführliche Analyse des Antisemitismus wurden nicht zuletzt durch die „kulturgeschichtliche Wende“ vor allem der „Freiburger Schule“ gefördert, welche in den 1990er Jahren verstärkt Fragen soziokultureller Diskurse, der Konstruktion von Identität durch Inklusion und Exklusion, von Feindbildern und Antihaltungen aufgriff.¹² Mit

diesen Fragestellungen und Ansätzen unterscheidet sich die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung sowohl von der traditionellen Kirchengeschichte, die den Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts fast ausschliesslich als politische Kraft, insbesondere im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Kirche und Staat oder mit einzelnen kirchlichen und politischen Institutionen untersucht hatte, wie auch von der klassischen Sozial- beziehungsweise Gesellschaftsgeschichte, welche religiöse, lebensweltliche, aber auch ideen- und intellektuellengeschichtliche Themen weitgehend ausser Acht gelassen hatte.¹³

In Bezug auf die Erforschung des Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus und der Shoah sind für die 1990er Jahre historiographiegeschichtlich zwei Perioden mit je unterschiedlichen thematischen Hauptschwerpunkten und einem Paradigmenwechsel um 1996/97 auszumachen, welcher jenem der allgemeinen Forschungsentwicklung zur Schweiz im Zweiten Weltkrieg entspricht.¹⁴ Befassten sich seit Beginn der 1990er Jahre verschiedene Studien und Sammelbände in politik- und strukturgeschichtlicher Hinsicht vor allem mit dem politischen Katholizismus sowie mit dem Episkopat, wobei sie auch ideengeschichtliche Themen aufgriffen und vor allem in Bezug auf die Innenpolitik die Haltung gegenüber den schweizerischen Frontenbewegungen und dem Faschismus thematisierten, so verlagerten sich in einer zweiten Periode ab 1997 im Zuge beziehungsweise gar wegleitend für die allgemeine kulturgeschichtliche Entwicklung der Katholizismusforschung und angestossen durch die Debatten um die Schweiz im Zweiten Weltkrieg die Themenschwerpunkte auf die intellektuellen-, mentalitäts- und alltagsgeschichtliche Erforschung des katholischen Antisemitismus und auf die Haltung katholischer Intellektueller zu Faschismus und Nationalsozialismus.¹⁵ Insbesondere in der Analyse des Antisemitismus erreichte die schweizerische Katholizismusforschung eine im Vergleich mit anderen Sozialmilieus grössere Dichte und Ausdifferenzierung. Dies hat nicht zu letzt damit zu tun, dass sie stärker als die allgemeine Forschung zur Schweiz im Zweiten Weltkrieg mit kulturgeschichtlichen Ansätzen arbeitet, gemäss welchen Gesellschaftsbeschreibungen und Prozesse der Inklusion und Exklusion auf der Ebene von Elitediskursen ebenso wie deren Transmission auf Verhaltensweisen und Mentalitäten, die Frage nach dem Verhältnis von weltanschaulich bestimmten Gesellschaftsbeschreibungen, insbesondere Konstruktionen von Feindbildern, und religiösem und gesellschaftlich-politischem Handeln zentral ist.¹⁶ Die Opfer- und damit verbunden die Zuschauerperspektive auf den Holocaust, wie sie in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre ins Zentrum rückte, und die damit zusammenhängende Ausweitung von einer Konzentration auf den Zweiten Weltkrieg¹⁷, die eine Langzeitperspektive auf den Antisemitismus förderte, und eine verstärkt kulturgeschichtliche Perspektive liefern in der Katholizismusforschung parallel zu einander. Stärker als andere Historiker haben die Katholizismusforscher damit auch die Verschiebung von der „finanziell-juristischen auf die ethische und geschichtswissenschaftliche Ebene“¹⁸ vollzogen.

FOKUS AUF PARTEI, BISCHÖFE UND INSTITUTIONEN UND IHRE GESELLSCHAFTSPOLITISCHEN IDEEN

In der ersten Periode, den frühen 1990er Jahren, entstanden zum einen eine Reihe von Studien zur „Schweizerischen Konservativen Volkspartei“ in der Zwischenkriegszeit und der politischen Kultur des katholischen Milieus, die, zuweilen im Sinne einer „nouvelle histoire politique“, auch Gesellschaftskonzepte der Katholiken im Zusammenhang mit der schweizerischen Innenpolitik analysierten, zum anderen verschiedene intellektuellengeschichtliche Untersuchungen zu Exponenten der katholischen Elite, die sich schwerpunktmässig auf die gleichen Untersuchungsebenen konzentrierten. Die Studien von Markus Hodel, Claudia Glaus und Lukas Röllli zum Parteikatholizismus der Zwischenkriegszeit befassen sich mit den 1920er Jahren als Zeit der zunehmenden Integration der Katholisch-Konservativen im Bundesstaat und mit den 1930er Jahren vor dem Hintergrund interner Spannungen in Fragen wie der Totalrevision der Bundesverfassung und eines gleichzeitigen Ausbaus der parteimässigen Organisation. Sie thematisieren

aber auch Diskurse des „antimodernistischen Syndroms“¹⁹ als für die katholische Subgesellschaft zentralen identitätsbildenden Komplex von Feindbildern.²⁰ Josef Widmers Untersuchung zur jungkonservativen Parteirichtung der 1930er Jahre ordnet die Jungkonservativen ideologisch und netzwerk-mässig in die damalige Gesamtpartei ein und beurteilt deren ideologischen Rechtskurs vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Erneuerungsbewegungen.²¹ Lukas Röllli thematisiert in einem Kapitel auch den Antisemitismus im katholischen Milieu, welchen anfangs der 1990er Jahre auch die vereinzelt entstehenden Studien zum Antisemitismus in der Schweiz thematisieren, so Aaron Kamis-Müller und Jacques Picard.²²

Zu drei katholisch-konservativen Bundesräten der Zwischenkriegs- und Kriegszeit entstanden an der Universität Freiburg in den 1990er Jahren biographische Studien: zu Giuseppe Motta (Bundesrat zwischen 1911 und 1940), Jean-Marie Musy (Bundesrat zwischen 1919 und 1934) und Philipp Etter (Bundesrat von 1934 bis 1959). Stehen in Michela Trisconis Arbeit zum Tessiner Bundesrat Motta die Intellektuellennetzwerke im Zentrum,²³ so widmet sich Martin Pfister in seiner Studie über die Wahl Philipp Etters in den Bundesrat vor allem den ideologischen, parteiinternen und gesamtgesellschaftlichen Kontexten.²⁴ Zwar setzte Chantal Kaiser in ihrer Biographie über Bundesrat Musy den Schwerpunkt auf die Finanzpolitik des Bundesrates, doch liefert die Studie auch interessante Erkenntnisse in Bezug auf das Verhältnis Musys zu faschistischen und ultra-nationalistischen sowie rechtskonservativen Ideologien, mit der Erkenntnis, dass sich Jean-Marie Musy seit Ende der 1920er Jahre den rechtskatholischen Positionen der Jungkonservativen und zu Beginn der 1930er Jahre dem Frontismus näherte.²⁵

Mit dem Verhältnis des schweizerischen Episkopats gegenüber dem Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus befasst sich Patrick Bernold in seiner 1995 erschienenen Zürcher Dissertation.²⁶ Das Buch stellt eine differenzierte Analyse des in Hirtenbriefen und Betsmandaten geäußerten Antikommunismus der Schweizer Bischöfe - der Autor kommt zum Schluss, dass der Kommunismus als Hauptfeind wahrgenommen wurde - und von deren Haltung gegenüber Faschismus und Nationalsozialismus dar. Die Positionen der Schweizer Bischöfe bezeichnet Bernold als zwischen schweigender Befürwortung einer autoritär-ständestaatlichen Staatsform und einer Ablehnung von Nationalsozialismus und Faschismus vor dem Hintergrund kirchenzentrierter und schweizbezogener Argumente. Eine knappe Thematisierung der gesellschaftspolitischen Haltungen der einzelnen Bischöfe liefern des weiteren auch zwei Handbücher zu den Bistümern St. Gallen und Basel.²⁷

1994 erschien unter der Leitung von Urs Altermatt ein auf eine Tagung im Jahre 1990 zurückgehender Sammelband zum Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen. Während sich ein Teil der Beiträge hauptsächlich auf die Vereins- und Parteiebene beziehen, umfasst ein anderer in erster Linie ideengeschichtliche Beiträge, zum einen zu innerkatholischen Strömungen und Differenzen²⁸, zum anderen zum Verhältnis einzelner Exponenten oder Bewegungen zu den Ideologien der Zeit. Zu nennen sind insbesondere die beiden Beiträge zur Haltung der Katholisch-Konservativen zur 1934 lancierten und 1937 zur Abstimmung gelangten Anti-Freimaurerinitiative, einer nicht nur hinsichtlich der Erneuerungsbewegungen in der Schweiz generell, sondern auch in Bezug auf die Ausrichtung des Schweizer Katholizismus in den 1930er Jahren bedeutenden Instanz.²⁹ Hervorzuheben sind im ideengeschichtlichen Zusammenhang auch die Beiträge zu Gonzague de Reynold und zu den Tessiner Katholiken im Verhältnis zum Faschismus sowie ein Beitrag zur „Union catholique d'études internationale“ und den unterschiedlichen Positionierungen innerhalb derselben im Verhältnis zu den zeitgenössischen totalitären Ideologien.³⁰ Fabrizio Panzera lieferte in diesem Band den ersten Beitrag zur Haltung der Tessiner Katholiken gegenüber dem Faschismus, wobei er bereits auf Differenzen innerhalb des Tessiner Katholizismus hinweist.³¹ Das Hauptaugenmerk liegt in diesen Beiträgen des Sammelbandes von 1994 nicht so sehr auf der Konstruktion von Feindbildern, als vielmehr auf der Produktion eigener Modelle durch die Katholiken, auf der Inkorporation autoritärer, korporativistischer Modelle und deren Adaptation auf die Schweiz, wobei differenziert innerkatholische Unterschiede zum Ausdruck gebracht werden.

Der ein Jahr darauf von Aram Mattioli herausgegebene Sammelband „Intellektuelle von Rechts“ gehört in eine Tradition von Studien zum Rechtskonservatismus und Frontismus der Schweiz der 1930er Jahre, der sich mit neuen intellektuellengeschichtlichen Ansätzen auf einzelne Exponenten verschiedener Milieus konzentriert. Mit Gonzague de Reynold, Philipp Etter, Jacob Lorenz und Robert Mäder werden zentrale katholische Exponenten rechtskonservativer beziehungsweise rechtskatholischer Ausrichtung behandelt.³² Die zentralen Fragen dieser Beiträge befinden sich im Rahmen der stark innenpolitisch und auf die von den Katholiken vertretenen Gesellschaftsmodelle ausgerichteten Schwerpunkte der Katholizismusforschung der ersten Hälfte der 1990er Jahre. Dies gilt auch für die institutionen- und ideengeschichtlichen Gesamtdarstellungen zur Geschichte der Universität Freiburg unter der Leitung von Roland Ruffieux³³ und zum Schweizerischen Studentenverein unter der Leitung von Urs Altermatt³⁴. In einem ausführlichen intellektuellengeschichtlichen Teil analysiert Peter Arnold die Haltung des „Schweizerischen Studentenvereins“ gegenüber den in den 1930er Jahren innenpolitisch zentralen Diskussionen im konservativen Lager über Quadragesimo Anno, den Frontenfrühling, Modelle der berufsständischen Ordnung und eine mögliche Totalrevision der schweizerischen Bundesverfassung und zeigt die ambivalente Haltung des Studentenvereins gegenüber Erneuerungsideen auf.³⁵ Die Haltung der katholischen Zeitung „Vaterland“, Organ der Katholisch-Konservativen der Zentralschweiz gegenüber dem Frontismus im Jahr 1933 analysierte 1992 Konrad Zollinger in einer vergleichenden Presseanalyse zu verschiedenen politischen und konfessionellen Richtungen.³⁶

In der ersten Hälfte der 1990er Jahre stand die Erforschung des Katholizismus der Zwischenkriegszeit vor dem Hintergrund der innenpolitischen Ebene und von katholischen Binnendiskursen im Zentrum, wobei der Partei, Verbänden, einzelnen Politikern, den Bischöfen und einigen Intellektuellen ausführliche Analysen gewidmet wurden. Feindbilder und Antihaltungen und die Haltung der Schweizer Katholiken gegenüber den nicht-schweizerischen politischen Systemen in der Zeit des Faschismus und Nationalsozialismus wurden häufig eher punktuell aufgegriffen, was vor dem Hintergrund des institutionengeschichtlichen Schwerpunktes methodisch noch weniger in einer kultur- und ideengeschichtlichen Gesamtanalyse geschah. Noch wurde wie in der allgemeinen schweizerischen Geschichtsforschung der Holocaust nur am Rande thematisiert.

KULTURGESCHICHTLICHE PERSPEKTIVE AUF DEN KATHOLISCHEN ANTISEMITISMUS UND DIE HALTUNG GEGENÜBER NATIONALSOZIALISMUS UND FASCHISMUS

Mit Urs Altermatt sehe ich die historiographische Wende in Bezug auf die Aufarbeitung der Geschichte und Erinnerung des Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus und des Holocaust um das Jahr 1997.³⁷ 1997 fand neben anderen Aktivitäten der Kirchen und Kreisen des christlich-jüdischen Dialogs³⁸ in Zürich eine Podiums-Veranstaltung zum Thema „Kirchen und Antisemitismus: Das unheimliche Erbe“ statt, an welcher katholische, reformierte und jüdische Persönlichkeiten aus Kirche, Publizistik und Universität teilnahmen, und welche eine öffentliche Demonstration für die Aufarbeitung des Antisemitismus im katholischen Milieu darstellte.³⁹ Zu einem Meilenstein in der Aufarbeitung des katholischen Antisemitismus in der Schweiz wurde Urs Altermatts zwei Jahre später 1999 erschienene Studie „Katholizismus und Antisemitismus“. Einen weiteren Eckpfeiler stellt das von der Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz in Auftrag gegebene und von Victor Konzemius geleitete Forschungsunternehmen zur katholischen Kirche „im Zeitalter der Totalitarismen“ dar, welches 2001 in einem Sammelband zum Abschluss gelangte.⁴⁰

Urs Altermatts Buch stellt über seinen kulturgeschichtlichen Ansatz, welcher Diskurs- und Handlungsebene, Eliten- und Alltagskultur integriert, eine sehr breite Analyse des katholischen Antisemitismus dar. In einem theoretischen Teil, dem er die Fragen nach der Kontinuität zwischen dem christlichen Antisemitismus und dem modernen soziokulturellen und rassistischen

Antisemitismus sowie nach den typischen Ausformungen des modernen Antisemitismus der Schweizer Katholiken zugrundelegte, zeigt Urs Altermatt die konstituierenden Argumentationsstränge als eine Art Koordinatensystem des von ihm als ambivalent bezeichneten katholischen Antisemitismus auf. Kennzeichnend für diese Ambivalenz sieht er die Ablehnung des „Rassen“-Antisemitismus auf der einen und die gleichzeitige Vertretung eines sozio-kulturellen Antisemitismus als Teil des antimodernistischen Syndroms des zeitgenössischen Katholizismus.⁴¹ Weiter sieht er in diesem Koordinatensystem den für die Schweiz spezifischen „Überfremdungs“-Diskurs, welcher ebenfalls antisemitische Feindbilder beinhalten konnte.

In kulturgeschichtlicher Perspektive analysiert Urs Altermatt den christlichen Antijudaismus und dessen Präsenz in Ideologien und religiösen Praktiken, in der Konstruktion der Juden als Feindbild und dessen Präsenz in jahrhundertealten Traditionen der Karfreitagsliturgie sowie in damit zusammenhängenden religiösen Volksbräuchen im Katholizismus der Zwischenkriegszeit und gelangt zu Erkenntnissen, die seine These der Kontinuität zwischen dem traditionellen Antijudaismus und modernem Antisemitismus stützen. Ein weiterer Teil des Buches vertieft die Elemente des soziokulturellen Antisemitismus und dessen Präsenz in eigentlichen Verschwörungskonstrukten sowie des „Überfremdungsdiskurses“ als kulturellen Code mit antisemitischer Ausrichtung; ein anderer Teil befasst sich mit Schlüsseljahren der 1930er und 1940er Jahre: 1933, 1938, 1942 und 1944. Den mentalitäts- und alltagsgeschichtlichen Ansatz nimmt der Autor im letzten Teil nochmals auf, indem er die Verbreitung antijudaistischer und antisemitischer Argumentationsmuster in in der Schweiz weit verbreiteten Familienzeitschriften analysiert und zum Schluss kommt, dass sich darin der „judenfeindliche Diskurs in der Zwischenkriegs- und Kriegszeit nicht grundsätzlich von jenem unterschied, der in katholischen Tageszeitungen geführt wurde“.⁴² Zum einen hielten sie sich an das „kognitive System des traditionellen religiösen Antijudaismus“, während sie auf der anderen Seite den antimodernistischen Diskurs des modernen Antisemitismus inkorporierten.

Neben dem theoretisch und begrifflich differenzierten „Koordinatensystem“ des katholischen Antisemitismus, gelangt Urs Altermatts Studie in Bezug auf die konkrete Präsenz des Antisemitismus im katholischen Milieu zu differenzierten Aussagen, wobei sich die Unterscheidung von innerkatholischen Teilmilieus hinsichtlich der Frage, ob der Antisemitismus ein konstitutives Element für das katholische Milieu dargestellt habe, bewährt.⁴³ Der Einbezug weitverbreiteter religiöser Praktiken und kollektiver Verhaltensweisen fokussiert auf die Verbindung der religiösen und weltanschaulich-ideologischen Ebene und die Bedeutung von Symbolen und Codes in der Konstruktion von Identität in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft.

Im von Aram Mattioli 1998 herausgegebenen Sammelband zum Antisemitismus in der Schweiz zwischen 1848 und 1960⁴⁴ befassen sich Markus Ries, Clemens Thoma und Urs Altermatt mit dem Antisemitismus im Katholizismus der Zwischenkriegs- und Kriegszeit. Stellt der Beitrag von Markus Ries in erster Linie einen Überblick über den Antisemitismus im katholischen Milieu, die „bedenklichen Kontinuitäten“ im katholischen Antisemitismus, dar und geht Clemens Thoma auf die Haltung der Päpste sowie die katholische Theologie gegenüber Antisemitismus, Rassismus und Nationalsozialismus ein, so präsentiert Urs Altermatt die konstitutiven Diskurse des katholischen Antisemitismus in der Schweiz.⁴⁵

In der unter der Redaktion von Urs Altermatt stehenden „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte“ erschienen 1998 und 1999 zwei Sondernummern zum Antisemitismus und in den Ausgaben der Jahre 2000 bis 2002 weitere Beiträge zum Katholizismus in der Zwischenkriegszeit. Neben allgemeinen Beiträgen von Urs Altermatt zum katholischen Antisemitismus 1997 und 1998 folgten 1998 Beiträge zum Antisemitismus rechtskatholischer und rechtskonservativer Exponenten des deutsch- und französischsprachigen Milieus.⁴⁶ 1999 beinhaltete das Dossier neben einer Untersuchung zum Antisemitismus der „Schweizerischen Kirchenzeitung“, dem offiziellen Organ des Bistums Basel, im 19. Jahrhundert einen Beitrag von Christina Späti zu den ambivalenten und vielschichtigen Haltungen der Schweizer Katholiken

gegenüber dem Zionismus.⁴⁷ Mit ihren Sondernummern und den zahlreichen, einzelne Exponenten und Teilmilieus hinsichtlich ihres Antisemitismus analysierenden Beiträgen stellt die „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte“ in der Schweiz jene historische Zeitschrift dar, die, aufbauend auf den Inputs von Urs Altermatt, in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre die meisten Beiträge zum Antisemitismus veröffentlichte.

Ausgehend von der eingehenden Erforschung des Antisemitismus im katholischen Milieu der Zwischenkriegs- und Kriegszeit wurden eine Reihe intellektuellengeschichtlicher Studien zu katholischen Intellektuellen und ihren Netzwerken bis hin zu Teilmilieus unternommen, wobei sich die Mehrheit dem rechtskatholischen und -konservativen Spektrum zurechnen lässt. In diesen Untersuchungen rückten gemäss eines kulturgeschichtlichen, Diskurs-, Handlungs- und Strukturebene verbindenden Ansatzes, weltanschaulich-bestimmte Gesellschaftsbeschreibungen, und soziales und politisches Handeln sowie deren Interrelation an zentrale Stelle. Aram Mattioli analysierte in seiner 1994 erschienenen Dissertation den Freiburger Intellektuellen Gonzague de Reynold als Nationalist, Patriot und Rechtskatholik, ordnet ihn sowohl netzwerk- als auch ideenmässig in die Zeitströmungen ein und situiert ihn an den Grenzen des katholischen Milieus mit Kontakten zu französischen rechtskonservativen Literaturzirkeln und antisemitischen bis hin zu philofaschistischen und frontistischen Kreisen.⁴⁸ Reynolds Antisemitismus in den Kontext des katholischen Antisemitismus eingeordnet haben Urs Altermatt und Martin Pfister in einem Beitrag in der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte“.⁴⁹ Céline Carrupt ging vertieft auf den politischen Denker Reynold in den späten 1930er Jahren und während des Zweiten Weltkrieges im Verhältnis zu den schweizerischen Erneuerungsbewegungen ebenso wie zum deutschen Nationalsozialismus ein;⁵⁰ Stephanie Roulin befasste sich insbesondere mit den internationalen Netzwerke des rechtskatholischen Intellektuellen⁵¹ und Eric Santschi rückte in erster Linie den „Helvetisten“ Reynold ins Zentrum der Analyse.⁵²

In ihrer Studie über die rechtskatholisch-integralistische Zeitung „Schildwache“ kommt Franziska Metzger zum Schluss, dass im integralistischen Teilmilieu der Antisemitismus ein konstitutives Element darstellte, geprägt vom Spannungsfeld zwischen dem antimodernistischen Krisenempfinden und Entkatholisierungängsten und einer von der Autorin für den integralistischen Katholizismus als kennzeichnend erachteten, auf die gesamte Gesellschaft ausgerichteten Rekatholisierungszielsetzung.⁵³ Mit der Zeitung „Das Neue Volk“ und der davon ausgehenden „katholischen Front“, welche religiöse und politische Zielsetzungen mit vehementem Antisemitismus und zunächst pro-nationalsozialistischen und frontistischen Positionen verband, befasste sich Andrea Imhof.⁵⁴ Ebenfalls thematisiert wird der Antisemitismus im Umfeld der katholischen Front und im St. Galler Katholizismus generell in der von Franz-Xaver Bischof und Cornel Dora verfassten St. Galler Bistumsgeschichte von 1997.⁵⁵

Mit dem rechtskonservativen Publizisten Johann Baptist Rusch, der zwischen 1918 und 1945 die interkonfessionelle Zeitschrift „Schweizerische Republikanische Blätter“ herausgab, befasste sich Annetta Bundi, wobei sie ihn als gegen eine „Überfremdung“ der Schweiz gerichteten Rechtskonservativen, der sich vom vehementen Antisemiten zum Kritiker der restriktiven Flüchtlingspolitik des Bundes wandelte und sich aus patriotischen und nationalistischen Gründen gegen Nationalsozialismus und Faschismus richtete, einordnet.⁵⁶ Parallel dazu verfasste Nicolas Haymoz eine biographische, sozial- und intellektuellengeschichtliche Studie zu einem weiteren rechtskonservativen Exponenten am Rande des katholischen Milieus, dem Soziologen, Publizisten und Redaktor der nationalistisch-rechtskonservativen Zeitschrift „Das Aufgebot“ Jacob Lorenz, einem der heftigsten Verfechter des „Schweizertums-“ und „Überfremdungsdiskurses“ im Katholizismus der 1930er und 1940er Jahre. Haymoz zeigt dessen vielschichtige Feindbilder und zuweilen rassistischen Antisemitismus sowie seine Erneuerungsdiskurse auf, wobei er ihn als „national-konservativen Integralisten“ bezeichnete.⁵⁷ Zu betont antinationalsozialistischen und philosemitischen Exponenten bestehen einzelne Studien, so etwa ein von Philippe Chenaux herausgegebener Sammelband zum Theologen und späteren Kardinal Charles Journet.⁵⁸

Die mentalitäts- und alltagsgeschichtliche Erforschung des katholischen Antisemitismus schlug sich weiter auf die Aufarbeitung der Passionsspiele von Luzern⁵⁹ sowie eine Analyse des Antisemitismus in den sehr weit verbreiteten Wochen- und Familienillustrierten „Sonntag“ und „Woche im Bild“ nieder.⁶⁰ Als religiöse Praktiken konnten Passionsspiele Antihaltungen widerspiegeln und stellten dabei eine Art Massenkommunikationsmittel dar.

Mehrere Katholizismusforscher befassten sich mit der Haltung katholischer Intellektueller gegenüber dem italienischen Faschismus. Stephan Aerschmann analysierte den Wandel in der Rezeption des italienischen Faschismus vor dem Hintergrund von Autoritarismus- und Korporativismusideen bei katholischen Schweizer Intellektuellen und verband diese Fragestellung direkt mit einer auf den politischen Diskurs über die Schweiz und ihr System, zur schweizerischen Demokratie sowie zu berufsständischen Ideen ausgerichteten Analyseebene.⁶¹ In dieser systematischen Untersuchung der Diskurse kommen auch innerkatholische Differenzen zum Ausdruck, ohne dass das Schwergewicht auf einzelne Teilmilieus gelegt wird. Davide Dosi untersuchte die Haltung der Konservativen Partei des Kantons Tessin sowie verschiedener Gruppierungen der Jungkonservativen gegenüber dem Faschismus in Italien und faschistischen Bewegungen im Tessin, wobei er von einem grundsätzlich ambivalenten Verhältnis des Tessiner Katholizismus zum Faschismus spricht.⁶² Beide Studien kommen zum Schluss, dass eine Katholizismus- beziehungsweise Kirchenzentriertheit seitens der Katholiken die Perspektive auf die Beurteilung des Faschismus weitgehend bestimmte.

Ein sowohl Forschungswissen der letzten Jahre synthetisierendes wie weitere Themen vertiefend aufgreifendes Werk stellt der von Victor Konzemius im Jahr 2001 herausgegebene Sammelband dar. Methodisch und thematisch greift er die Fragestellungen und Ansätze auf, die die Katholizismusforschung der 1990er Jahre angenommen hatte. Die Hauptschwerpunkte des Buches finden sich in Beiträgen zur Selbst- und Fremdeinschätzung der Katholiken, zur Beurteilung der autoritären und totalitären Regimes, zur Haltung gegenüber dem Antisemitismus, zum sogenannten „literarischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ sowie zur Flüchtlingspolitik der Caritas und durch Einzelpersonen.

Im ersten Teil unter dem Titel „Öffentlichkeit und Katholizismus“ stehen nicht Ideologien und Feindbilder der Katholiken im Zentrum, sondern Fragestellungen betreffend ihrer Selbst- und Fremdwahrnehmung. Ausser Victor Konzemius' Beitrag zur Kirchenpolitik der Päpste Pius XI. und Pius XII., der die Ebene der schweizerischen Bischöfe jedoch nicht einbezieht⁶³ und Albert Gassers Überblicksdarstellung zur Selbstwahrnehmung der Katholiken und deren ideologische Abgrenzung gegen aussen⁶⁴, steht in diesem Teil eine binnenkatholische und eine die katholische Identitätsbildung in gegenseitiger Abgrenzung mit Protestantismus und Freisinn thematisierende Perspektive⁶⁵.

Mit der Haltung der Schweizer Katholiken zu Faschismus und Nationalsozialismus befassen sich vier Beiträge, je einer zum Tessin und dem italienischen Faschismus und zur deutschschweizerischen Presse und dem Nationalsozialismus sowie zwei Beiträge zur Haltung der Schweizer Katholiken zu Franco-Spanien.⁶⁶ Diese Beiträge bekräftigen die These, dass die auf die Kirche und den Katholizismus konzentrierte Binnenperspektive im Wesentlichen ausschlaggebend für die Beurteilung der nationalsozialistischen und faschistischen Regime war. Vier Beiträge widmen sich in einem nächsten Teil dem Antisemitismus beziehungsweise Rassismus. Dieser Teil integriert, insbesondere mit den Beiträgen von Stephan Leimgruber und Urs Altermatt, am stärksten die mentalitäts- und alltagsgeschichtliche Ebene. In einer Langzeitperspektive widmen sich die beiden Autoren der Transmission antijudaistischer Stereotypen in Katechismus und Religionsbüchern sowie in den Bräuchen um die Karfreitagsliturgie.⁶⁷ Die Beiträge von Christoph Baumer zum Jesuiten Rudolf Walter von Moos und von Philippe Chenaux zu Charles Journet stellen vertiefende Detailstudien zu einem antisemitischen Exponenten des katholischen Milieus, der sich innerhalb des Koordinatensystems bewegte, und einem Philosemiten, der zum christlich-jüdischen Dialog der Nachkriegszeit beitrug, dar.⁶⁸ Nicht einbezogen wird demgegenüber der Antisemitismus und die Haltung gegenüber dem Faschismus in verschiedenen innerkatholischen Richtungen und Teilmilieus.

Differenzen zum Mainstream zeigen sich dann jedoch im Teil „Widerstand und Widerständigkeit“. In einem intellektuellengeschichtlichen Artikel widmet sich Victor Conzemius den antinationalsozialistischen Netzwerken schweizerischer und deutscher Katholiken, insbesondere um Otto Karrer, die „Entscheidung“ und den „Vita Nova Verlag“ sowie um Charles Journet und die Zeitschriften „Nova et Vetera“ und die „Cahiers du Rhône“, wobei er zum Schluss kommt, dass es sich dabei um „marginale Erscheinungen innerhalb des Schweizer Katholizismus“ gehandelt habe, welchen der politische und kirchliche Katholizismus „sehr zurückhaltend“ gegenübergestanden habe.⁶⁹ Diesen entgegengestellt wird in Josef Langs Beitrag mit Josef Konrad Scheuber ein Rechtskatholik oder Rechtskonservativer, welcher, ausgehend von einer Schweizertum- und Rekatholisierungsideologie eine antinationalsozialistische und antibolschewistische mit einer stark antisemitischen Grundhaltung verband.⁷⁰

Einen weiteren Schwerpunkt des Bandes stellt die Flüchtlingshilfe dar, wobei neben dem Caritasverband und dem speziellen Blick auf den Tessin⁷¹ die Nuntiatur in Bern, deren Hilfe gegenüber Flüchtlingen und Internierten sowie Bemühungen zur Friedensförderung, aber auch deren Beschränktheit an Möglichkeiten aufgezeigt wird.⁷² Im Vergleich zu den Teilen über die Einstellung der Katholiken gegenüber dem Nationalsozialismus und Faschismus und demjenigen zum Antisemitismus nehmen die Beiträge in den Teilen „Widerstand und Widerständigkeit“ sowie „Hilfe und Vermittlung“ einen ziemlich ausgedehnten Raum ein.

Mit dem Verhalten katholischer Institutionen gegenüber den Flüchtlingen und der Flüchtlingspolitik des Bundes befassen sich in jüngster Zeit zudem Beiträge in einem Jubiläumsband von Caritas Schweiz. Jonas Arnold kommt bezüglich der Periode von 1933 bis 1945 zum Schluss, dass der Verband die behördliche Flüchtlingspolitik und das nicht unwesentlich vom schweizerischen „Überfremdungsdiskurs“ bestimmte Bild der Schweiz als „Transitland“ unterstützt habe.⁷³ Im selben Band hebt Simone Prodoliet nochmals die Ambivalenzen der Haltung des Caritasverbandes zwischen „geistiger Landesverteidigung“ und dem für das katholische Milieu typischen ambivalenten Verhältnis zum Antisemitismus hervor, was sie mit als Ursache für die wenig „grosszügige Flüchtlings- und Asylpolitik“ des Verbandes interpretiert.⁷⁴

In der zweiten Hälfte der 1990er Jahre nahmen die Erforschung des Antisemitismus und der Haltung der Schweizer Katholiken zu Faschismus und Nationalsozialismus in der schweizerischen Katholizismusforschung eine zentrale Stelle ein. Die Enttabuisierung in der schweizerischen Erinnerungskultur und die Globalisierung der Erinnerung an die Shoah sowie die kulturgeschichtlichen Ansätze prägten diese Schwerpunktsetzung. So ist denn insbesondere was den Antisemitismus betrifft für die Schweiz das katholische Milieu besser erforscht als andere sozialmoralische Milieus. Neben dem Fokus auf einzelne Teilmilieus stellen Fragen hinsichtlich der Interrelation von Ideen und Diskursen, Riten und Bräuchen mit konkretem politischem und sozialem Verhalten für die Zwischenkriegs- und Kriegszeit Themen dar, in welchen eine weitere Vertiefung lohnenswert ist. Als wichtiges Forschungs-Desiderat erachte ich - und dazu kann die Katholizismusforschung des letzten Jahrzehnts sowohl erkenntnis- wie ansatzmässig wesentlich beitragen - milieuvergleichende Studien in intellektuellen- wie alltagsgeschichtlicher Perspektive zum „kulturellen Code“ des Antisemitismus in der Schweiz.

AUTORIN

Mag. Franziska Metzger ist Diplomassistentin am Seminar für Schweizerische und Allgemeine Zeitgeschichte der Universität Freiburg.

ANMERKUNGEN

- 1 Siehe zur historiographiegeschichtlichen Einordnung: Unabhängige Expertenkommission Schweiz-Zweiter Weltkrieg, Die Schweiz, der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg. Schlussbericht, Zürich 2002, 23-24; Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte

- der Schweiz 1918-1945, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999, 9-58; Antisemitismus in der Schweiz. Ein Bericht zu historischen und aktuellen Erscheinungsformen mit Empfehlungen für Gegenmassnahmen, hg. von der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus, Bern 1998, 38-40.
- 2 Siehe den Schlussbericht der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz - Zweiter Weltkrieg: Die Schweiz, der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg. Schlussbericht, Zürich 2002 sowie die 25 von der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz - Zweiter Weltkrieg herausgegebenen Bände. Dazu: <http://www.uek.ch/de/index.htm>, 18. April 2003. Am 28. Februar und 1. März fand in Freiburg/Schweiz eine von der „Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte“ organisierte Tagung zum Thema „Erinnern und Vergessen“ statt, an welcher u.a. Mitarbeiter von Expertenkommissionen verschiedener Länder teilnahmen und in vergleichender Perspektive ihre Ergebnisse einbrachten.
 - 3 Zu einem Vier-Phasen-Modell siehe: Urs Altermatt, Verzögerte Thematisierung des Holocaust in der Schweiz, Vortrag an der von der „Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte“ organisierten Tagung „Erinnern und Vergessen“ am 28. Februar 2003 in Freiburg/Schweiz; Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 14-15; Georg Kreis, Vier Debatten und wenig Dissens, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 47 (1997), 451-476. Mit Blick auf die internationale Forschung: Daniel Levy/Nathan Sznajder, Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Frankfurt a.M. 2001.
 - 4 Siehe dazu auch: Jacques Picard, Die Schweiz auf der „Zuschauerbank“ der Geschichte? Über die „Neutralität“ in einem Zeitalter globaler Krisen und genozidaler Kriege, in: Jakob Tanner/Sigrid Weigel (Hg.), Gedächtnis, Geld und Gesetz. Vom Umgang mit der Vergangenheit des Zweiten Weltkrieges, Zürich 2002, 77-107.
 - 5 Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 19-22.
 - 6 Zu dieser Einschätzung: Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 19-22; Christoph Dejung/Thomas Gull/Tanja Wirz, Landgeist und Judenstempel. Erinnerungen einer Generation 1930-1945, Zürich 2002; Thomas Maissen, Das Schweizer Phänomen Aktivdienstgeneration, in: Neue Zürcher Zeitung, 14./15. August 1999; Jakob Tanner, Die Krise der Gedächtnisorte und die Havarie der Erinnerungspolitik. Zur Diskussion um das kollektive Gedächtnis und die Rolle der Schweiz während des Zweiten Weltkrieges, in: *traverse*, 6 (1999), 16-38; Kreis, Vier Debatten und wenig Dissens; Jacques Picard, Eine Politik der Erinnerung. Anmerkungen zu den schweizerischen Erinnerungsfestlichkeiten zum Ende des Zweiten Weltkrieges in Europa, in: *traverse*, 3 (1996), 7-17. Für Österreich siehe etwa: Ernst Hanisch, Österreichische Identität und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Catherine Bosshart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, 283-298. Zur Bedeutung der Generationenfolge: Heinz Bude, Die Erinnerung der Generationen, in: Helmut König/Michael Kohlstruck/Andreas Wöll (Hg.), Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, Opladen/Wiesbaden 1998, 69-85.
 - 7 Siehe Altermatt, Verzögerte Thematisierung des Holocaust in der Schweiz; Georg Kreis, Zurück in den zweiten Weltkrieg. Zur schweizerischen Zeitgeschichte der 80er Jahre, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 52 (2002), 60-68.
 - 8 Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 22. Zum Einbezug der Zuschauerperspektive in die kritische Aufarbeitung des Holocaust: Raul Hilberg, Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933-1945, Frankfurt a.M. 1992; Levy/Sznajder, Erinnerung im globalen Zeitalter, 234-235.
 - 9 Im Unterschied zu den Deutschen Bischöfen, die 1975 ein Schulbekenntnis ablegten, folgten ähnliche Verlautbarungen seitens der Schweizer Bischöfe erst in den 1990er Jahren.
 - 10 Zur Globalisierung der Erinnerung an den Holocaust in der „zweiten Moderne“ siehe: Levy/Sznajder, Erinnerung im globalen Zeitalter.
 - 11 Siehe dazu den Literaturbericht: Franziska Metzger, Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 96 (2002), 145-170.
 - 12 Zur Kulturgeschichte siehe auch: Urs Altermatt/Franziska Metzger, Milieu, Teilmilieus, Netzwerke, erscheint demnächst in einem von Urs Altermatt herausgegebenen Sammelband zum Schweizer Katholizismus. Siehe weiter u.a.: Jean-Pierre Rioux/Jean-François Sirinelli (Hg.), *Pour une histoire culturelle*, Paris 1997; Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997; Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler, *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, darin u.a.: Frank-Michael Kuhlemann, *Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, 182-211; Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt a.M. 2001; *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 8 (1997); Beiträge von Rudolf Vierhaus und Roger Chartier in: *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, Göttingen 1995, 31-58.
 - 13 Darauf haben u.a. hingewiesen: Helmut Walser Smith/Chris Clark, *The Fate of Nathan*, in: Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford/New York 2001; Urs Altermatt, *Religion und Nation - Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Nation*, Zürich 2000, 27-52; Wilhelm Damberg/Lucian Hölscher/Traugott Jähnchen/Klaus Tenfelde, *Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im internationalen Vergleich*, unveröffentlichter Projektentwurf 2002. Als wichtigen Ausgangspunkt der Katholizismusforschung in der Schweiz siehe: Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entwicklungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848-1919*, Freiburg/Schweiz 1972, ³1995 sowie Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, ²1991.
 - 14 Siehe dazu auch Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*, 44ff.
 - 15 Zu diesen Paradigmen siehe Metzger, *Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung*.
 - 16 Diese Interrelation betonen in Bezug auf den Katholizismus insbesondere: Siegfried Weichlein, *Wahlkämpfe, Milieukultur und politische Mobilisierung im Deutschen Kaiserreich*, in: Simone Lässig/Karl Heinrich Pohl/James Retallack (Hg.), *Modernisierung und Region im wilhelminischen Deutschland. Wahlen, Wahlrecht und Politische Kultur*, Bielefeld 1995, 69-87; Altermatt/Metzger, *Milieu, Teilmilieus, Netzwerke*. Allgemein: Vierhaus, *Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung*, in: *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, 7-28. Allgemein: Thomas Mergel/Thomas Welskopp, *Geschichtswissenschaft und Geschichtstheorie*, in: Mergel/Welskopp (Hg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*, 9-35; Thomas Mergel, *Kulturgeschichte - die neue „grosse Erzählung“? Wissenssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft*, in: Hardtwig/Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte Heute*, 41-77.
 - 17 Zu dieser Entwicklung siehe: Levy/Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, 220.

- 18 Altermatt, Verzögerte Thematisierung des Holocaust in der Schweiz.
- 19 Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus.
- 20 Markus Hodel, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1918-1929. Die goldenen Jahre des politischen Katholizismus, Freiburg/Schweiz 1994; Claudia Glaus, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1929-1935. Zwischen Erneuerung und Tradition: eine Orientierungskrise, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 2000; Lukas Rölli, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1935-1943. Politischer Katholizismus zwischen Emanzipation und Integration, Freiburg/Schweiz 1993.
- 21 Josef Widmer, Von der konservativen Parteinachwuchsorganisation zur katholischen Erneuerungsbewegung. Die Schweizer Jungkonservativen in den dreissiger Jahren, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 1984.
- 22 Aaron Kamis-Müller, Antisemitismus in der Schweiz 1900-1930, Zürich 1990; Jacques Picard, Die Schweiz und die Juden 1933-1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik, Zürich 1997. Siehe bereits: Eric Dreifuss, Die Schweiz und das Dritte Reich. Vier deutschschweizerische Zeitungen im Zeitalter des Faschismus 1933-1939, Frauenfeld/Stuttgart 1971. Weiter: Oliver Zimmer, Zur Typisierung der Juden in der Schweizer Tagespresse 1933-1934. Aspekte eines Fremdbildes im Prozess nationaler Identitätskonstruktion, in: Kurt Imhof/Heinz Kleger/Gaetano Romano (Hg.), Zwischen Konflikt und Konkordanz. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Vor- und Zwischenkriegszeit, Krise und sozialer Wandel, Bd. 1, Zürich 1993, 247-288.
- 23 Michela Trisconi, Giuseppe Motta e i suoi corrispondenti (1915-1939). Studio di una rete d'influenza, Locarno 1996.
- 24 Martin Pfister, Die Wahl von Philipp Etter in den Bundesrat 1934: Ereignisse, Ideologien, soziales Umfeld, unpublizierte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg, Freiburg/Schweiz 1995.
- 25 Chantal Kaiser, Bundesrat Jean-Marie Musy 1919-1934, Freiburg/Schweiz 1999.
- 26 Patrick Bernold, Der schweizerische Episkopat und die Bedrohung der Demokratie 1919-1939. Die Stellungnahme der Bischöfe zum modernen Bundesstaat und ihre Auseinandersetzung mit Kommunismus, Sozialismus, Faschismus und Nationalsozialismus, Bern et al. 1995. Siehe auch: Linus Hüsler, Der Schweizer Episkopat 1939-1945. Die katholische Kirchenleitung in einem neutralen Staat während des Zweiten Weltkriegs, unpublizierte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1993.
- 27 Urban Fink/Stephan Leimgruber/Markus Ries (Hg.), Die Bischöfe von Basel 1794-1995, Freiburg/Schweiz 1996; Joachim Müller (Hg.), Die Bischöfe des Bistums St. Gallen. Lebensbilder aus 150 Jahren, Freiburg/Schweiz/Konstanz 1996.
- 28 Siehe dazu auch die Einführung von Urs Altermatt, Die goldenen Jahre des Milieukatholizismus 1920-1945, in: Urs Altermatt (Hg.), Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940, Freiburg/Schweiz 1994, 3-24.
- 29 Michela Trisconi, Les catholiques dans la campagne anti-maçonnique de 1937 au Tessin et à Fribourg (317-328) sowie Josef Widmer, Die Jungkonservativen und die Fonjallaz-Initiative 1934 (297-316).
- 30 Aram Mattioli, Gonzague de Reynold und die Entzauberung der Welt (81-101); Philippe Trinchan, Adaption ou résistance des catholiques au nouvel ordre international: le cas de l'Union catholique d'études internationales 1920-1939 (103-117).
- 31 Fabrizio Panzera, Les catholiques tessinois face au fascisme 1922-1940 (69-79).
- 32 Aram Mattioli (Hg.), Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918-1939, Zürich 1995. Darin: Aram Mattioli, Gonzague de Reynold - Vordenker, Propagandist und gescheiterter Chef der „nationalen Revolution“ (135-156); Georg Kreis, Philipp Etter - „voll auf eidgenössischem Boden“ (201-217); Markus Zürcher, Jacob Lorenz. Vom Sozialisten zum Korporationentheoretiker (219-238); Markus Ries, „Der Rosenkranz ist unser Maschinengewehr.“ Der Basler Pfarrer Robert Mäder im Kampf gegen den Zeitgeist (239-256). Ausführlich zu Intellektuellen um die Jahrhundertwende, u.a. auch zu Gonzague de Reynold: Hans Ulrich Jost, Les avant-gardes réactionnaires. La naissance de la nouvelle droite en Suisse 1890-1914, Lausanne 1992.
- 33 Roland Ruffieux et al. (Hg.), Geschichte der Universität Freiburg Schweiz, 1889-1989: Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche, Freiburg/Schweiz 1991.
- 34 Urs Altermatt (Hg.), „Den Riesenkampf mit dieser Zeit zu wagen...“. Schweizerischer Studentenverein 1841-1991, Luzern 1993.
- 35 Peter Arnold, zwischen Stagnation, Dynamik und Erosion 1920-1970, in: Altermatt (Hg.), „Den Riesenkampf mit dieser Zeit zu wagen...“, 117-192. Siehe dazu auch: Urs Altermatt, Das Verhältnis des Schweizerischen Studentenvereins zu Parteien und Politik, in: Urs Altermatt (Hg.), Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940, Freiburg/Schweiz 1994, 183-211. Siehe weiter: Christophe Schaller, Un conflit révélateur entre deux sections de la Société des étudiants suisses à Fribourg 1930-1933, in: Altermatt (Hg.), Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940, 213-221 sowie Claudia Zimmermann, Der Schweizerische Studentenverein 1930-1945. Reaktionen auf das innen- und aussenpolitische Geschehen, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 1998.
- 36 Konrad Zollinger, Frischer Wind oder faschistische Reaktion? Die Haltung der Schweizer Presse zum Frontismus 1933, Zürich 1992.
- 37 Siehe Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 41.
- 38 Siehe hierzu ausführlich: Antisemitismus in der Schweiz, hg. von der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus, 53.
- 39 Siehe forum. Pfarrblatt der katholischen Kirche im Kanton Zürich, 30. März 1997; Kirchenbote für den Kanton Zürich, 11. April 1997; Urs Altermatt, Vom unheimlichen Erbe des Antisemitismus in der katholischen Kirche, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 91 (1997), 139-141.
- 40 Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999; Victor Conzemius (Hg.), Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität, Zürich 2001.
- 41 Neben anderen Lexika unterschied vor allem der Jesuit Gustav Gundlach 1930 im „Lexikon für Theologie und Kirche“ zwischen einem „erlaubten“ und einem „unchristlichen“ Antisemitismus. Gustav Gundlach, Art. Antisemitismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1930, 504-505. Zur Rezeption dieser Lexika-Artikel in der Schweiz: Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 101-103.
- 42 Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 297.
- 43 Siehe Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, 309-315. Zum Konzept der Teilmilieus siehe auch: Urs Altermatt/Franziska Metzger, Milieu, Teilmilieus, Netzwerke, erscheint demnächst in einem von Urs Altermatt herausgegebenen Sammelband.
- 44 Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998. 2000 gab Aram Mattioli zusammen mit Olaf Blaschke einen weiteren Sammelband zum katholischen Antisemitismus im 19. Jahrhundert unter

- international vergleichender Perspektive heraus. Siehe: Aram Mattioli/Olaf Blaschke (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Tatsachen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000.
- 45 Markus Ries, *Katholischer Antisemitismus in der Schweiz (45-57)*; Clemens Thoma, *Die katholische Weltkirche und der Rassenantisemitismus 1900-1939 (445-463)*; Urs Altermatt, *Das Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus in der Schweiz 1918-1945 (465-500)*.
 - 46 Altermatt, *Vom unheimlichen Erbe des Antisemitismus in der katholischen Kirche*; *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 92 (1998); Urs Altermatt, *Vom doppelten Antisemitismus der Katholiken in der Zwischenkriegszeit (9-18)*; Urs Altermatt/Franziska Metzger, *Der radikale Antisemitismus der rechtskatholisch-integralistischen Zeitung „Schildwache“ 1912-1945 (19-42)*; Christina Späti, *Ein radikaler Exponent des katholischen Antisemitismus in den 1920er Jahren: Josef Böni (1895-1974) (73-90)*; Urs Altermatt/Martin Pfister, *Gonzague de Reynold: Gegen den Rassenantisemitismus und gegen die Juden (91-106)*.
 - 47 Christina Späti, *Katholizismus und Zionismus 1920-1945: Zwischen päpstlichem Antizionismus und eidgenössischer Sympathie für die freiheitsliebenden Zionisten*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 93 (1999), 41-63. Aus den Jahren 2000 bis 2002 siehe: Nicolas Haymoz, *„Das Aufgebot“ von Jacob Lorenz - für eine geistige Mobilmachung. Zur Schweiz der 1930er und 1940er Jahre im Kontext der „Erneuerung“ und der „Erneuerungsbewegungen“*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 94 (2000), 117-136; Franziska Metzger, *Rekatholisierungsdiskurs und Erneuerungsbewegungen in der integralistisch-rechtskatholischen Zeitung „Schildwache“ 1912-1945*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 95 (2001), 159-178; Davide Dosi, *I giovani conservatori-democratici e i fascismi: l'esempio della „Guardia Luigi Rossi“*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 96 (2002), 117-126; Damien Carron, *Les sermons de l'été 1941 de Mgr. Von Galen et leur mystérieuse publication en Suisse romande*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 96 (2002), 127-144.
 - 48 Aram Mattioli, *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz*, Zürich 1994.
 - 49 Urs Altermatt/Martin Pfister, *Gonzague de Reynold: Gegen den Rassenantisemitismus und gegen die Juden*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 92 (1998), 91-106.
 - 50 Céline Carrupt, *Gonzague de Reynold et le pouvoir: aspects politiques de sa correspondance de 1939 à 1945, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 2001*. Françoise Monney widmet sich vor allem Reynold als Literaten. Françoise Monney, *Gonzague de Reynold, rayonnement de ses activités intellectuelles et culturelles: trois exemples tirés de sa correspondance (1938-1945), unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 2002*.
 - 51 Stéphanie Roulin, *Gonzague de Reynold: un intellectuel catholique et ses correspondants en quête d'une créteneté idéale (1938-1945), unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 2002*.
 - 52 Eric Santschi, *Par delà la France et l'Allemagne. Gonzague de Reynold, Denis de Rougemont et quelques lettrés libéraux suisses face à la crise de la modernité, unpublizierte Dissertation der Sorbonne, Paris 2002*.
 - 53 Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*. Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912-1945, Freiburg/Schweiz 2000.
 - 54 Andrea Imhof, *„Durch das kostbare Blut, ein neues Volk“: Die rechtskatholisch-integralistische Zeitung „Das Neue Volk“ 1929-1957, unpublizierte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2002*.
 - 55 Franz Xaver Bischof/Cornel Dora, *Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847-1997. Festsschrift zum hundertfünzigsten Jahr seines Bestehens*, St. Gallen 1997.
 - 56 Annetta Bundi, *Die Schweizerischen Republikanischen Blätter des konservativen Publizisten J. B. Rusch*, Freiburg/Schweiz 1999.
 - 57 Nicolas Haymoz, *Die alte „Neue Mitte“*. Eine doppelte Abwehrfront gegen Sozialismus und Liberalismus. Die Wochenzeitung „Das Aufgebot“ und die gleichnamige Bewegung unter der Federführung von Jacob Lorenz (1933-1946), unpublizierte Lizentiatsarbeit Freiburg/Schweiz 1999. Siehe insbesondere zu den Erneuerungsdiskursen bei Jacob Lorenz auch: Nicolas Haymoz, *„Das Aufgebot“ von Jacob Lorenz - für eine geistige Mobilmachung. Zur Schweiz der 1930er und 1940er Jahre im Kontext der „Erneuerung“ und der „Erneuerungsbewegungen“*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 94 (2000), 117-136, zit. 136.
 - 58 Siehe Philippe Chenaux (Hg.), *Charles Journet (1891-1975). Un théologien en son siècle. Actes du Colloque de Genève 1991, Freiburg/Schweiz/Paris 1992*. Zur Intellektuellenzeitschrift „Entscheidung“: Allice Haag, *„Entscheidung. Eidgenössisches Werk-Blatt“ (1936-1939). Eine Zeitung zwischen Richtlinienbewegung, Abwehr des Nationalsozialismus und christlicher Erneuerung, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 1995*.
 - 59 Veronika Voney, *Die Luzerner Passionsspiele 1924, 1934 und 1938, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 2001*.
 - 60 Ursula Huber, *„Schlechtestes Menschenmaterial“*. Judenfeindliche Stereotype in den katholischen Zeitschriften „Sonntag“, „Woche im Bild“ und „Katholische Familie“ zwischen 1920 und 1945, unpublizierte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg/Schweiz 1999.
 - 61 Stephan Aerschmann, *Katholische Schweizer Intellektuelle und der italienische Faschismus (1922-1943)*, Freiburg/Schweiz 2002.
 - 62 Davide Dosi, *Il cattolicesimo ticinese e i fascismi. La Chiesa e il partito conservatore ticinese nel periodo tra le due guerre mondiali*, Freiburg/Schweiz 1999.
 - 63 Victor Conzemius, *Welkirche - Ortskirche Schweiz. Die Politik der Päpste XI. und Pius XII.*, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, 15-41.
 - 64 Albert Gasser, *Die Selbstwahrnehmung des deutschschweizerischen Katholizismus*, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, 43-75.
 - 65 Siehe die Beiträge: Hermann Koser, *„Es ist zum Katholischwerden!“ Der römische Katholizismus 1920-1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus (77-122)*; Thomas Maissen, *Der politische Katholizismus im Urteil der NZZ 1920-1950 (123-146)*; Jean-Blaise Fellay, *De la confrontation au rapprochement. Les catholiques genevois face au protestantisme (1920-1950) (147-177)*; Olivier Fatio, *Les catholiques vus par des protestants: mauvais souvenirs de l'entre-deux-guerres (179-187)*.
 - 66 Fabrizio Panzera, *I cattolici ticinesi e il Fascismo (1920-1943) (191-217)*; Patrick Bernold, *Katholische Presse der Deutschschweiz und Nationalsozialismus 1933-1938 (219-253)*; Sebastien Farré, *L'Eglise espagnole sous la Croix“: catholiques romands et croisade nationaliste (1936-1939) (255-280)*; Max Huber, *In Francos weltlichen Armen. Die katholische Deutschschweiz und der Spanische Bürgerkrieg (281-312)*.
 - 67 Stephan Leimgruber, *Herkunftsvergessenheit der Christen - die Darstellung des Judentums im Religionsunterricht (315-339)*; Urs Altermatt, *Die langen Schatten des christlichen Antijudaismus: Karfreitagsliturgie und Volksbrauchtum in der Zwischenkriegszeit (341-354)*.

- 68 Christoph Baumer, Judentum, Rassismus und Nationalsozialismus. Rudolf Walter von Moos SJ in öffentlichen Stellungnahmen 1933-1938 (355-375); Philippe Chenaux, Charles Journet à la découverte du mystère d'Israël (377-398).
- 69 Victor Conzemius, Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945 (401-427, zit. 418). Siehe zur Widerstandsliteratur bereits: Victor Conzemius, Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945, in: Wolfgang Frühwald/Heinz Hürten (Hg.), Christliches Exil und christlicher Widerstand. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985, Regensburg 1987, 225-262.
- 70 Josef Lang, Josef Konrad Scheubers religiös-patriotischer Beitrag zur Geistigen Landesverteidigung (429-460).
- 71 Siehe Jonas Arnold, Die Auslands- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945 (499-527); Ranata Broggin, Il Ticino e il soccorso ai rifugiati italiani (1943-1945) (529-551).
- 72 Siehe Urban Fink, Die Berner Nuntiatur: Infozentrum und Brücke zwischen zwei Kleinstaaten in Bedrängnis (553-597).
- 73 Der Schweizerische Caritasverband 1933-1945, in: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Caritas Schweiz, hg. von der Caritas Schweiz, Luzern 2002, 105-160. Siehe auch den Überblicksbeitrag von Urs Altermatt im selben Sammelband: Urs Altermatt, Caritas Schweiz: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk 1901-2001 (15-103) sowie Urs Altermatt, Schweizerischer Caritasverband 1901-2001, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 95 (2001), 179-196.
- 74 Simone Prodoliet, Zwischen den Ambivalenzen: Zur Flüchtlingspolitik des Schweizerischen Caritasverbandes während des Zweiten Weltkrieges, in: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk, 161-173.

GRUNDLAGEN – ETHIK/ PHILOSOPHIE/ THEOLOGIE

Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002

Homo sacer ist 1995 im italienischen Original erschienen und wurde 2002 ins Deutsche übersetzt. Das Buch des Philosophie- Professors aus Verona, das sich in drei Hauptkapitel gliedert, lässt sich als postmoderner Entwurf bezeichnen.

Homo sacer ist gewissermaßen eine Fortführung und Weiterentwicklung des Konzepts der Biopolitik, wie sie von Michel Foucault angedacht, aber durch dessen Tod nicht voll entfaltet wurde. Agamben wendet sich vor allem den unberücksichtigt gebliebenen Implikationen zu, die es insofern zu bedenken gilt, als sie ein gänzlich neues Licht auf die abendländische Politik werfen.

Agamben spannt einen Bogen von der Antike bis ins 20. Jahrhundert und greift dabei argumentativ auf das Souveränitätskonzept Carl Schmitts, die Totalitarismus-Analyse Hannah Arendts, außerdem noch auf Walter Benjamin und Jean-Luc Nancy zurück.

Näherhin behauptet der Autor, dass das abendländische politische Denken nicht auf einem Gesellschaftsvertrag beruht, sondern auf dem Bann. Das politische Paradigma der Moderne ist deshalb auch das Lager, Auschwitz eingeschlossen. Anders formuliert ist das Konzentrationslager des Nationalsozialismus nicht trotz der Moderne entstanden, sondern als ihre logische Konsequenz. Der Philosoph geht noch einen Schritt weiter und ortet eine innerste Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus.

Giorgio Agamben entfaltet seine Argumentation in mehreren Schritten:

Er beginnt seine Analyse mit einer Unterscheidung, die in der griechischen Antike getroffen wurde, nämlich zwischen den Begriffen zoe und bios, die er mit nacktem und politischem Leben übersetzt. Diese Unterscheidung ist für Agamben insofern folgenswer, da sie den Ausgangspunkt der abendländischen Politik darstellt. Das heißt, wer Politik von der Wurzel her verstehen will, muß zuallererst diese beiden Begriffe und ihr Verhältnis zueinander in den Blick nehmen.

In einem nächsten Schritt wendet sich Agamben Carl Schmitts Souveränitätskonzept zu und zeigt die paradoxe Struktur auf, die der „Logik der Souveränität“ zugrunde liegt. So steht beispielsweise der Souverän innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung. Das heißt, dadurch dass er ein Gesetz konstituiert, ist er mit der Rechtsordnung verbunden, gleichzeitig aber steht er auch außerhalb von ihr, da er über dem Gesetz steht. Dem Autor geht es hier vor allem um den ununterscheidbaren Zusammenfall - von Recht und Gewalt, Regel und Ausnahme - als konstitutives Element der Souveränität. In einem Rückgriff auf das Verhältnis von Akt und Potenz bei Aristoteles deutet Agamben diesen als den Stifter des Paradigmas der Souveränität in der abendländischen Philosophie.

Im zweiten Hauptkapitel wendet sich der Autor der Figur des homo sacer zu. Diese findet sich im archaischen römischen Recht. Das Charakteristikum des homo sacer ist, dass sein Leben nicht geopfert, wohl aber getötet werden darf. Wer ihn tötet, wird rechtlich nicht bestraft. Das heißt, dass der homo sacer aus dem Bereich des Rechts ausgeschlossen ist. Gleichzeitig ist er in die Gemeinschaft eingeschlossen und darf nicht geopfert werden. Auch hier weist der Autor auf eine Ununterscheidbarkeit hin, die von ihm im gesamten Text immer wieder thematisiert wird. Näherhin bedeutet das, dass im römischen Recht das nackte Leben vom homo sacer verkörpert wird. Dieser weist Parallelen zum Souverän auf, wenngleich er aber am anderen Ende der Machtskala steht. Obwohl der homo sacer vom Recht ausgeschlossen ist, bildet er, Agamben zufolge, das eigentliche Fundament des Politischen. „Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.“ (S.98). Weil der homo sacer eine Ausnahme ist und er das eigentliche Fundament des Politischen darstellt, ist für Agamben die Ausnahme die Grundlage der Politik. Dieses Leben, das getötet, aber nicht geopfert werden darf, bezeichnet der Autor auch als das heilige Leben. „Entscheidend ist jedoch, dass dieses heilige Leben von Beginn an einen eminent politischen Charakter besitzt und eine wesentliche Bindung mit dem Boden offenbart, auf dem sich die souveräne Macht gründet.“ (S.109). Die Voraussetzung der Souveränität ist also weder das einfache natürliche, noch das soziale Leben, sondern das nackte Leben.

So ist vom Standpunkt der Souveränität aus allein das nackte Leben politisch und steht daher im Gegensatz zu dem, was wir in der Moderne gemeinhin als den politischen Raum zu denken gewohnt sind, wenn wir von Begriffen wie den Bürgerrechten, dem freien Willen oder auch vom Gesellschaftsvertrag sprechen. Es ist also ein fundamentaler und folgenswerer Irrtum, anzunehmen, dass die souveräne Gewalt auf einem Vertrag beruht. Sie gründet vielmehr

in der ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat. In diesem Sinn ist der homo sacer die erste und unmittelbare Referenz der souveränen Macht. „Der Bann ist im strengen Sinn die zugleich anziehende und abstoßende Kraft, welche die beiden Pole der souveränen Ausnahme verbindet: das nackte Leben und die Macht, den homo sacer und den Souverän“. (S.120f.). So ist es auch zu verstehen, dass der Bann sowohl als Banner der Souveränität, als auch als Ausschluss aus der Gemeinschaft gesehen werden kann. Der Autor weist darauf hin, dass wir diese Struktur des Banns, die wir auch gegenwärtig in den politischen Beziehungen und den öffentlichen Räumen vorfinden, erkennen lernen müssen. Der Bann wird so zum souveränen nomos, der auch jede weitere Norm bedingt. In der Moderne rückt das Leben immer stärker ins Zentrum der staatlichen Politik als einer Biopolitik. In ihr ist der moderne Mensch, zumindest virtuell, ein homo sacer und dies deshalb, weil die Bannbeziehung von Anfang an die Struktur gebildet hat, die der souveränen Macht zu eigen ist. Weder verhindert die Demokratie den homo sacer, noch schafft sie ihn ab. Das Gegenteil ist der Fall: Sie zersplittert das nackte Leben und verstreut es in jeden einzelnen Körper, so dass die Ausnahme die Regel nur noch mehr nährt.

In ihrem sozialwissenschaftlichen Projekt zur Erforschung der Konzentrationslager (1950) schreibt Hannah Arendt von den Konzentrationslagern als Laboratorien für das Experiment der totalen Herrschaft über den Menschen. Agamben greift Hannah Arendts Analyse auf, deutet den Prozess aber genau umgekehrt. So ist es gerade die radikale Transformation der Politik in den Raum des nackten Lebens, hinein in ein Lager, die eine totale Herrschaft legitimiert hat. Das Fundament des Totalitarismus, so wie es sich im 20. Jahrhundert gezeigt hat, liegt in der Identität von Leben und Politik. Erst in dieser Identität wird das Leben heilig und die Politik zur Ausnahme. In diesem Lichte ist, Agamben zufolge, auch der Skandal der Philosophie, wie er sich im 20. Jahrhundert zeigt, zu sehen. Der Autor spielt hier auf das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus an. Nur im Horizont der Biopolitik ist diese Beziehung in ihrer Eigentlichkeit in den Blick zu bekommen. Das Neue an Heideggers Denken ist seine radikale Verwurzelung im Faktischen. Agamben deutet nun dieses Denken der Erfahrung der Faktizität als den Raum, in dem sich auch der Nationalsozialismus bewegt. Gleich sind beiden Ansätzen, so der Autor, dass sie keine äußerlichen Werte benötigen, um politisch zu sein. Die Erfahrung der Faktizität schlechthin ist politisch und kommt einer Radikalisierung des Ausnahmezustandes gleich, dergestalt, dass sie dazu tendiert, zur Regel zu werden.

„Nur weil die Politik in unserer Zeit vollständig Biopolitik geworden ist, hat sie sich bis anhin nicht gekanntem Maß als totalitäre Politik konstituieren können.“ (S.128). Und genau die Biopolitik ist es, die permanent nacktes Leben und somit Lager produziert. Der Totalitarismus in seiner Gesamtheit ist bisher unverstanden geblieben, weil er nicht im Horizont der Biopolitik gedacht wurde.

Das nackte Leben als politisches Subjekt findet sich implizit bereits in den Habeas-corporus-Akten, die als Dokument eine Grundlage für die moderne Demokratie darstellt. Demnach zeigt sich gerade hier der unterschiedliche Freiheitsbegriff von Antike und Mittelalter einerseits und derjenige der modernen Demokratie auf der anderen Seite: Es ist nicht der freie Mensch mit seinen Eigenschaften und Statuten, der das neue Subjekt der Politik darstellt, sondern der Corpus. „Du musst einen Körper vorzuzeigen haben“, schreibt Agamben. (S.132). Dies zeigt sich gerade mit der Gründung der Nationalstaaten und der „Nativität“ als Kriterium der Zugehörigkeit sehr deutlich. Das Gesetz bedarf für seine Geltung eines Körpers und wird deshalb von der Demokratie verpflichtet, sich desselben anzunehmen. Der corpus ist sowohl der souveränen Macht unterworfen als auch Träger der individuellen Freiheit. Hier tritt besonders deutlich die Ambivalenz hervor, die auch von der Demokratie nicht gelöst werden kann. Denn gerade die Vermischung von Ausnahme und Regel, die Agamben immer wieder mit dem Begriff der Ununterscheidbarkeit thematisiert, höhlt letztlich die Demokratie von innen aus.

Die Menschenrechte sieht der Autor mit dem Schicksal der Nationalstaaten eng und untrennbar verbunden. Die Erklärung der Menschenrechte muss deshalb als der Übergang von der königlichen Souveränität, die göttlichen Ursprungs ist, zur nationalen Souveränität gesehen werden. Überhaupt ist es, dem Autor zufolge, unmöglich die nationale und biopolitische Entwicklung des modernen Staates des 19. und 20. Jahrhunderts zu begreifen, wenn man den Menschen als freies und bewusstes politisches Subjekt denkt und nicht als ein nacktes Leben. Die Flüchtlinge sind für die Ordnung des modernen Nationalstaates deshalb so beunruhigend, weil die Fiktion der modernen Souveränität aufgedeckt wird. Denn der Abstand zwischen Geburt und Nation ist beim Flüchtling augenscheinlich und das nackte Leben zeigt sich an ihm unverhüllt. So wie die Menschenrechte nur mit den Nationalstaaten entstanden sind, werden sie mit diesen auch wieder zerfallen. Das ist auch der Grund, warum Agamben den Krieg im ehemaligen Jugoslawien nicht als einen Rückfall deutet, sondern als ein vorwarnendes Ereignis künftiger Entwicklungen.

Gibt es für Agamben überhaupt eine Lösung aus dem Dilemma der abendländischen Politik, wie sie sich uns darstellt? „Nur eine Politik, die der fundamentalen biopolitischen Spaltung

des Abendlandes Rechnung trägt, wird diese Oszillation anhalten können und dem Bürgerkrieg, der die Völker und die Staaten teilt, ein Ende setzen können.“ (S.189).

Giorgio Agambens Thesen lassen aufhorchen, wenngleich die ideengeschichtlichen Zusammenhänge, die der Autor erkennen will, leider rein spekulativ bleiben. Denn Menschenrechte und Konzentrationslager als zusammengehörig zu erklären und die Demokratie als eigentliche Ursache des homo sacer zu deuten, lässt viele Fragen offen. So bleibt Agamben dem Leser letztlich eine tragfähige Lösung für die von ihm analysierte Krise der abendländischen Politik schuldig. In einem Buch, das in die philosophische Postmoderne einzureihen ist, darf, beinahe schon als Pflichtübung, die obligatorische Kritik an der klassischen Metaphysik nicht fehlen.

Andreas Wieser

Jacques Derrida, Voyous, Paris (Editions Galilée) 2003. Ein Auszug aus dem Buch in deutscher Sprache wurde in der deutschsprachigen Ausgabe von „Le Monde Diplomatique“ Nr. 6956 vom 17.1.2003 abgedruckt. Der Suhrkamp Verlag hat eine vollständige deutsche Übersetzung mit dem Titel „Schurken“ für Herbst 2003 angekündigt.

„Der Schurke ist immer der andere (...)“ (S.96) Eine derartige sprachliche Äußerung bleibt nie nur theoretisch, sondern zieht praktische (mitunter politische, auch militärische) Folgen nach sich. In seinem neuen Buch „Voyous“ versucht der französische Philosoph Jacques Derrida dieser Logik nachzugehen und zu untersuchen, was ein derartiger sprachlicher Akt impliziert; konkret: was passiert, wenn ein souveräner Staat (hier die USA) einen oder mehrere souveräne Staaten (z.B. den Irak) als Schurkenstaat bezeichnet. Erneut widmet sich Derrida der aktuellen Politik, einem Thema, dem er sich nun schon seit einigen Jahren verstärkt zugewendet hat.

Der Schurke ist immer der radikal Andere, derjenige, der aus der zivilisierten Gemeinschaft verstoßen wird, der (da angenommen wird, er setze sich über die bürgerliche Ordnung hinweg) mit Einschränkungen seines Bürgerstatus zu rechnen hat. Der Schurke muss also immer schon verfolgt werden, weil er eine Gefahr für die freie und demokratische Gesellschaft darstellt. Derrida geht den etymologischen Wurzeln des Ausdrucks „Schurke“ im Französischen nach und verweist darauf, dass der Begriff „voyou“ im 19. Jahrhundert aufkam und von Großbürgern zur Diskriminierung (im Sinne von Ausschluss und Herabwürdigung) von Menschen aus verkommenen Stadtteilen oder „niedrigeren“ Bevölkerungsschichten gebraucht wurde. Nimmt man die englische Bedeutung von Schurke („rogue“) hinzu wird der Ausschluss noch radikaler, weil dann die Ab/Ausgrenzung nicht nur innerhalb der menschlichen Gemeinschaft stattfindet, sondern der Begriff auch auf jegliches abweichendes oder sogenanntes abnormales Verhalten im organischen Bereich überhaupt (Tiere und Pflanzen) angewandt werden kann. Beispielsweise werden als „rogue“ jene Elefanten bezeichnet, die sich gewalttätig gegen ihre eigene Herde wenden. „Schurke“, „voyou“, „rogue“ bezeichnen eine radikale Andersheit als nicht zu tolerierende Andersheit, der es beizukommen, d.h. die es zu bekämpfen gilt. Die Schurken sind immer die anderen und man selbst wähnt sich in der Position, diesen Sachverhalt auch in diesem Sinne beurteilen zu können. Die Bezeichnung beinhaltet von allem Anfang einen Aufruf zur Intervention.

„A rogue State is whoever the United States says it is.“ (Robert S. Litwak, ehemaliges Mitglied des Nationalen Sicherheitsrates im Weißen Haus und Professor für Internationale Beziehungen an der Georgetown University.) Einen anderen Staat als Schurkenstaat zu bezeichnen kann nicht ohne Folgen bleiben, im schlimmsten Fall führt es zur unmittelbaren Strafaktion, zum Krieg (siehe Irak). Derrida verweist nun in diesem Zusammenhang auf das Auseinanderfallen von Souveränität und Unbedingtheit. Ein derartiges (Ab)Urteilen eines Schurkenstaates ist Ausdruck einer singulären Souveränität, nicht einer universellen Unbedingtheit. Zwar berufen sich die Vereinigten Staaten auf ihre unbedingte und universelle Verantwortung als einzig verbleibende Supermacht den Weltfrieden schützen zu müssen, doch stützen sie sich damit lediglich auf das Recht des Stärkeren. Die Idee der internationalen Gemeinschaft geht jedoch von souveränen Staaten aus, von denen keiner eine unbedingte Position einnehmen kann. Beruft sich ein Staat aufgrund seiner besonderen Größe und Stärke auf seine herausragende Souveränität, hat er damit seine Macht schon missbraucht. „Machtmissbrauch ist konstitutiv für die Souveränität.“ (145) Keine staatliche Entscheidung kann Allgemeingültigkeit beanspruchen, da sie immer nur einer souveränen Einzelentscheidung entspringt. Jede staatliche Entscheidung ist in gewisser Weise willkürlich, da sie nichts anderem als dem eigenen Willen folgt. Bezogen auf diese Willkür wären nun die USA der erste Schurkenstaat, weil sie sich aufgrund ihrer Supermacht die meisten Befugnisse herausgreifen könnten. „Es gibt nichts als Schurkenstaaten und keine Schurkenstaaten mehr.“ (150)

Gleichzeitig verweist die Debatte um „Rogue States“, Derridas Meinung zufolge, auf ein Scheingefecht. In Verwendung kam der Begriff während der Clinton-Administration, blieb einige Zeit in Gebrauch und wurde schließlich im Jahr 2000 offiziell durch „states of concern“ ersetzt. Derrida ist der Meinung, dass die Ära der Schurkenstaaten mit den Anschlägen vom

11. September endgültig zu Ende ging. Seit diesem Zeitpunkt ist es evident geworden, dass zukünftige Bedrohungen sich nicht mehr in Begriffen der Staatlichkeit begreifen lassen. Wird jedoch weiterhin von „Schurkenstaaten“ gesprochen, so ist das nur eine Rationalisierung, um jene Ängste zu bannen, die sich aus nicht-staatlichen Bedrohungen (z.B. internationaler Terrorismus) ergeben. Um derartigen Gefahren nicht ohnmächtig gegenüberstehen zu müssen, wird „dem“ Terror der Krieg angesagt. Da der Feind nicht greifbar ist, wird der Kampf allerdings gegen jene Staaten geführt, die mutmaßlich den Terror unterstützen. Derrida argumentiert, dass durch derartige Strategien nur versucht wird, das absterbende Konzept des Nationalstaats zu retten.

Eine Kritik Derridas speziell an den USA würde nicht die souveräne Machtausübung in concreto betreffen (Souveränität impliziert immer schon den Missbrauch), sondern die singuläre Handlung eines Einzelstaates, auch wenn sich dieser auf eine unbedingte Verantwortung beruft. „Unbedingt“ könnte nur eine Gemeinschaft aller Staaten handeln, was wiederum nicht mit den derzeitigen Vereinten Nationen zusammenfällt, da deren Architektur an den Bedürfnissen der stärksten Staaten (derjenigen mit Veto-Recht im Sicherheitsrat) ausgerichtet ist und derart wiederum nur bedingten Charakter hat. Die UNO ist somit von einem „double bind“ gekennzeichnet. Dort, wo sie souverän handelt (im Sicherheitsrat) ist sie nicht unbedingt, da die fünf Vetomächte eine herausragende Stellung einnehmen; dort, wo sie Unbedingtheit beanspruchen könnte (in der Generalversammlung), handelt sie nicht souverän, weil der Generalversammlung keine exekutive Funktion zukommt.

Derrida beschreibt das derzeitige internationale System als eines, in dem das Demokratische „ko-extensiv“ mit dem Politischen gedacht wird. Politische Entwicklung wird nach Ende des Kalten Krieges gemeinhin mit Entwicklung zur Demokratie gleichgesetzt. Derrida verwahrt sich nun gegen die Annahme, man wüsste schon, was Demokratie sei. Nur weil alle Welt davon spricht heißt das noch lange nicht, dass Demokratie tatsächlich schon ihre Bahn gebrochen hat. Sein Demokratieverständnis versucht Derrida mit dem Begriff der „*démocratie à venir*“ (Demokratie im Kommen) zu veranschaulichen. Der Ausdruck läßt sich nicht als solcher verstehen, weil er nicht auf einen bestimmten Sinn/Inhalt von Demokratie verweisen möchte, den es nur zu realisieren gelte, sondern den performativen Charakter von Demokratie herausstreicht. Demokratie ist diejenige Herrschaftsform, zu der sich ein „*demos*“ (eine Bevölkerung) bekennt und diese ausgestaltet. Man kann nicht schon im vorhinein sagen, wie das Ergebnis aussehen wird. Charakteristisch für diese Herrschaftsform findet Derrida den Umstand, dass sie das einzige System ist, dass sich universalisieren lässt, eben weil sie eine semantische Offenheit läßt und damit eine Diskussion um die Werte des Gemeinschaftslebens überhaupt erst ermöglicht. Demokratie ist das einzige System, dass interne Kritik duldet, ja gewissermaßen voraussetzt. Damit geht aber auch ein notwendiges Risiko einher: Indem sie ihre radikale Offenheit bestärkt und diese durch verschiedene Mittel beschützt (z.B. Recht auf freie Meinungsäußerung) bedroht sie sich auch selbst (durch ihren „*auto-immunitären*“ Charakter) – sie bereitet ihren Gegnern eine Plattform. Jede anti-demokratische Bewegung kann sich auf das Recht auf demokratische Teilhabe berufen, um ihre Positionen vertreten zu können. Den Gegnern der Demokratie kann es gelingen, mit demokratischen Mitteln an die Macht zu kommen (vgl. der Erfolg des Rechtsextremen Le Pen bei den französischen Präsidentschaftswahlen 2002). Derrida unterstreicht nun, dass es keine „sichere“ Form der Demokratie gibt, die sich von jeglicher Gefahren abgrenzen kann. Die Gefahr ist der Demokratie inhärent, Demokratie ist notwendigerweise nur in einer aporetischen Figur denkbar (gleichzeitig sich selbst beschützend und bedrohend).

In dieser Unentscheidbarkeit, dieser nicht dialektisierbaren (nicht aufhebbaren) Antinomie, die immer auch eine Paralyse riskiert, insofern die Spannung zwischen zwei Polen als Nullzustand gedeutet werden könnte, in diesem konstitutiven Spagat eröffnet die Demokratie überhaupt erst die Möglichkeit von Politik. Entscheidungen, als kennzeichnendes Merkmal politischer Aktion, können nur in einem Raum der Nicht-Eindeutigkeit getroffen werden, alles andere wäre nur eine Realisierung von im vorhinein festgelegten Programmen. Damit die Entscheidung als Entscheidung wirksam wird, mithin einen bestimmten Weg einschlagen kann, darf sie nicht schon vorbestimmt sein. Der diffuse Zustand der Entscheidungsfindung ist die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Verantwortung. Die Unentscheidbarkeit der Demokratie deutet damit nicht auf ein „*anything goes*“ und eine leichtfertige Beliebigkeit hin, sondern zeigt, dass die freie Meinungsbildung und -findung mit einem gewissen Einsatz verbunden ist.

Mit „*Démocratie à venir*“ will Derrida weder die kommende Demokratie ankündigen, noch auf eine Formel der Erlösung zurückgreifen. „*Démocratie à venir*“ will er als Kampfbegriff verstanden wissen, der gegenüber jeder Pseudo-Rhetorik der Demokratie, die zu wissen vorgibt, was Demokratie bedeutet, die radikale Offenheit des Konzepts betont und damit die Offenheit vor jeder absoluten hegemonialen Besetzung schützt. Schon die Beschreibung der Demokratie als „im Kommen“ ist ein politischer Akt, weil damit die permanente In-Frage-Stellung der gegenwärtigen Machtverhältnisse impliziert wird.

Letztlich eröffnet „*démocratie à venir*“ auch die Möglichkeit der Ausdehnung des demokratischen Versprechens über die Grenzen des Nationalstaats hinweg. Demokratie als Kampfbegriff

für die Teilhabe und Beteiligung am politischen Geschehen findet gerade dort ihren Platz, wo das politische Geschehen nicht mehr nur in Kategorien der nationalstaatlichen Souveränität zu thematisieren ist. Gerade an dem Phänomen der Globalisierung wird die Aufspaltung der Souveränität oder das Gegenübertreten verschiedener Formen der Souveränität sichtbar (staatliches Recht vs. Menschenrechte, Staaten vs. Konzerne und Nicht-Regierungsorganisationen, etc.).

Überall dort, wo sich Menschen in diesem Sinne als demokratisch begreifen, haben sie den ersten Schritt zur Demokratie getan, auch wenn das politische System, in dem sie leben, (noch) kein „demokratisches“ im formellen Sinne ist; oder wenn ihre Forderung nach Demokratie die Grenzen des Nationalstaats überschreitet (z.B. wenn von internationalen Organisationen wie dem Internationalen Währungsfonds eine demokratischere Struktur eingefordert wird). Demokratie besitzt gewissermaßen nachträglichen Charakter. Wenn sich Menschen als demokratische Gemeinschaft begreifen, ist Demokratie schon „passiert“. Dies beinhaltet nun keinen wie auch immer gearteten Determinismus (z.B. der „freie“ Welt-Super-Markt), der einfach eine bestimmte Gruppe von Menschen erfasst und diese gleichsam automatisch zu Demokraten macht. Demokratie kann nur nachträglich, im Anschluss an demokratisches Handeln, als solche bezeichnet werden.

Genau in diese Richtung weist auch der interventionistische Impetus und das Selbstverständnis des demokratischen Engagements von Derrida. Indem er sein Konzept der „*démocratie à venir*“ zu verdeutlichen und zuzuspitzen versucht, möchte er nicht schon eine Definition von Demokratie aufstellen, sondern die Bedingungen der Möglichkeit von Demokratie eröffnen. Gerade in Zeiten der allgegenwärtigen Überdeterminierung von Demokratie (Krieg zur Demokratisierung) und der anhaltenden Versuche der semantischen Schließung des Begriffs Demokratie (frei nach Litwak: „*Democracy is whatever the United States says it is.*“), soll dieser einer hegemonialen Herrschaftslogik entrissen, und der radikalen Offenheit seiner Möglichkeit(en) versprochen bleiben.

Der zweite Teil von Derridas *Voyous*-Buch stellt eine besonders in ihrem direktem Bezug auf aktuelle (welt-)politische Fragestellungen relevante kritische Reflexion auf die Grundlagen abendländischen Denkens und dem daraus resultierenden Verständnis von Politik, Macht, (National-) Staat und vor allem dem darin wirksamen Begriff von Souveränität dar. Die Stärke des zunächst als Vortrag (August 2002) konzipierten Textes liegt wie in so vielen Arbeiten des französischen Philosophen in der Perspektivenverschiebung, die es ermöglicht, aktuelle Themenstellungen oder - wie in diesem Falle - „Krisen“ auf die ihnen zugrunde liegenden Voraussetzungen und Prozesse zu hinterfragen. In einem dem Vortrag vorangestellten Gedenken seines kürzlich verstorbenen Freundes Dominique Janicaud wird aus dessen Werk eine Art Motto zitiert, das schon vorweg die Hypothese des Vortrags zusammenfasst: „Das Unberechenbare in der allgemeinen Ordnung der Berechnung ergreifen“.

Zunächst verfolgt Derrida in einem ersten Abschnitt („Teleologie und das Architektonische: die Neutralisierung des Ereignisses“) die Bedeutung und den Gehalt einer Wendung, die sich ihm gleichsam aufgedrängt hatte: „die Ehre der Vernunft retten“, einer Vernunft oder (europäisch-abendländischen) Rationalität, die in vielfältiger Weise in die Krise geraten ist. In gewohnt dekonstruktiver und selbstreflexiver Weise befragt Derrida die „Vernünftigkeit“ der Rede von der Vernunft. Was autorisiert die Rede von Vernunft? Welches Vernunftinteresse gibt es an der herausragenden Position der Vernunft innerhalb der abendländischen Denkgeschichte - und inwiefern ließe sich eine Einheit der Vernunft noch legitimieren, wo doch gerade im Blick auf die Vielfalt der Wissenschaften eher zugleich mit einer Vielfalt von Rationalitäten gerechnet werden muss? Der „architektonischen Natur“ der Vernunft, von der Kant gesprochen hatte und die die Einheit einer „Welt“ als regulative Idee gewährleisten würde, scheint die Heterogenität und Autonomie der Rationalitäten zu widersprechen. In einer ausführlichen Lektüre von Edmund Husserls 1935 in Wien gehaltenen Vorlesung zur „Krisis der europäischen Wissenschaften“ zeichnet Derrida nach, wie dieser den Objektivismus einer universalen wissenschaftlichen Rationalität als die „Krankheit der europäischen Nationen“ begreift. Implizit, so erkennt Derrida, will also bereits Husserl in der Situation zwischen den beiden Weltkriegen die Ehre der Vernunft gegenüber ihrem zu kurz greifenden Verständnis als „wissenschaftlicher Rationalität“, die daher als Naivität gekennzeichnet wird, retten. Paradoxerweise ist es gerade das Denken einer einheitlichen Vernunft bzw. des Prozesses einer teleologischen Vereinheitlichung der Vernunft, die diesen Objektivismus hervorbringt. Dabei wird in diesem teleologischen Horizont all jenes von vornherein neutralisiert, was als „Ereignis“ bezeichnet werden könnte, d.h. als jene Zukunft, die per se unberechenbar ist und sich auch nicht innerhalb eines Horizontes oder im Blick auf ein bestimmtes Telos adäquat zu zeigen vermag. Zukunft, die ihren Namen verdient, ist gerade als solche niemals vorweg antizipierbar. Es ist diese Verstrickung in eine teleologisch bereits „beherrschte“ Zukunft, die die Krise nach Husserl und Derrida ausmacht. Im Gegensatz dazu wird aber bei Husserl auch eine Überwindung des Scheiterns objektivistisch missverstandener Rationalität angedeutet, und zwar im Rückgriff auf Kant und eine nicht mehr vorweg bereits bestimmbar Vernunft, die nur als praktische universal ist und so gegenüber der spekulativen Vernunft Primat besitzt. In den Worten Derridas:

Es ist das Unberechenbare, das sich stets im Endlichen zeigt, das gegenüber dem Berechenbaren, auch wenn es von einer (teleologisch verstandenen) Ordnung des Unendlichen ist, Vorrang besitzt. Die Ehre dieser Vernunft ist es, die zu retten wäre und sich dabei von jedem Verdacht des Irrationalismus absetzen müsste.

Im Übergang zum zweiten Teil des Vortrags stellt Derrida die Frage nach der Möglichkeit des Denkens des (stets unberechenbaren) Ereignisses, um in weiterer Folge dessen Relevanz für ein Denken des Politischen aufzuweisen. Bereits in Platons Politeia wird der Grund allen Wissens und aller Wahrheit in einer absoluten Souveränität, der Idee des Guten, gesehen, die selbst nicht von der Ordnung des Sichtbaren, sondern des Unsichtbaren ist und gleichsam erst die Bedingung des Sichtbaren darstellt. Dieses unbedingte Unsichtbare besitzt die absolute souveräne Macht.

Vor diesem hier nur andeutungsweise skizzierbaren Hintergrund wendet sich Derrida der Frage jener (politischen) Souveränität zu, wie sie bis heute noch der Souveränität einer Pluralität von einzelnen Nationalstaaten zugrunde zu liegen scheint. Das Paradoxon oder das Dilemma, das sich dabei immer deutlicher gerade im politischen Diskurs zeigt, ist eine „gewisse Untrennbarkeit zwischen einerseits der Förderung einer Souveränität im allgemeinen [...] und andererseits der unbedingten Forderung des Unbedingten“, zwischen einer endlichen, praktikablen, letztlich politischen und immer noch staatlichen Souveränität auf der einen Seite und einer in ihrer Notwendigkeit kaum zu leugnenden und (wie bei Husserl) gerade in der Krise umso deutlicher werdenden unverzichtbaren Forderung einer unbedingten Souveränität. Keine der beiden Forderungen lässt sich für Derrida auf die andere reduzieren. Es geht um die Umsetzung der Möglichkeit des (nicht von vornherein negativ verstandenen) Unmöglichen, mit anderen Worten: um ein Denken des (unberechenbaren) Ereignisses, das als unbedingte Souveränität zugleich die unendliche Gerechtigkeit ins Werk setzt. Wie bei den meisten Begriffen, die mit dem Werk Jacques Derridas verbunden werden, besitzt auch diese paradoxe Forderung des Unmöglichen eine eigenwillige Struktur: Die Forderung entstammt nicht einfach dem überfordernden Denken eines einzelnen Subjekts, sondern sie ist das Resultat der vorgängigen Analyse. Es ist die in der Analyse sich zeigende Unausweichlichkeit, mit dem Unmöglichen, mit dem „Ereignis“, rechnen zu müssen, die dazu nötigt, nach seiner Möglichkeit zu fragen. In diesem Sinne versteht sich der gesamte Text, wie mehrfach betont wird, als eine „Hypothese“ - allerdings als eine Hypothese des An-hypothetischen, des Unbedingten, des Unverzichtbaren. Da für das Unkalkulierbare schlecht ein Beispiel für seine Verwirklichung gegeben werden kann, muss sich die Konkretisierung auch hier auf die Benennung von Kriterien beschränken, die das Unmögliche, das Ausständige zumindest nicht von vornherein ausschließen. Die meisten dieser Kriterien sind direkte Konsequenzen aus der vorgängigen Analyse: Eine Souveränität, die über die Naivität eines beherrschbaren Telos hinausweisen soll, wird sich selbst in Frage stellen lassen müssen. Umgekehrt wird eine absolute und unendliche Souveränität aber doch auch stets ganz konkret ins Werk gesetzt werden müssen. Die (national-)staatliche Souveränität wird also nur im Namen jener anderen unbedingten Souveränität auftreten können - und gleichzeitig dabei auch in deren Namen in Frage gestellt werden müssen. Die Verwirklichung der Menschenrechtsidee wäre u.a. ein Projekt, das sich dieser genau genommen unmöglichen Unbedingtheit zu stellen versucht. - Von Derrida an dieser Stelle mehr zu erwarten, Rezeptartiges, Pamphletartiges, das nur noch seiner Institutionalisierung harren würde, würde vermutlich auf dieselbe Naivität hinauslaufen, die Husserl bereits als Krise einer objektivistisch verstandenen Rationalität analysiert hat. Als weitaus relevanter für eine zukünftige politische Praxis wäre vielleicht die eingangs erwähnte Perspektivenverschiebung zu sehen, die Derrida am Ende seines Textes dazu nötigt, von einem Ende der Aufrechterhaltung der traditionellen Begriffe von Krieg, von Weltkrieg, von Feind und eben auch von „Terrorismus“ zu sprechen. All diese Begriffe leben immer noch vom Verständnis einer Pluralität von (nationalstaatlichen oder anderen) Souveränitäten, für die es keine Instanz (außer der der kriegerischen Auseinandersetzung) gäbe, die den Missbrauch, also den Schurkenstaat, als solchen entlarven würde. Jene Souveränität aber, die ihren Namen wert wäre, könnte gar nicht mit ihren endlichen Repräsentationen oder Verwirklichungen identifiziert werden oder in ihnen aufgehen - ohne andererseits von ihnen unterschieden werden zu müssen. Gefordert wäre demnach nicht eine neue übergeordnete souveräne Instanz (die doch wieder nur eine „endliche“ wäre), sondern die Hinterfragbarkeit jeder endlichen Souveränität auf ihre Verwirklichung der stets nur unbedingten Souveränität. Dies wäre dann der Ort, an dem das Recht, d.h. die Regeln des (nationalen wie internationalen) Gesetzes und seiner Institutionen ihre konstitutive Aufgabe erfüllen und dabei doch dadurch über sich hinausweisen würden, dass sie sich im Namen des Unbedingten infragestellen lassen.

Thomas Schmidt, Peter Zeillinger

Heimo Hofmeister, Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 2001

Hofmeisters philosophische Grundlegung besteht im Prinzip im Versuch, das Phänomen Krieg mit den Phänomenen Gewalt und Macht (Staat, Politik) in Beziehung zu setzen. Gewalt

ist eine Form der Kraftausübung, näherhin eine „Überwindung eines Widerstands durch dessen Beseitigung“, in einer Gemeinschaft von Menschen wird sie durch die „Mißachtung des unmittelbaren Willens“ der durch die Wirkung Betroffenen charakterisiert. Durch die Umwandlung von Gewalt in Macht entstehen Staaten: Ordnung, Organisation und Recht. Niemandem kommt im Staat Macht per se zu, sie muss (im Unterschied zur Gewalt) immer von anderen erteilt werden und von dem, der sie ausübt (einzelne oder mehrere) verantwortet werden. Durch die Transformation wird Gewalt allerdings nicht vollständig ersetzt, sondern von der Macht wiederum durch Gewalt sanktioniert. Ein besonderes Problem stellt die sich außerhalb des innerstaatlichen Gewaltmonopols in Form von Kriegen manifestierende Gewalt dar. Sie hat ihre eigene Grammatik, die zwar mit der Logik der Politik übereinstimmen und insofern von ihr in Dienst genommen werden *KANN*. Dabei besteht stets die Gefahr, dass die Grammatik des Krieges den Fortgang bestimmt und zu einer Eskalation der Gewalt führt, in der nicht mehr der Frieden als politisches Ziel des Krieges angestrebt wird.

Kriege sind nach Ansicht Hofmeisters in der Regel eine Folge nicht der Macht oder Übermacht, sondern der Ohnmacht der Politik, insofern möglich und (für die Politik als Mittel) unmöglich, während Friede einen Zustand des Gleichgewichts zwischen Macht und Ohnmacht darstellt. Der eschatologische Friede, wie ihn die Bibel verheißt, ist hingegen durch völligen Machtverzicht gekennzeichnet. Er muss aber gegeben werden und kann durch politisches Handeln oder durch irgendeine andere menschliche Aktivität nicht hergestellt werden.

Gemäß dieser Beziehung zwischen Macht und Krieg sind mit Helmut Kuhn drei Grundformen des Krieges zu unterscheiden: die erste, der heroische Krieg (z. B. Gallier gegen Germanen z. Z. Cäsars, Völkerwanderung, Entstehung der griechischen Stadtstaaten), ist durch ein Fehlen der Spannung von Macht und Ohnmacht gekennzeichnet. In diesem Krieg sind Volk und Heer ident, der Staat ist das Staatsvolk, diese Kriege sind in der Regel vor der Staatenbildung anzusetzen, oft wirken sie staatenbildend, sie stellen die letzte Überwindung des Kampfes aller gegen alle dar. Der Krieg ist hier nicht Mittel der Politik, sondern selbst Politik. Der imperiale Krieg ist ein Krieg zwischen zwei Rechtsordnungen. Ziel ist es, die eigene Macht zu erhalten oder zu erweitern bzw. die Einhaltung der eigenen Rechtsordnung in einem Bereich oder an einem Punkt zu erzwingen, an dem die Politik mit ihren Mitteln (das Wort) an die Grenze des ihr Möglichen kommt (Ohnmacht). Im ideologischen Krieg verzichtet der Staat auf seine Macht und verlagert sie zu den ihm vorgeordneten Sozialstrukturen (Religionsgemeinschaften, Verbände oder Parteien). Ziel des ideologischen Krieges ist die „Beherrschung von Menschen in ihren Überzeugungen und ihrem Glauben“.

In der Frage nach der Überwindung des Krieges lehnt sich Hofmeister eng an Kant an: Auch Hofmeister sieht den universalen Frieden als zentrales Ziel internationaler Politik. Ein Weltstaat wird sich zwar kaum verwirklichen lassen, und die bedeutendsten gegenwärtigen überstaatlichen Instanzen zur Kriegsverhinderung (v. a. UNO) werden in absehbarer Zukunft keinen „ewigen Frieden“ garantieren können. Man könne aber Kant folgen, wenn er eine in der menschlichen Vernunft begründete gewisse gemeinsame Rechtsbasis für alle Staaten fordert. Auch in Zukunft werden die Kriege nicht aufhören, die Politik wird sich auch militärischer Gewalt bedienen müssen, um Krieg zu verhindern oder zu begrenzen, wird über ihn aber nicht beliebig verfügen können.

Gerade im letzten Abschnitt zeigt sich die Unschärfe und Ambivalenz des ganzen Textes, v. a. des Begriffs und der moralischen Wertung des Krieges. Einerseits wird auf die Gefahr einer Verselbständigung der Gewalt im Krieg hingewiesen und der Friede als höheres (politisches) Ziel auch des Krieges dargestellt. Sehr bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die historischen Bemerkungen über die Wertung des Krieges im (nicht ganz) frühen Christentum: Christen durften zwar als Soldaten arbeiten, mussten sich aber der Kirchenbuße unterziehen, wenn sie jemand getötet hatten. Andererseits scheint der Autor von der Erklärung des Phänomens Krieg aus einer umfassenden Entgegensetzung fasziniert zu sein, nach der das Leben Kampf bzw. Streit ist (und Liebe). Heraklit, aber auch Schmitt und Jünger dürfen dabei Pate stehen, auf ihr Denken geht Hofmeister allerdings nicht näher ein. Recht bezeichnend scheint, dass an einigen prominenten Stellen kurze Texte von Ernst Jünger mehr oder weniger unkommentiert als Zeugnis für die existentielle Dimension des militärischen Kampfes, für die Erfahrung „unserer Zeit“ zitiert werden. Hegels Diktum von den positiven Wirkungen des Krieges (gegen die Verflachung) kann er durchaus etwas abgewinnen, obwohl er dessen Ansicht recht differenziert wiedergibt; Hofmeister bemüht den Vergleich mit einem Fieber, das zwar ein Übel, aber gleichzeitig Anzeichen einer Krankheit und erste Heilungsmaßnahme ist. Echter Friede fordert eine Dynamik des Lebens, um dem Krieg etwas entgegenzusetzen, der diese Dynamik sonst offenbar in besonderer Weise besitzt („Krieg ist ein Erlebnis von Freiheit, weil er das Leben im Ganzen, in seiner Weite und seiner Stärke fühlbar werden lässt“ 57). Leider gelingt es der philosophischen Grundlegung besonders des 2. und 3. Kapitels nicht, ein Bezugssystem zu schaffen, in dem diese Ansätze aufeinander bezogen oder gar kritisch beleuchtet werden könnten. Wie die Folgerungen stellen auch diese Hinführungen ein Konglomerat unbewiesener und nur lose aufeinander bezogener Aussagen mit den kaum variierten

oder differenzierten Bestandteilen „die“ Macht, „die“ Gewalt, „die“ Kraft, „der“ Krieg dar, aus denen dann in der Regel auch nichts folgt. Die Funktion der Religion bzw. des Religionsverlustes auf die Kriegsführung wird immer wieder in interessanten Zusammenhängen angesprochen, auch hier wird allerdings auf genauere Analyse und Thesenbildung verzichtet.

Christian Wagnsonner

Eberhard Schockenhoff, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg/Basel/Wien (Herder) 2003

Die Untersuchung des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff basiert auf seinem Buch „Das umstrittene Gewissen“, das 1990 unter dem Eindruck des innerkirchlichen Streits über die Verbindlichkeit der Gewissensentscheidung entstanden ist.

In der vorliegenden Bearbeitung behält der Autor den moraltheologischen Zugang mit biblischer und theologiegeschichtlicher Fundierung bei, bemüht sich zudem um Aktualität, vor allem im ersten Teil, wo er in mehreren sehr verschiedenartigen Anläufen zur Problematik der Gewissensauffassung in der modernen Gesellschaft hinzuführen versucht: Die Schwierigkeiten des Gesetzgebers angesichts des Fehlens eines einheitlichen Gewissensbegriffs werden ebenso dargestellt wie die langsame Anerkennung der für die Menschenrechtsentwicklung zentralen Gewissensfreiheit in der europäischen Geschichte und die Möglichkeiten einer Manipulation des Gewissens in totalitären, aber auch demokratischen Herrschaftsformen. Die interessantesten Probleme, die in diesem ersten Teil aufgeworfen werden, beziehen sich auf die Grenzen staatlich gewährter Gewissensfreiheit und auf den Umgang der Systemtheorie mit dem Gewissensphänomen:

- Es sei einerseits bedauerlich, dass in modernen demokratischen Staaten Einzelne offensichtlich in zunehmendem Maß für ihre Gewissensentscheidungen negative Folgen zu tragen haben, etwa Gynäkologen, die keine Abtreibung durchführen wollen. Für diese Gruppen müsse man eine Lösung suchen. Gewissensfreiheit verhindert aber andererseits nur, dass Menschen aktiv an Handlungen mitwirken müssen, die ihnen ihr Gewissen verbietet; sie darf aber nicht so weit gehen, die Übertretung von Gesetzen zur Gestaltung der Politik nach dem persönlichen Gewissensstandpunkt straffrei zu stellen (z.B. die Weigerung, Steuern zu zahlen, weil man kein Militär finanzieren will). Ein gezielt eingesetzter Rechtsbruch aus schwerwiegenden Gründen (z.B. Nothilfe für Asylanten) mag durchaus sinnvoll sein und kann für die künftige Rechtsentwicklung positive Folgen haben; wer es damit ernst meint, muss aber auch entschlossen sein, die rechtlichen Sanktionen für diese Handlung zu tragen.
- Aus systemtheoretischer Sicht ist das Gewissen ein Störfaktor, der das Funktionieren der gesellschaftlichen Mechanismen in Frage stellen kann. Die Gewissensfreiheit hat nun den Sinn, die Gefährlichkeit des Gewissens zu entschärfen und das Gewissen eigentlich wirkungslos zu machen. Gewissensfreiheit schütze somit die Gesellschaft vor dem Gewissen.

Bei der biblischen und traditionsgeschichtlichen Fundierung konzentriert sich Schockenhoff auf wenige Beispiele, die für die theologische Entwicklung besonders bedeutsam waren: Im biblischen Teil sind das vor allem die Petrus-Klausel aus der Apostelgeschichte, nach der Gott mehr zu gehorchen sei als den Menschen, die alttestamentliche Vorstellung vom Gesetz, das ins Herz geschrieben sei, und die paulinische Rede vom Gewissen als Vorgriff auf das Urteil Gottes am Ende der Zeiten. Im Anschluss werden drei Gestalten theologischer Reflexion über das Gewissen dargestellt: Auf Augustinus geht die für die christliche Theologie wohl prägendste Gewissensauffassung als „Stimme Gottes“ zurück.

Thomas von Aquin bestimmt das Gewissen (*conscientia*) als natürliche Anlage, durch die er erkennen kann, ob eine Handlung Prinzipien moralischen Handelns entspricht oder nicht, die dem Menschen in der *synderesis*, einer Art Urgewissen, erschlossen sind. Schockenhoff liest Thomas als Vorläufer der neuzeitlichen Anthropozentrik, insofern er die „unhintergehbare Subjektivität des sittlichen Erkennens“ (111) herausstellt: Dem Gewissen sei zu folgen, selbst wenn es irrt. Allerdings bedeutet das nicht, dass das Gewissen sein eigener Maßstab ist; das Gute ist auf das Gesetz zurückgebunden, in dem sich der Wille Gottes zeigt. Thomas lasse sich besser mit humanwissenschaftlichen Ansätzen (die die Prozesshaftigkeit der Gewissensentwicklung, die Abhängigkeit vom sozialen Umfeld und die freie Selbstbestimmung des Menschen betonen) ins Gespräch bringen als Augustinus, weil nach Thomas die natürliche Anlage des Gewissens entwicklungsbedürftig sei und diese Entwicklung von der Mühe um die Erkenntnis des Guten abhängen, für die der Mensch auch verantwortlich zeichnet. Wer willentlich die Erkenntnis des Guten vernachlässigt, dessen Gewissen wird mit der Zeit zum Irrtum neigen.

An der Konzeption von Kardinal Henry Newman sei besonders bemerkenswert, dass hier das Gewissen an der Wurzel des Ichbewusstseins angesetzt wird, ein nachträgliches Hinzukommen somit ausgeschlossen wird; und dass dieses grundlegende Phänomen schöpferisches Prinzip der Religion insgesamt ist: Newman unterscheidet zwei Aspekte des Gewissens: den „moral sense“, eine intuitive Erfassung des sittlich Richtigen und Falschen in konkreten Situationen, die

keine Anwendung allgemeiner Prinzipien darstellt, sondern aus der dann erst nachträglich zur Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien fortgegangen werden kann; und den „sense of duty“, das „Echo einer Stimme“, der die unbedingte Befolgung dessen fordert, was im moral sense als richtig erkannt wird. Der sense of duty bewirkt, dass der Mensch für die Offenbarung ansprechbar wird, dass er Gott darin mit subjektiver Gewissheit erahnt und anerkennt. Trotz offener Fragen, die vor allem das Verhältnis von moral sense und sense of duty sowie das mögliche Missverständnis einer Rückführung Gottes auf eine unpersönliche Idee des Guten betreffen, sei der Ansatz Newmans von bleibendem Interesse, weil er keine äußere Begründung des verpflichtenden Charakters moralischer Normen zulässt, weder jene, die ihn auf gesellschaftliche Normen zurückführt, noch jene, die mit direkter göttlicher Weisung bzw. göttlicher Sanktion argumentiert.

In den zentralen Texten des 2. Vatikanischen Konzils stehen einander der Gedanke des Gewissens als Stimme Gottes, als innerste Mitte des Menschen, als allen Menschen Gemeinsames, aber auch die Orientierung an den objektiven Normen der Sittlichkeit, die Würde des irrenden Gewissens und die Pflicht zur Suche nach dem Wahren und Guten gegenüber. Obwohl eine zufriedenstellende Klärung des Verhältnisses von Gesetz und Gewissen nicht erreicht wurde, konnte das Konzil die einseitige Betonung der päpstlichen Autorität auf dem 1. Vatikanum durch die „Wiederentdeckung des Gewissens“ (169) ausgleichen. Die Entwicklung nach dem 2. Vatikanischen Konzil dürfe nicht bloß als Rückschritt zu vorkonziliaren Konzeptionen verstanden werden, sondern reagiere meist hilflos auf nicht bloß eingebilddete „Auflösungserscheinungen der katholischen Glaubens- und Lebensgestalt“. (171) Statt des geforderten Dialogs zwischen Kirche und Welt konzentrierte man sich auf innerkirchliche Diskussionen und innertheologische Grundlegungsfragen, was einige notwendige Klärungen brachte, aber die Moraltheologie insgesamt blockierte. Der recht kontrovers aufgenommene Enzyklika „Veritatis Splendor“ kommt immerhin der Verdienst zu, die Moraltheologie wieder an ihre eigentliche Aufgabe zu erinnern und den schöpferischen Charakter der kirchlichen Tradition, vor allem des biblischen Ethos als ihres Zentrums, herauszustellen. Die Enzyklika betont die Rückbindung des Gewissens an die objektive Wahrheit, geht nicht wie Thomas vom erkennenden Subjekt und dessen freiem Vollzug als Voraussetzung für die Wahrheitserkenntnis aus, erkennt aber immerhin an, dass sich Wahrheit nicht erzwingen lässt. In diesem Zusammenhang wendet sie sich gegen die Rede von einem Gewissen, das schöpferisch in dem Sinn ist, dass es die Prinzipien, Werte und Normen, nach denen es urteilt, selbst hervorbringt und gibt dem Begriff „Gewissensurteil“ den Vorzug vor „Gewissensentscheidung“.

Im abschließenden fünften Kapitel, das vor theologischen Gemeinplätzen nur so strotzt, legt Schockenhoff seine eigene Konzeption vor, die sich an Thomas orientiert, aber dessen stark intellektualistischen Einschlag in Richtung ganzheitlicher und existentialistischer Modelle überwinden will: In diesem Sinn ist das Gewissen nicht nur Anwendung von Prinzipien, sondern das im Menschen, was sein Bewusstsein mitkonstituiert und ihn immer wieder daran erinnert, angesichts seiner Geschichte seinem Lebensentwurf treu zu bleiben. Das Gewissen ist in erster Linie Ausdruck der personalen Wahrheit des konkreten Menschen, lässt sich weder völlig rational aufhellen noch für ein bloß objektives moralisches Normengefüge funktionalisieren: „Ich glaube so handeln zu müssen, weil ich aufgrund der Wechselfälle meines Lebens und durch die menschliche Gemeinschaft, in der ich aufgewachsen bin, so geworden bin, wie ich mich heute vor meinem Gewissen erkenne.“ (202) Sofern das Gewissen nichts anderes ist als diese reflexive Selbststeuerung und alle Handlungen auf seinen Lebensentwurf zurückbindet, macht es keinen Sinn, von einem insgesamt „irrenden“ Gewissen zu reden. Sehr wohl kann das einzelne Gewissensurteil seiner Lebensentscheidung, seiner Bestimmung als vernünftige Existenz und dem Kern dieser Bestimmung, der gegenseitigen Anerkennung der Freiheit des jeweils anderen zuwiderlaufen. Dann widerspricht das Gewissen aber in erster Linie sich selbst, in zweiter Linie auch der den Menschen gemeinsamen sittlichen Wahrheit. Wenn diese Selbstverfehlung des Gewissens eine bloß partielle ist etwa aufgrund eines Tatsachenirrtums oder eines falschen Weges zum richtigen Ziel, ist die Gesamtheit des moralischen Lebensentwurfs nicht gefährdet; darin zeige sich lediglich, dass die Menschen immer erst unterwegs zu ihrer personalen Wahrheit sind.

Vor allem im Anschluss an Levinas lasse sich eine individualistische Engführung des Gewissensbegriffs aufbrechen, wonach es im Gewissen bloß um die Übereinstimmung mit sich und seiner eventuell noch von mir selbst zu konstituierenden Wahrheit gehe. Vielmehr antworte das Gewissen auf den Anspruch des Anderen und das „Vorgeladen-Werden“ durch seine Not.

Die ethischen Forderungen Jesu etwa in der Bergpredigt sind in obigem Verständnis nicht als buchstäblich auszuführende Forderungen, sondern als Hilfen zu verstehen, sein Gewissen und seine ganze Lebensführung in der vernunftgemäßen Auseinandersetzung mit dem Lebensmodell Jesu zu prüfen und weiterzuentwickeln. Aufgrund der Vernunftgemäßheit des christlichen Ethos kann es durch eigenverantwortliches Nachdenken durchaus zu unterschiedlichen Entscheidungen der Einzelnen in der Kirche kommen. Ermöglicht werden diese Entscheidungen aber erst durch das gemeinsame Bezugssystem, durch die Begegnung mit dem

Gewissenszeugnis Anderer, die im Grund dasselbe Weltverständnis und dieselben ethischen Grundüberzeugungen teilen. Das kirchliche Lehramt ist als Hilfe für den einzelnen Christen zu verstehen, die ihm bei der kontinuierlichen Entdeckung des Anspruchs des Evangeliums für sich im Gewissen zuteil wird. Damit diese Hilfe wirksam werden kann, ist dem Lehramt seitens der Gläubigen ein prinzipieller Vertrauensvorschuss entgegenzubringen. Sollte der Einzelne trotz ernsthafter Selbstprüfung, Überlegung und Gebet diesen Vorschuss nicht durchhalten können, kann und darf er nur seinem eigenen Gewissen folgen.

Obwohl die Darstellung der Tradition wie auch die Ausführungen über das Gewissen in der modernen Gesellschaft keine neuen Erkenntnisse bringen und der Rückgriff auf Existenzialismus und personale Ansätze, hier in Verbindung vor allem mit Ansätzen von Thomas von Aquin, keine neuen Perspektiven eröffnet – fast scheint dieser Rückgriff zu einer Art Standard-Verlegenheitslösung der Philosophie im Dialog mit Philosophie und Wissenschaften geworden zu sein, die gut klingt, gegen die nichts einzuwenden ist, die den Leser aber doch seltsam leer und unbefriedigt lässt – ist das Buch als verständliche, wissenschaftlich fundierte und vor allem bezüglich der christlichen Tradition sehr kompetente Orientierung über das christliche Gewissensverständnis zu empfehlen.

Christian Wagnsonner

René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Mit einem Nachwort von Peter Sloterdijk, München/Wien (Carl Hanser) 2002

Dass sich im Gefolge der Thesen aus René Girards bekanntestem Werk „Das Heilige und die Gewalt“ (1987, orig. 1972) eine Neuinterpretation des Verhältnisses zwischen Heidentum und Christentum zugunsten der christlichen Perspektive durchführen lässt, behaupten nicht nur jene christlichen Theologen, die das seither versucht haben (in Österreich besonders Raymund Schwager), sondern auch Girard selbst: In seinem im 2002 (orig. 1999) erschienenen Buch fasst er seine aus früheren Werken bekannten Thesen zusammen (Zweiter Teil) und zeigt anhand beispielhafter Texte aus der gesamten jüdischen wie christlichen hl. Schrift, welche spezifische Position gerade neben vielen Gemeinsamkeiten die biblischen Autoren der Gewalt und dem Mythos gegenüber einnehmen und in welchem Sinn die Rede vom Kreuzopfer Christi in diesem Zusammenhang nur verstanden werden kann (Zweiter und Dritter Teil, Kap. 9-11). Daran anschließend werden die Thesen in einer Art tour de force auf Entwicklung und Zustand moderner westlicher Gesellschaften bezogen (Dritter Teil, Kap. 12-14).

Schon die unverzichtbare Bedeutung, die ein Anthropologe (und Romanist) Religion insgesamt und speziell dem Christentum beimisst, macht ihn noch vor aller Sachgemäßheit seiner Theorie für Religionswissenschaft und Theologie interessant: Girard geht davon aus, dass alle entscheidenden gesellschaftlichen Strukturen bleibend im Religiösen gründen und nicht unabhängig von den einst bestimmenden Religionen vom Menschen aus dem Nichts geschaffen worden sind. Die gemeinhin als entbehrlicher Ausfluss barbarischer Vor-Bildung angesehenen Opfer-riten mit den scheinbar spielerischen, illustrativen Erfindungen der Mythologie stellten im Gegenteil jene zentrale Institution dar, die friedliches Zusammenleben und soziale Ordnung überhaupt erst ermöglichte. Sie vermochten das, weil sie den von Girard postulierten gemeinsamen Ursprungsmord aller an einem Opfer wiederholten und dadurch gleichzeitig verhinderten:

Eigentlich tendiert der Mensch ja nicht zu Gewalt. Zu Problemen kommt es allerdings aufgrund des mimetischen (nachahmenden) Begehrens, das nach Girard im zehnten Gebot des Dekalogs angesprochen wird. Hier zeigt sich sehr schön, dass Girard seine Theorie nicht nur darstellt und dann auf das Christentum anwendet, sondern auch die „anthropologischen“ Grundlagen in dieser Arbeit anhand biblischer Texte entwickelt, um zu zeigen, dass die Überwindung des mimetischen Begehrens und der aus ihm resultierenden Gewalt bereits in ihnen intendiert ist. Das menschliche Begehren wird deshalb „nachahmend“ genannt, weil es der Versuchung nicht widerstehen kann, gerade das zu begehren, was auch andere bzw. die anderen anstreben, ein Ansatz, der übrigens in einer Girard-Rezeption von einigen Wirtschaftswissenschaftlern zu einer Theorie der Knappheit ausgearbeitet wurde. Dieses Begehren ist keine Entgleisung einzelner, sie wird von allen Menschen geteilt (hier trifft sich Girard, neuerdings auch bewusst, mit der Erbsündenlehre), sie ist Wurzel menschlicher Gewalt ebenso wie menschlicher Freiheit und aller Kultur. Sobald nun die animalischen Sicherungen nachließen, kam es zu einer fortschreitenden Eskalation der Gewalt (mit Bezug auf Hobbes' Naturzustand). Friede wurde erst möglich, als sich alle einmütig gegen einen einzelnen wandten und ihn ermordeten. Die besänftigende Wirkung hielt allerdings nicht ewig an, deshalb bedurfte es einer rituellen Wiederholung der Ursprungstat in den sog. „Opfern“, in denen zwar einerseits Gewalt vollzogen, die Ursprungsgewalt in Riten und den dazugehörigen Mythen in einem eigenartigen, sich wandelnden Verhältnis von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit aber nur abgebildet wurde. Besonders kennzeichnend ist dabei, dass der eigentliche Vorgang (ungerechtfertigter Mord an einem Unschuldigen) dabei verborgen blieb; das Opfer des ursprünglichen Gründungsmords gilt zunächst als allein schuldig, nach dem Mord wird es dagegen vergöttlicht und verehrt.

Untersucht man vor diesem Hintergrund die biblischen Texte, zeigen sich gerade in den neutestamentlichen Texten viele Gemeinsamkeiten mit Opferriten und Mythologie: In der Passion Jesu richtet sich die Gewalt aller gegen einen, dem alle Schuld zugeschrieben und der dann zu Gott erklärt wird. Das alles wird zudem als „Opfer“ bezeichnet. Die Parallelen wurden von der Wissenschaft auch oft erkannt: Antichristlich eingestellte Ethnologen zogen daraus den Schluss, dass die biblischen Erzählungen Mythen seien, von Seiten der beiden anderen monotheistischen Religionen Judentum und Islam wurde dem Christentum Rückfall in den Polytheismus vorgeworfen. Nach Girard übersehen diese Vorwürfe aber die entscheidende Differenz: In den neutestamentlichen Texten wird die dahinter stehende Gewalt enthüllt (und schon dadurch durchbrochen), indem auf der Unschuld des Opfers bestanden und die Vergöttlichung des Opfers abgelehnt wird: Die Christen sehen an Jesus keine Schuld; Jesus wird nicht von der Menge, sondern von einer kleinen Minderheit, die Einmütigkeit stört, „Gott“ genannt; Jesus wird nicht Gott durch den Mord, sondern Gott stellt sich der Gewalt entgegen, indem er willentlich die Rolle des einzigen und alleinigen Opfers annimmt. Auf ihn entlädt sich die Gewalt – nach Meinung der Täter so wie immer. Dass es diesmal anders ist, ist bis zur Auferstehung nicht ersichtlich. Erst mit der Auferstehung zeigt sich, dass die einmütige Gewalt von einigen wenigen durchbrochen und das Opfer gerade nicht endgültig vernichtet werden konnte. Damit ist klar, dass die Vorgänge diesmal offengelegt wurden, dass Satan, der prototypische Ankläger, der nichts anderes ist als die gewaltträchtige Mimetik selbst, jene Macht, die an der Aufrechterhaltung des mimetischen Zyklus interessiert ist, die nur im Verborgenen mächtig sein kann und in Wahrheit nichts ist, sich selbst verraten und dadurch selbst ausgetrieben hat. Der Mord wird so zum Triumph des Opfers, des Kreuzes über die „Mächte“. Durch die Auferstehung entsteht nun kein weiterer Gott durch Verhüllung des realen Geschehens, sondern mit ihr erweist sich der einzige, gütige, Gewalt verabscheuende Gott des Alten Testaments als Gott.

Girard beschränkt sich nicht allein auf eine Deutung des Begriffs des Kreuzesopfers: An vielen biblischen Texten und Erzählungen zeigt er, wie darin mimetisches Begehren und mimetischer Prozess sich spiegeln und durchbrochen werden, dass also die endgültige Durchbrechung dieses Prozesses in der Vergangenheit auf vielfache Weise angekündigt und vorbereitet wurde und eine Zukunft haben wird. Besonders deutlich wird die Struktur in den Steinigungsversuchen, von denen die Evangelien berichten: Einmal kommt Jesus nur knapp davon, einmal rettet er eine Ehebrecherin durch seine Intervention. Im Gegensatz zum Ödipus-Mythos ist das Opfer des versuchten Kollektivmords in der Josefsgeschichte (Josef) klar als unschuldig gekennzeichnet; die Brüder widerstehen bei der Begegnung mit dem mächtig gewordenen Bruder der Versuchung, ihn als göttlich zu verehren; in Hiob widersetzt sich der Betende dem mimetischen Prozess, indem er Gott als den Gott der Opfer anruft und gegen die einmütigen Vorwürfe seiner Umwelt auf seiner Unschuld besteht. Jesus entzieht sich der nachahmenden Begierde, indem er Gott nachahmt und die Menschen auffordert, ihm nachzufolgen.

Noch interessanter werden Girards Ausführungen, wenn er seine Theorie auf die Situation in modernen Gesellschaften anwendet: Da auch die heidnischen rituellen Opfer die Gewalt nicht auf Dauer eindämmen können (Krise des Opferkults), eine Erkenntnis, die erst das Christentum brachte, entwickeln sich daraus schon vor dem Christentum gesellschaftliche Einrichtungen, besonders das Recht und Institutionen mit rechtlich gesichertem Gewaltmonopol. Das Gesetz hemmt zwar die Gewalt, in Notsituationen kam es aber etwa in griechischen Gesellschaften immer wieder zum Rückgriff auf (Menschen)opfer. Auch in den paulinischen Briefen wird das (jüdische) Gesetz als positive Institution angesprochen, befreiende und erlösende Wirkung hat aber erst das Evangelium (von Kreuz und Auferstehung). In modernen westlichen Gesellschaften sind Sündenbockphänomene nicht mehr vom Religiösen sanktioniert, sogar wegen des Einflusses des Christentums völlig verpönt. Gleichwohl überleben sie – besser getarnt – in subtilerer Form, schleichen sich in die intimsten Beziehungen, zeigen sich als psychische Gewalt, als gemilderte kollektive Ausstoßungsphänomene, übrigens gerade auch als moralische Entrüstung über Sündenbockphänomene bei anderen, für die wieder Paulus als Beleg anführt wird: „Denn worin du den anderen richtest, verdammt du dich selbst, weil du eben dasselbe tust, was du richtest.“ (198) Die Sorge um die Opfer ist zum Betätigungsfeld mimetischer Rivalität geworden, es „werfen sich sozusagen alle gegenseitig die Opfer an den Kopf“ (206). Dazu gibt es den Opferkulten analoge Riten: Klage um die Opfer als Kritik an den Schuldigen und als permanente kollektive Selbstkritik, Klage über die Heuchelei der Klage, Klage über das Christentum, das den Sündenbock abgibt (vor allem seit dem Holocaust, als man den Juden diese Rolle nicht mehr zuzuschieben wagte), weil es das Gewaltproblem nicht gelöst hat.

Seinen Ausgang hat die Sorge um die Opfer vom Hospital, einer ursprünglich kirchlichen Einrichtung, genommen. In das Spital wurden alle „Opfer“ ohne territoriale, soziale und religiöse Zugehörigkeit aufgenommen, damit entstand erst der moderne Opferbegriff. Schichtweise wurden dann in jeder Epoche neue Kategorien von „Opfern“ aufgespürt und rehabilitiert: Sklaven, Kinder, Frauen, Fremde, Minderheiten etc. Folge dieser zunächst bekämpften, aber im wesentlichen nie zurückgenommenen Entwicklungen sind die Entstehung der Menschenrechte und

des sozialen Bewusstseins, die Einung der Welt (Globalisierung) und die Universalisierung des Mitleids. Nach Ansicht Girards setzt das „Mehr an Justiz“ (213), das wir der Sorge um die Opfer verdanken, auch durchaus negative und gewaltförmige Energien frei, die sich in kolonialen Eroberungen, Machtmissbrauch, den Vernichtungskriegen des 20. Jhs. und der Umweltzerstörung manifestieren. Der Nationalsozialismus sei dagegen als Versuch zu erklären, Deutschland und Europa von der Berufung der Sorge um die Opfer zu befreien. Begünstigt seien solche Tendenzen von Nietzsche geworden, der als erster die oben beschriebene Differenz in der Gemeinsamkeit von Mythologie und Christentum erkannt habe („keiner darf geopfert werden“), sich aber in der Beurteilung der Positionen auf die Seite des Dionysos, der Mythologie schlug. Durch das Scheitern des NS-Regimes wurde die Sorge um die Opfer noch verstärkt. Girard ortet in deren Radikalisierung eine starke mimetische Kraft, einen Antichrist, der sich der Sprache der Opfer bedient und Christus perfekt nachahmt, in Wirklichkeit aber in heidnische Gewohnheiten zurückführt: „Abtreibung, Euthanasie, sexuelle Entdifferenzierung, Zirkusspiele ohne Ende“ (225f) (und ohne Opfer), insgesamt grenzenlose Erfüllung der Begehren, Aufhebung aller Gebote. Gegen diese Tendenzen traut Girard Widerständigkeit allein der christlichen Botschaft zu, die nicht nur die ihr vorausliegenden Sündenbockmechanismen, sondern auch alle folgenden aufzuklären imstande sei, was sich übrigens auch in expliziten Voraussagen zeigt, die freilich von den biblischen Autoren nicht für einen so langen Zeitraum angesetzt waren. Dass mit dem Christentum alle Gewalt nicht beseitigt ist, hängt damit zusammen, dass das Christentum einen Raum der Freiheit eröffnet, von der Individuen und Gemeinschaften guten oder schlechten Gebrauch machen können. Wollte Gott die Menschen zum Guten zwingen, müsste er sie wie Satan über mimetische Ansteckung motivieren und würde sich von ihm nicht unterscheiden. Möglicherweise kann der Friede Christi nur nach dem Verlust jenes Friedens erreicht werden, den wir jetzt haben; dass sich die Entfesselung Satans verzögert, mag an der Trägheit der Mächte dieser Welt wie an ihrer Intelligenz und Anpassungsfähigkeit liegen. Hier greift Girard Motive einer kritischen Weiterführung seiner eigenen Theorie durch Wolfgang Palaver auf, der der staatlichen Gewalt für die Verhinderung der Gewalt größere Bedeutung beimaß als Girard.

Aus verschiedenen Gründen ist es nicht leicht, sich der Faszination des Girardschen Ansatzes zu entziehen. Seine Theorie ist (wenn man sie nicht schon kennt) überraschend; sie scheint leicht fassbar und eingängig; sie ermöglicht einen Zugang in das unserem Denken kaum mehr zugängliche mythologische Denken und Feiern, nicht ohne gleich einen Maßstab zur Kritik an diesem Denken und seiner modischen Wiederbelebung zu geben; sie verbindet ethnologische, soziologische, religiöse und literarische Analysen, um damit den Blick auf den Kern einer Gesellschaft, die zentrale Ermöglichungsbedingung des Zusammenlebens in ihr zu lenken; sie rehabilitiert Religion als zentrale gesellschaftskonstituierende Kraft; die Interpretation des Christentums als Suche nach einem Weg zur Überwindung der Gewalt lässt sich in der biblischen Tradition so gut begründen, dass sie kaum abzuweisen sein wird; die hinzugezogenen biblischen Texte stellt Girard oft in ungewohnte Sinnzusammenhänge, ohne sie gravierend misszuverstehen, er bleibt sehr textnah und flüchtet sich nicht in allzu weit hergeholte theoretische Konstruktionen, um dann doch noch das Gewollte damit zu belegen. Besonders beeindruckend ist der große Bogen seiner Analyse vieler Phänomene in modernen Gesellschaften als Formen von oder Reaktionen auf mimetische Strukturen.

Gerade in der letztgenannten Anwendung seiner Theorie zeigen sich auch Tendenzen, die es wiederum schwierig machen, der eigenen Faszination nicht zu misstrauen und auf kritische Anfragen zu verzichten:

Girard neigt zur Vergrößerung der Sachverhalte, indem er ein Phänomen nur aus dem ihn gerade interessierenden Blickwinkel betrachtet und andere mögliche Aspekte vernachlässigt. Das wäre für wissenschaftliche Thesenbildung auch legitim – anders kann man wohl kaum einen Perspektivenwechsel seitens der Rezipienten oder seiner selbst erreichen; allerdings verzichtet Girard weitgehend auf ansatzweise Verifizierung, die über das Auffinden von Beschreibungen analoger Beispiele hinausgeht, auf notwendige Differenzierungen, auf die Einordnung seiner Thesen in bestimmte wissenschaftliche Kontexte sowie auf die Beachtung verschiedener Aporien, in die sein Ansatz führen könnte. So wird etwa nie klar, wie der Gründungsmord historisch zu fassen ist: Gibt es einen für die Menschheit, für ein Volk oder einen Familienverband; gab es mehrere; herrschte vorher tatsächlich soziales Chaos? Wendet man gegen diese Fragestellung ein, dass es Girard wohl nicht primär interessiere, ob das historisch tatsächlich so gewesen sei (in demselben Geist gleichsam, in dem wohl viele von den verwendeten Quellen geschrieben wurden), müsste er zumindest darlegen, in welcher Weise ein „Gründungsmord“ und die Ausformungen des mimetischen Begehrens „vor- und nachher“ für die späteren gesellschaftlichen Prozesse grundlegend sein können. Wenn die Generalisierung der sehr scharfsinnig analysierten Sündenbockmechanismen als Fundament der Gesellschaft ihre Plausibilität daher erhält, dass die erläuterte mimetische Struktur auf den ersten Blick so einleuchtend erscheint, so ist es für die wissenschaftliche Verwertbarkeit der Theorie entscheidend, dass sie das auch auf den zweiten und dritten Blick ist; dann muss ihr Verhältnis zu den konkreten historischen Prozessen präzise herausgearbeitet, alternative Thesen gründlich verworfen

oder zumindest als nicht plausibler dargestellt und das jeweilige Verbindungsglied zwischen den einzelnen Schritten deutlicher entwickelt werden: Das betrifft die Frage nach dem Ausgangspunkt, dem mimetischen Begehren als Grund für menschliches Dasein im eigentlichen Sinn (Freiheit etc.), danach, warum Einigung nur durch gemeinsamen Mord geschehen kann und ob es das überhaupt tut, welche Einigungsprozesse da vorher schon gelaufen sind, bevor man sich an einem einzelnen vergreift; wie Opfer (in ihrer ambivalenten Ähnlichkeit/ Unähnlichkeit) genau wirken, ob sie immer auf einen Gründungsmord reflektieren oder sie nicht eher etwa mit Nahrungsbeschaffung zusammenhängen, ob alles Religiöse sich aus der Divinisierung von Opfern herleitet und – in der Girard-Literatur besonders umstritten – welche Rolle Gesetz und soziale/ kulturelle Institutionen in Gesellschaften mit oder ohne Opferkult bei der Eindämmung von Gewalt spielen und spielen sollen.

Ganz ähnliche Fragen drängen sich angesichts der Deutung des Kreuzesopfers auf: Hier scheint sich Girard nicht recht festzulegen, warum dieses Opfer so anders war als die früheren Morde: weil nicht alle einmütig waren (die späteren Christen leisteten Widerstand), wegen der vollkommenen Freiwilligkeit des Opfers, weil es Gott war, der das Opfer abgab, weil die Widerständigkeit nach langer Tradition sich im frühen Christentum endgültig durchsetzte? Keiner dieser Ansätze überzeugt wirklich. Bei der Lektüre der Schilderung des Kreuzesopfers bei Girard wird man zudem auf den Haken an der Rehabilitation der Bedeutung des Religiösen bei der Gewaltüberwindung aufmerksam: In opferkultischen Gesellschaften ist das Religiöse zwar ein eigener Gesellschaftsbereich, er führt sich aber auf eine Verschleierung der Sachlage (unschuldig Opfer) zurück. Das Christentum vermeidet dieses Missverständnis, hier liegt die Göttlichkeit Gottes, Christi dem Opfergeschehen voraus; eigentlich wird nicht klar, warum man auf einen Gott dabei nicht überhaupt verzichten kann und sich mit der Aufdeckung der verborgenen Gewalt begnügt: Es ist nicht ersichtlich, warum es ein Gott sein muss, der sich als Opfer gibt, und warum die wenigen, die der Einmütigkeit Widerstand leisten, notwendigerweise einem Gott folgen. Das gilt auch für die Überlegungen zur Nachfolge Christi, die in einer Nachfolge zur Nachahmung Gottes statt der Menschen im mimetischen Begehren besteht, eine im übrigen nicht näher erläuterte Forderung. Analog dazu wird Satan zwar als Herr des mimetischen Zyklus bezeichnet, eigentlich aber diesem selbst gleichgesetzt, weil in Girards Theorie kein Platz für einen ist, der die Fäden zieht. Was den Zyklus eigentlich am Leben hält, wird als ursprüngliches „Begehren“ bestimmt, dessen Begründung allerdings nicht weiter verfolgt.

Auch wenn sich viele generalisierende Behauptungen bei näherer Untersuchung als falsch, zu grob oder einfach unbelegbar erweisen könnten, für die Interpretation sowohl biblischer Texte wie auch mancher moderner Phänomene bleiben Girards Bücher sehr anregend.

Girard unterrichtete an mehreren amerikanischen Universitäten, zuletzt von 1981 bis 1995 als Professor für französische Sprache, Literatur und Kultur an der Stanford University.

Christian Wagnsonner

POLITIK/ RECHT/ MILITÄR

Gerhard Beestermöller, Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik, Stuttgart (Kohlhammer) 2002

Wägt man das Ausmaß der Bedrohung, die von einem von Saddam Hussein regierten Irak ausgeht, sowie Vor- und Nachteile möglicher Reaktionen ab, so scheint eine Politik gestufter Eskalationsdynamik, in der die Nichteinhaltung von Auflagen mit immer rigoroseren, auch militärischen Maßnahmen beantwortet würde, den größten Nutzen für die Staatengemeinschaft zu bringen. Sind diese Maßnahmen dann auch noch durch UN-Mandat legitimiert, dürfte es auch von ethischer Seite keine Einwände mehr geben.

Von diesem Ausgangspunkt ausgehend zeigt Beestermöller, der stellvertretende Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel, dass diese Argumentation grundlegende Probleme außer acht lässt und weist die Notwendigkeit der Entwicklung einer spezifischen ethischen Position nach. Es ist zwar zutreffend, dass die Entwicklung und Beachtung einer internationalen Rechtsordnung in ethischer Hinsicht unverzichtbar ist. Dennoch kann in dieser Frage der Hinweis auf geltendes Völkerrecht allein nicht befriedigen: Laut den entsprechenden Bestimmungen der UN-Charta ist militärisches Vorgehen nur in zwei Fällen zulässig: als vom Sicherheitsrat mandatierte Maßnahme „zur Wahrung und Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Ordnung“ (Art 43) sowie als Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat die erforderlichen Maßnahmen getroffen hat (Art 51).

In der völkerrechtlichen Diskussion wird vor allem seit dem Kosovokonflikt von mehreren Autoren bezweifelt, dass die Legitimität eines militärischen Einsatzes, der eindeutig keine Selbstverteidigung (oder Nothilfe) darstellt, in erster Linie davon abhängt, ob ein Mandat des Sicherheitsrats vorliegt: Tomuschat gibt zu bedenken, dass andere völkerrechtliche Normen (etwa Verbot von Genozid) in einer Güterabwägung für wichtiger befunden werden könnten. Allerdings müssen in diesem Fall noch weitere Bedingungen erfüllt sein, und hier greifen manche Autoren (z. B. auch Senghaas) auf die Kriterien des Gerechten Krieges zurück. Letzteres gilt auch für Köck, für den die Völkerrechtsordnung insgesamt hingeordnet ist auf eine gerechte Ordnung unter den Völkern. Die Frage nach der Erlaubtheit von Handlungen müsse sich also an einer dem Völkerrecht vorgeordneten materialen Gerechtigkeitsvorstellung orientieren.

Zur Prüfung der zur Frage stehenden Positionen (Friedenssicherung als oberstes Ziel, Verzicht auf Herstellung einer gerechten Ordnung aufgrund des Fehlens einer gemeinsamen normativen Grundlage für alle Menschen vs. eine gewisse Relativierung des Gewaltverbots zugunsten der Herstellung einer gerechten Ordnung) hält Beestermöller die Entwicklung einer Präliminärethik für hilfreich. Das Wort geht auf jene sechs Präliminarartikel in Kants Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ zurück, die – analog zu den damals üblichen Friedensverträgen – den Übergang vom Kriegs- zum Friedenszustand regeln. Präliminärethik ist demnach eine Übergangsethik, die Kriterien für die Beurteilung jener Handlungen und Entwicklungen bereitzustellen versucht, die eine auf Recht gegründete Weltfriedensordnung hervorbringen helfen. Auch Beestermöller verwendet in diesem Rahmen die Kriterien des Gerechten Krieges zur Problemstrukturierung und Prüfung, ohne die mit ihnen verbundene inhaltlich gefüllte Gerechtigkeitsidee mit zu übernehmen.

Nach der Erläuterung dieser Kriterien im Rahmen einer Präliminärethik versucht Beestermöller im 5. Kapitel, sie auf mögliche Szenarien im Irak anzuwenden: Ein Krieg gegen den Irak könne nur in zwei Fällen von der rechten Autorität geführt werden: erstens vom UN-Sicherheitsrat, wenn er nicht von Partikularinteressen mächtiger Mitglieder instrumentalisiert wird, in vergleichbaren Fällen mit gleicher Konsequenz handeln und Mitglieder finden würde, die diese seine Beschlüsse ausführten; zweitens von einem Staat oder einer Staatengruppe, wenn der Sicherheitsrat ein zwingend notwendiges Mandat verweigert und die eigenen Interessen nur insofern verfolgt werden, als die Entwicklung einer Weltrechtsordnung gefördert oder zumindest nicht behindert wird. Das wäre wohl, wenn überhaupt, nur dann möglich, wenn die USA ihre Unparteilichkeit dadurch zeigen, dass sie auch in anderen ähnlich gelagerten Konflikten aktiv werden. Die Frage nach der rechten Autorität kann folglich im Rahmen einer Präliminärethik nicht unabhängig von der Frage nach der rechten Intention gelöst werden. Bedenklich stimmt in diesem Zusammenhang die Lösung von völkerrechtlichen Bindungen seitens der USA, die auf ein von den meisten europäischen Staaten grundsätzlich verschiedenes Konzept politischer Ethik hindeuten scheint: Die USA versuchen (so Habermas), das gemeinsame Ziel, die globale Durchsetzung der Menschenrechte, „unter Prämissen der Machtpolitik“ zu verfolgen,

während die europäischen Staaten durch eine fortschreitende Verrechtlichung die „Parameter der Machtpolitik“ schon heute verändern wollen.

Dass von Hussein eine nicht hinzunehmende Gefährdung des Friedens ausgeht, steht für Beestermöller fest. Auf den Hinweis, dass er nur auf die Bedrohung reagiert, die von vielen Staaten seiner Region ausgeht und die z. T. in der Koalition gegen den Irak stehen, könnte man antworten, dass Hussein in der Bereitschaft zum Einsatz von Massenvernichtungswaffen hemmungsloser sei als andere. Da eine gerechte Friedensordnung aber eine völlige Neuordnung des Nahen Ostens anzielen wird müssen, ist sehr zweifelhaft, ob für den Irakkrieg ein ausreichender Grund besteht.

Nach dem Ultima-ratio-Kriterium ist Krieg dann nicht legitim, wenn gewaltfreie (Politik der Eindämmung: Embargos etc.) oder möglicherweise gewaltfreie (gestufte Eskalationsdynamik) Lösungen dasselbe Ziel erreichen. Wenn man allerdings davon ausgeht, dass die Bedrohung nur durch einen Regimewechsel beseitigt werden kann, kommen nur jene Mittel in Frage, die das auch tatsächlich erreichen. Deshalb käme eine Eindämmungsstrategie nur dann in Frage, wenn die Erfolgswahrscheinlichkeit sowie eine Gesamtbilanz im Vorhinein (minus/malum) zuungunsten eines Militärschlags ausfallen würden. Zudem beschränkt eine Containment-Politik die äußere Selbstbestimmung der Bevölkerung; dabei wird die Legitimität des Regimes so sehr in Frage gestellt, dass man es ebensogut auch gleich stürzen könnte. Erfolgswahrscheinlichkeit und minus/malum-Bilanz sind allerdings sehr schwer zu beurteilen, in diesen Bereich fallen Erwägungen, mit welchen Mitteln Hussein zurückschlagen wird, welche Auswirkungen der Krieg auf die Stabilität der ganzen Region haben wird, vor allem welche Auswirkungen er auf die Entwicklung einer Rechtsordnung hat.

Auch wenn Beestermöller die Bedrohung, die von Hussein ausgeht, als ernst und nicht hinnehmbar charakterisiert (was freilich im öffentlichen Diskurs nicht gerade unumstritten ist), deutet er an, dass der Rechtfertigungsdruck im Rahmen einer Präliminarethik für die militärische Lösung zu hoch sein dürfte und deshalb eine Politik, die auf Gewalt verzichtet, zu bevorzugen sei.

Die Problemlage wird von Beestermöller sehr differenziert dargestellt, durch schlüssige Argumentation gelingt es ihm zu zeigen, dass man bei der Frage nach der Legitimität eines militärischen Einsatzes an grundlegenden ethischen Reflexionen und an einer prozessorientierten ganzheitlichen Kriegerlogik mit der zentralen Forderung nach einer Weltrechtsordnung nicht vorbeikommt und dass ein US-Militärschlag mit oder ohne Mandat des Sicherheitsrats einen diesbezüglichen Fortschritt eher verhindern als fördern dürfte. Dringend erforderliche alternative Konzepte zur Förderung eines stabilen Friedens in der Region lassen sich aus den grundsätzlichen Überlegungen nicht unmittelbar ableiten. Der Ansicht allerdings, seine grundlegende ethische Kriegerlogik sei völlig idealistisch und wirklichkeitsfern und Staaten handeln immer nach anderen Gesetzen, begegnet der Autor mit einem Kantzitat: Im Hören auf die Vernunft, die zu einer Weltrechtsordnung rät, hätte sich die Menschheit viele schreckliche Erfahrungen ersparen können und – so Beestermöller – könnte das noch immer: „Müssen wir wieder diesen schrecklichen Umweg gehen?“

Christian Wagsonner

David Chandler, From Kosovo to Kabul. Human Rights and International Intervention, London (Pluto Press) 2002

David Chandler bespricht in seinem Buch die zentrale Stellung der Menschenrechte in den internationalen Beziehungen seit dem Ende des Kalten Krieges.

Er kritisiert zuerst das Konzept der Menschenrechte. Es sei umstritten, woher sie abgeleitet werden und was ihr genauer Inhalt ist. Während die klassischen politischen Rechte auf die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung abstellen, basieren die – vom Autor nicht näher definierten – Menschenrechte laut Chandler auf der Unfähigkeit des Menschen, seine Rechte selbst zu bestimmen und zu verteidigen. Die klassischen politischen Rechte sollen Demokratie gewährleisten, die als Regierungsform keine politischen Ziele vorgibt. Im Gegensatz dazu definieren die Menschenrechte moralische Ziele, deren Verfolgung von Regierungen gefordert werden und die daher antidemokratisch wirken.

Kritisiert wird, dass der Mensch im menschenrechtlichen Diskurs nur noch als hilfloses Opfer dargestellt werde und so seine Würde verliere. Dazu werde systematisch das Bild von nicht-westlichen Regierungen kreiert, die unfähig und korrupt sind. Auch wenn sie demokratisch gewählt sind, werde ihnen misstraut. Konflikte werden unabhängig von ihrem wirtschaftlichen und politischen Kontext dargestellt und in der Folge auf die Mentalität der nichtwestlichen Gesellschaften und ihrer Vertreter zurückgeführt. Da in nichtwestlichen Gesellschaften so nur das Negative gesehen wird, spricht Chandler hier von „ethischer Misanthropie“ und vermisst eine positive Einstellung zum Menschen.

Einen wesentlichen Beitrag zum menschenrechtlichen Diskurs liefern NGOs, bei denen Chandler einen von ihm negativ bewerteten Prinzipienwandel ortet. Bis in die 80er Jahre war

das Handeln von Menschenrechts-NGOs von Prinzipien wie Unparteilichkeit, Neutralität und Nichteinmischung in politische Fragen gekennzeichnet. Es wurden kurzfristige Ziele unterstützt, die sich nach den Bedürfnissen der Menschen richteten. Nunmehr werde humanitäre Hilfe nicht mehr den „Bedürftigen“, sondern den „Berechtigten“ und im Hinblick auf langfristige Ziele („capacity building“) geleistet. Die NGOs beziehen in Konflikten Stellung, es werde zwischen „Tätern“ und „Opfern“ unterschieden. Aus moralischen Gründen werde Hilfe auch verweigert. Das Internationale Komitee vom Roten Kreuz, das seinen Grundsatz der Neutralität nicht aufgegeben hat, werde von einigen Kommentatoren wegen dieser Position heftig kritisiert.

Auch westliche Regierungen haben seit den 90er Jahren Menschenrechte auf ihre Fahnen geschrieben. Mit dem Kalten Krieg seien traditionelle politische Legitimationen wie der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus weggefallen. Die Verteidigung der Menschenrechte biete sich hier als neue Ideologie an. Sie biete den staatlichen Machthabern den Vorteil einer politischen Legitimation auch auf innerstaatlicher Ebene bei gleichzeitigem Mangel an Verantwortlichkeit („legitimacy without accountability“). Die neue „ethische Außenpolitik“ erlaube es den westlichen Staaten, sich in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten einzumischen und „gerechte“ und „humanitäre“ Interventionen durchzuführen. Negative Resultate solcher Interventionen könnten auf die Zustände in den nichtwestlichen Gesellschaften zurückgeführt werden, positive Resultate als Erfolg der westlichen Regierung verstanden werden. Bei ethischer Außenpolitik gehe es um ein symbolisches Image. Daher falle sie oft irrational aus, Umstände übergehend, die von „politischer“ Außenpolitik beachtet werden müssten.

Jeden Staat, der Menschenrechtsverletzungen begeht, zu belangen, würde aber den Stillstand der internationalen Beziehungen bedeuten. Daher werden laut Chandler für Staaten, für die ein Interesse an politischer Stabilität herrscht, nach Krisensituationen „Wahrheitskommissionen“ eingerichtet, während für sogenannte „Pariah“-Staaten ad hoc-Tribunale installiert werden.

Chandler verwirft die zwei gängigen Kritiken, dass die Menschenrechte durch ethische Außenpolitik nur selektiv und nicht konsequent geschützt werden sowie dass der Menschenrechtsschutz den westlichen Staaten nur als Vorwand dient, um ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Vielmehr geht er davon aus, dass das Konzept der ethischen Außenpolitik als solches irrational ist.

Zugunsten der ethischen Außenpolitik werden laut Chandler die in der Satzung der Vereinten Nationen niedergelegten Prinzipien der Souveränität der Staaten, der politischen Gleichheit der Staaten, des Gewaltverbots und des Interventionsverbots aufgegeben. Im Kosovo wie in Afghanistan wurde „internationale Gerechtigkeit“ dem Völkerrecht vorgezogen. Unter dem Stichwort der Menschenrechte bespricht Chandler auch die Entwicklungen im internationalen Strafrecht und die friedenserhaltenden Massnahmen der Vereinten Nationen. Chandler sieht die Souveränität der betroffenen Staaten durch das Pinochet-Urteil, die Errichtung der ad hoc-Tribunale für Jugoslawien, Ruanda und Sierra Leone sowie des Internationalen Strafgerichtshofs und durch das Weltstrafrechtsprinzip ausgehöhlt. Er kritisiert das Jugoslawien-Tribunal, indem er ihm enge Beziehungen zu den Nato-Staaten und die Verletzung von due process-Grundsätzen vorwirft. Der Grundsatz der staatlichen Souveränität werde auch durch die internationale Verwaltung von Bosnien, Ost-Timor und dem Kosovo missachtet. Durch die von außen oktroyierte Politik würden die eigenen Institutionen dieser Gebiete geschwächt. Internationale Institutionen, NGOs, Ethikkommissionen, Gerichte und die „globale Zivilgesellschaft“ würden von Menschenrechtsverfechtern für bessere Vertreter des Volkes angesehen als demokratisch gewählte Politiker.

Ein Kapitel widmet Chandler dem Verhältnis von Völkerrecht und der Forderung nach einer anthropozentrischen Politik. Letztere ließe die staatliche Souveränität und politische Gleichheit außer Acht und gefährde so die UNO als Institution sowie das internationale Rechtssystem, das auf der formellen Gleichheit seiner Subjekte aufbaue. Die Schwächung des Konzepts der staatlichen Souveränität hat laut Chandler zur Folge, dass wirtschaftlich und militärisch starke Staaten, vor allem die USA, nach freiem Ermessen in schwachen Staaten intervenieren können.

David Chandler versucht eine politische Deutung der Entwicklung der internationalen Beziehungen in den letzten 15 Jahren. Seine Annahmen wie zB die Degradierung des Menschen durch das Menschenrechtskonzept zum Opfer oder den antidemokratischen Charakter der Menschenrechte stellt er in verschiedene politische Zusammenhänge. Er untermauert seine Ansichten ausführlich mit Zitaten, wobei gerade in grundlegenden Fragen eine stringent ausformulierte These einer Aneinanderreihung von Zitaten vorzuziehen gewesen wäre. Insgesamt handelt es sich um eine interessante, wenn auch nicht immer überzeugende Darstellung der Menschenrechtsidee als Grundlage für verschiedene politische Entwicklungen auf internationaler und nationaler Ebene.

Ulrike Köhler

Peter Fonk, Frieden schaffen auch mit Waffen. Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik, Stuttgart (Kohlhammer) 2003

Grundlagen und Geschichte der christlichen Friedenslehre, einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Zeit des Kalten Krieges und die militärischen Interventionen nach seinem Ende sowie eine ethische Wertung dieser Interventionen stellt Peter Fonk im vorliegenden sehr knappen Text zusammen.

Die historischen bzw. grundlegenden Teile lesen sich über weite Strecken als brauchbare Einführung für Interessierte. Sehr gut gelungen ist die Darstellung der friedensethischen Positionen der Päpste im 20. Jh., die deren Wandlungen und verschiedene Akzentuierungen auf die jeweils veränderte welt- und sicherheitspolitische Situation bezieht: Die Weltkriege werden von den Päpsten klar verurteilt; während des Kalten Krieges liegt der Akzent angesichts der atomaren Gefahr auf der Suche nach Wegen, Kriege überhaupt als Mittel der Politik überflüssig zu machen. Dabei zeigt Fonk deutlich, dass die Kriterien des Gerechten Krieges auch anlässlich dieser betonten Ächtung aller Kriege von der Rede vom Gerechten Frieden nicht vollständig verdrängt, sondern als Regulativ in den Gesamtkontext einer Friedensethik eingebunden wurden. Manche Passagen sind hingegen doch zu unscharf und, seltener, etwas irreführend geraten: Das gilt etwa für die sehr knappe biblische Fundierung, in der die wichtigsten Zusammenhänge verwischt sind und in der behauptet wird, das 5. Gebot des Dekalogs „fordert den Frieden zwischen den einzelnen Menschen sowie zwischen Gruppen, Völkern und Staaten“ (25).

Die ethische Argumentation ist bedächtig und recht differenziert. Fonk referiert dabei aber meist verschiedene Positionen, ohne sie eigenständig weiterzuführen, mit anderen Konzeptionen zu konfrontieren oder zusammenzusehen und in eine kohärente Argumentation einzubinden. Die ethische Frage nach der Legitimität militärischer Interventionen in einem souveränen Staat reduziert sich laut Fonk auf ein Abwägen zweier Übel: Bruch des Völkerrechts als des friedensstiftenden Prinzips im Verhältnis der Staaten zueinander oder Hinnahme einer „schwere[n] Verletzung grundlegender Menschenrechte“ (45). Nach Fonk wurde vor allem aufgrund der Vernichtung der Juden das Völkerrecht in der Weise weiterentwickelt, dass nun nicht mehr nur Staaten, sondern auch Individuen als Subjekte des Völkerrechts angesehen werden und dass das Verhalten des Staates zu den auf seinem Territorium lebenden Menschen nunmehr „zu einer Angelegenheit des internationalen Interesses“ (46) erklärt wurde. Anhand zweier Ansätze versucht Fonk dann zu zeigen, dass man bei der ethischen Bewertung humanitärer Interventionen differenzieren muss: Horst Fischer schlägt vor, nur jene Intervention „humanitär“ zu nennen, bei denen ein Einzelstaat zum Schutz der Angehörigen eines anderen Staats interveniert, während der Schutz der eigenen Staatsangehörigen auf fremdem Territorium „humanitäre Rettung“ und eine Maßnahme der Vereinten Nationen „kollektive Sicherung“ heißen sollte (50). Beurteilungsprobleme ergeben sich nach Fonk nicht zuletzt aus der mangelnden Abgrenzbarkeit zwischen humanitärer Intervention und kollektiver Sicherung, weil die UNO selbst nicht militärisch aktiv wird, sondern Mitgliederstaaten lediglich beauftragt. Ein Text des Zentralkomitees deutscher Katholiken nach dem Kosovo-Konflikt entwickelt eine Krieteriologie, nach der nur jene Einsätze legitim sein können, bei denen ein entsprechender Anlass vorliegt („insbesondere“ schwerste Menschenrechtsverletzungen bzw. planvoller Genozid), die Opfer des Unrechts wieder in ihr Recht gesetzt und die Täter soweit möglich zur Verantwortung gezogen werden, der Träger der Intervention dazu berechtigt ist (Fonk problematisiert hier nur das Unvermögen der UNO) und nicht mehr Schaden angerichtet als verhütet wird.

Nach Fonk besteht für Einzelstaaten wie für internationale Organisationen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zur humanitären Intervention beim „zweifelsfreien Nachweis grober, weitreichender und andauernder Menschenrechtsverletzungen, die vielen Menschen das Leben kosten“ (53), wenn nichtmilitärische Lösungen und der Sicherheitsrat diese nicht stoppen können und wenn die Intervention durch eine Staatengruppe ausgeführt wird und „auf den Stopp der Grausamkeiten und die Wiederherstellung der Achtung der Menschenrechte begrenzt“ (53) bleibt. Sie darf in jedem Fall nicht zur Regel werden, sondern nur als ultima ratio in Betracht kommen; die Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktprävention sind zu verstärken.

Um unterscheiden zu können, ob Staaten ein UN-Mandat nicht zur Verfolgung eigener Interessen missbrauchen, haben Lewer und Rambotham 10 Kriterien entwickelt: Einhaltung humanitärer Mindeststandards, Förderung des anhaltenden menschlichen Gedeihens in der Region, gerechte (notwendige, ausreichende, gewichtete und legitime) Mittel, Stärkung der lokalen Kräfte, Konsistenz, Reflexivität (Vereinbarkeit der Motive und des früheren Verhaltens der Intervenierenden mit dem Ziel der Intervention), Komplementarität (der Handlungen der intervenierenden Kräfte), Verantwortlichkeit, Abstimmung bzw. stufenweise Reaktion und Universalität. Der von den Amerikanern vorbereitete Irakkrieg erfülle wohl kaum eines dieser Kriterien, er gehöre einer anderen Kategorie an, dem Präventivkrieg. Gerechtfertigt könnte das Vorgehen nur sein, wenn einer etwaigen Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen nicht mehr anders begegnet werden kann, was im Fall des Irak sehr zu bezweifeln ist. Ein Krieg

gegen den Irak würde wohl mehr Probleme schaffen als lösen. Terrorismusbekämpfung ist eine Sache polizeilicher Mittel; der Sicherheitsrat könnte nur dann zwischenstaatliche Gewaltanwendung legitimieren, wenn ein Staat den Attentätern ausdrücklich oder zumindest zweifelsfrei Schutz vor polizeilicher Verfolgung gewährt.

Wünschenswert wäre eine Klärung oder zumindest genauere Problematisierung der Frage nach dem Träger der Intervention sowie nach der völkerrechtlichen Problematik seitens des Autors. Neben dem Verhältnis der sich vielfach überschneidenden Kriterienkataloge zueinander wäre auch ihr Bezug auf die beiden einzigen grundlegenden Alternativen Friedenssicherung durch die Völkerrechtsordnung bzw. Menschenrechtsschutz von entscheidender Bedeutung: Wann genau kann man auf den von Fonk höher gewichteten Menschenrechtsschutz durch Intervention verzichten: Etwa wenn ein Kriterium nicht erfüllt ist oder wenn die Erfüllung der Kriterien nicht beurteilt bzw. vorhergesagt werden kann?

Fonk ist Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau.

Christian Wagnsonner

Robert Kagan, Macht und Ohnmacht. Amerika und Europa in der neuen Weltordnung, Berlin (Siedler) 2003, (Titel der englischen Ausgabe: Of Paradise and Power)

„Power and Weakness“ – unter diesem Titel erschien 6/2002 in der Policy Review ein Artikel von Robert Kagan, dessen erweiterte Fassung nun als Buch vorliegt.

Laut Klappentext sucht Kagan die unterschiedlichen Standpunkte – man ist versucht, Standorte zu sagen – Amerikas und Europas darzulegen; und tatsächlich, oft argumentiert der Autor, indem er unterschiedliche Ansichten referiert, die praktischerweise fast immer in Antagonismem auftreten.

Das zentrale Wort für Kagan ist Macht; Machtpolitik, Machtgefälle, Machtungleichgewicht, Machtverlust, militärische Macht etc; diese resultiert aus der jeweiligen (militärischen) Stärke beziehungsweise Schwäche der Staaten.

Wohl eine der bestechendsten Figuren in Kagans Welt ist das Auseinanderfallen dieser in eine kantische Hälfte des ewigen Friedens (Europa) und in eine anarchische hobbessche Hälfte (der Rest der Welt). Hinzu kommt noch die Reduktion aller gesellschaftlichen Phänomene auf Machtpolitik von Staaten. Trans- oder multinationale Organisationsformen kommen in diesem Weltbild genausowenig vor wie abseits von Machtpolitik liegende Interessen oder Konzeptionen.

Die Stärke Amerikas und die Schwäche Europas, damit ist die Welt nach Kagan schon erklärt. Wer militärisch stark ist, wie die USA, will sich nicht beschränken (lassen) und nutzt seine Möglichkeiten, Dinge zu ändern. Wer militärisch schwach ist, wie Europa, nimmt Zuflucht zu Recht und Verrechtlichung, nichtmilitärischen Lösungen und Toleranz (die für Kagan nichts anderes als Schwäche darstellt).

Völkerrecht und internationale Organisationen sind für Kagan kaum mehr als Kompensationsstrategien der machtpolitisch schwachen Staaten in der Auseinandersetzung um die geopolitische Ordnung der Welt. In diesem Sinne sei auch die europäische Integration von der schützenden Hand Amerikas abhängig gewesen. Kagan geht sogar noch weiter, wenn er nachdrücklich darauf hinweist, daß dieses kantische Europa des ewigen Friedens nur deshalb existiert, weil Amerika in der hobbesschen Machtwelt blieb und bleibt. Veranschaulichungen mit aus dem Leben gegriffenen Beispielen gehören ebenso zum Repertoire von Kagan wie neuerdings wieder in Mode gekommene Naturalisierungen von politischen Zusammenhängen.

Es sei also wieder an der Zeit, daß wie Kagan es an einer Stelle nennt, „die Amerikaner die Bürde auf sich [nehmen], in fernen Weltregionen [...] die Ordnung aufrechtzuerhalten“ (41). An anderer Stelle klingt dies dann etwas weniger euphemistisch, wenn nämlich offen die Notwendigkeit einer Doppelmoral für die Amerikaner eingefordert wird – nicht weil es die Amerikaner anstrebten, nein weil ihnen angesichts der Schwäche Europas gar „nichts anderes übrig bleibt, als einseitig zu handeln“. In diesem Sinne Ja zu einem internationalen Gerichtshof aber nicht für amerikanische Soldaten, Ja zu Rüstungskontrollen aber nicht für Amerika etc. (117)

Nachdenklich stimmen die wenige Zeilen später folgenden Ausführungen Kagans, daß Amerikas Macht „unter Umständen das beste – und vielleicht sogar das einzige – Mittel sei, um den Fortschritt der Menschheit zu befördern“. Sollten die Europäer mit allzu „schrillen Tönen“ Kritik üben, dann würde Amerika diese nicht mehr ernst nehmen beziehungsweise gar nicht mehr beachten; Im Gegenteil, Europa solle sich daran erinnern, daß ein „starkes Amerika, ja die Vormachtstellung Amerikas für die Welt und besonders für Europa eine unabdingbare Notwendigkeit sei.“ Und dies sei doch ein „annehmbarer Preis für die Bewahrung des Paradieses“. (119)

„Diese bemerkenswerte Analyse wird in Washington und Berlin ebenso diskutiert wie in Tokyo.“ Dieser dem Klappentext entnommene Satz ist mindestens ebenso unvollständig wie Kagans Buch, man fragt sich nämlich, was da wohl in aller Welt ernsthaft diskutiert werden

soll? Der Leser zeigt sich bei der Lektüre der kantischen und der hobbeschen Welt erstaunt, wo nun der trivial-hegelianische Stolperstein des Endes der Geschichte seinen Platz haben soll, der einem plötzlich unverhofft vor die Füße fällt. An einer profunden Auseinandersetzung und historischen Analyse Interessierten sei exemplarisch Michael Manns *Geschichte der Macht* geraten.

All diesen Punkten zum Trotz sei das Buch dem Leser empfohlen, nicht weil sich darin eine vom Verlag vollmundig verkündete „bemerkenswerte Analyse“ versteckt, sondern weil sich darin wie in kaum einem anderen Buch das Weltverständnis des Autors und damit auch einer Gruppe von politischen Intellektuellen vor allem in US-Amerika aber auch in Europa betrachten läßt. In diesem Punkt läßt sich dem Siedler Verlag also beipflichten – es handelt sich tatsächlich um politische Pflichtlektüre.

Beiträge zur geopolitischen Lage (ab Januar 2000) von Robert Kagan finden sich auch in der Washington Post unter <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/opinion/columns/kagan-robert> – Stand: 18. 2. 2003)

Gerhard Dabringer

Bernd W. Kubbig (Hg), Brandherd Irak. US-Hegemonieanspruch, die UNO und die Rolle Europas, Frankfurt/Main (Campus Verlag) 2003

Aus der Arbeit mehrerer Arbeitskreise der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung ist ein Aufsatzband hervorgegangen, der den gegenwärtigen Konflikt am persischen Golf aus ganz verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet.

Nach einem Vergleich zwischen der Situation im Nahen Osten vor und während der Zeit des 2. Golfkriegs (Volker Perthes: Der nahe und Mittlere Osten 1990/91 und 2002/03 - Ein vergleichender Lagebericht) versuchen mehrere Autoren die Gefährlichkeit des Irak zu beurteilen. Oliver Meier (Die Aktivitäten im Atomwaffenbereich) sieht keine akute Bedrohung durch Atomwaffen; eine einsatzbereite Bombe könnte selbst dann erst in Monaten bereitstehen, wenn der Irak über ausreichend waffenfähiges Material verfügt. Zum Biowaffenprogramm gibt es nach wie vor keine neuen Beweise. Der Großteil der bis 1998 verfügbaren und getesteten Stoffe gehörte zu jenen, die seit dem 2. Weltkrieg nicht wesentlich weiterentwickelt wurden. Seither ist die Produktion durch das Embargo wohl wesentlich behindert worden, sodass Alexander S. Kekulé (Bio-Tod in 45 Minuten? Das Biowaffenarsenal) zur Ansicht kommt, dass die Kampfstoffe für eine moderne Armee keine große Bedrohung darstellen; allerdings dürften B-Waffen gerade im Rahmen einer asymmetrischen Kriegsführung eine Renaissance erfahren. Die irakische Führung verfügt nach Ansicht von Iris Hunger (Akute Bedrohung oder permanentes Risiko? Die Chemiewaffen) über die technischen Möglichkeiten, Chemiewaffen zu produzieren und erachtet diese zudem offenbar als legitim. Allerdings stehen dem Irak kaum noch geeignete Trägersysteme zur Verfügung. Eine Zerstörung der C-Waffen-Einrichtungen würde die Gefahr einer erneuten Aufnahme der Produktion nicht verhindern; Inspektionen könnten das Risiko hingegen erfolgreich eindämmen. Überdies stellen für Bernd W. Kubbig und Gerhard Piper (Die Trägersysteme als regionales Drohpotential) die Al-Samoud-Trägersysteme militärisch kaum eine Gefahr dar; zwar könnten sie die Zivilbevölkerung der Staaten der Region potentiell gefährden, als Massenvernichtungswaffen sind sie kaum geeignet. Ein Test einer Rakete, die die USA gefährden, ist wohl frühestens 2015 denkbar, aber auch nur dann, wenn die UN-Verbote schnell aufgeweicht werden und der Irak die Aufdeckung von Tests riskieren würde. Weitere Artikel befassen sich mit dem Unterschied zwischen Risiko und Bedrohung (Bernd W. Kubbig), mit der Sicherheit der Erkenntnisse über die Rüstung im Irak (Henning Riecke) sowie der Kriegsführung mit Hochtechnologie seitens der Amerikaner (Regina Hagen und Jürgen Scheffran).

Der zweite Teil des Buches steht unter dem Titel „Die Irakpolitik des US-Hegemons und ihr Kontext.“ Jakob Schissler schlägt in seinem Artikel „American Exceptionalism“ und das Feindbild Irak über die Religiosität, zivile Religion und spezifische politische Kultur Amerikas einen Bogen zu jetziger Dichotomisierung und Kreuzzugshetorik, jedoch derart vergrößert, daß man nicht mehr von einer zulässigen Verkürzung angesichts der knappen Seitenanzahl sprechen kann.

Rachel Adam, Martina Glebocki und Alexander Wicker bieten eine kurze – nichtsdestotrotz nicht uninteressante Darstellung – der amerikanischen öffentlichen Meinung anhand von Meinungsumfragen zwischen September und November 2002. Demnach unterstützen die Amerikaner bedingt den Kurs von Präsident Bush, auch wenn die Mehrheit der Bevölkerung eine Politik auf multilateraler Basis bevorzugt. Problematisch erscheint den Autoren der sogenannte Foreign Policy Gap, also der Zustand einer zunehmenden Entfremdung zwischen Bevölkerung und politischen Entscheidungsträgern und hierbei besonders, daß, nach Analyse von James Lindsay, nicht mehr der Wille der Mehrheit sondern der des am besten organisierten Teiles der Bevölkerung berücksichtigt wird.

Werner Kemp (Vom „War Powers Act“ 1973 zur Irakkrieg-Ermächtigung 2002. Präsident und Kongreß im Streit) und Peter Rudolf (Umfassende Inspektionen oder Regimewechsel in

Bagdad? Die Diskussion in der US-Administration) skizzieren die Abläufe und Stadien der jeweiligen Diskussion. Harald Müller betont in seinem Artikel *Defensive Präemption und Raketenabwehr. Unilateralismus und Weltordnungspolitik* besonders die sicherheitsstrategische Triade von Abschreckung, Präemption und Verteidigung. Vor allem in der Darstellung des Begriffspaars Prävention – Präemption bleibt Müller in der Differenziertheit der Argumentation jedoch einiges schuldig. Eine Diskussion der Neubewertung des „immanent threat“ (NSS 15) eventuell im Zusammenhang mit „proactive counterproliferation efforts“ (NSS 14) wäre hier von Interesse gewesen.

Rachel Adam und Hans-Joachim Schmidt (Nordkorea und der Irak im Visier Washingtons. Unterschiede und Gemeinsamkeiten), Markus Kaim (Sicherung des Existenzrechtes Israels. Die Innenseite der US-Nahostpolitik), Friedmann Müller (Energiepolitische Neuordnung am Persischen Golf. Erweiterte US-Handlungsspielräume?) sowie Rainer Freitag-Wirminghaus (Ausgedehnte US-Präsenz in Zentralasien und im Südkaukasus: Zwischen Kooperation und Rivalität mit Rußland) widmen sich in ihren Beiträgen teilweise durchaus gewinnbringend geopolitischen bzw. geostrategischen Analysen.

Abgeschlossen wird dieser Teil des Buches durch einen weiteren Artikel von Peter Rudolfs (Wie der 11. September die amerikanische Außenpolitik verändert hat), in dem wesentliche Änderungen notiert werden: Als grundlegend ist hierbei der Positionsgewinn des neokonservativen Flügels zu bezeichnen. Damit verbunden ist die Bedeutung der militärischen Suprematie und die Doktrin der präemptiven Handlungen. Förderung der „Freiheit“ in der islamischen Welt und der Einsatz der monetären Auslandshilfe zumindest mit Rücksicht auf politische Ziele (in diesem Sinne Armutsbekämpfung als Aspekt der Terrorismusbekämpfung) gehören nach Rudolf ebenso zu den Konsequenzen des 11. September.

Der dritte Teil ist der Rolle der internationalen Gemeinschaft gewidmet: Michael Bothe untersucht in einem sehr differenzierten Artikel (*Der Irakkrieg und das Völkerrecht. Verstoß gegen die UN-Charta oder deren Weiterentwicklung*) die völkerrechtliche Problematik um eine Militärintervention im Irak: Der Autor erörtert die trotz der gemeinsamen Ausgangslage („antizipatorische – d. h. vorwegnehmende, „präventive“ – Selbstverteidigung ist illegal“) in der konkreten Anwendung der Normen strittigen Fragen: Wie weit soll der Begriff „Angriff“ gefasst werden? Welche Regeln gelten für Verteidigung gegen nichtstaatliche Aggressoren? Wer außer dem angegriffenen Staat darf verteidigen? Ist der Golfkrieg 1990/91 etwa nie beendet worden? Soll das Völkergewohnheitsrecht so verändert werden, dass präemptive Schläge unter bestimmten Bedingungen legitim werden? Bothe kommt zu dem Schluss, dass eine Aufweichung des Verbots antizipatorischer Selbstverteidigung durch einzelne Staaten(gruppen) über die Abwehr einer unmittelbaren Bedrohung hinaus nicht sinnvoll wäre und das UN-Gewaltverbot eher verletzt würde, weil im gegenwärtigen dezentralen System eine anerkannte zentrale Instanz fehlt, die über die Vernünftigkeit einer antizipatorischen Maßnahme entscheiden könnte. Der multilaterale Ansatz mit dem Sicherheitsrat als einzig autorisierter Instanz für den Einsatz von Gewalt (über die Selbstverteidigung nach einer Aggression hinaus) bleibt sowohl für den Irakkonflikt wie auch für künftige Konflikte die einzig akzeptable Lösung.

In der Folge wird die Rolle der Atomenergiebehörde sowie der UN-Inspektoren (Oliver Meier, *Die Rolle der Atomenergiebehörde und der UN-Inspektoren. Konturen eines wirksamen Kontrollregimes für den Irak*), ein Ausblick auf eine mögliche künftige Sanktionspolitik (Michael Brzoska, *Nach erfolgreichen Inspektionen: Eindämmung durch effektive Sanktionen und Exportkontrollen*), die Positionen der übrigen ständigen Mitglieder im Sicherheitsrat zur Irakfrage im Ringen um die Resolution 1441 (Artikel von Claus Telp über Großbritannien, Johannes Varwick über Frankreich, Manfred Sapper über Russland und Frank Umbach über China) und die Veränderung der transatlantischen Beziehungen (Helga Haftendorn: *Die Krise der transatlantischen Beziehungen und die Transformation der NATO*), besonders mit Blick auf Deutschland (Michael Hedtstück und Gunther Hellmann: „Wir machen einen deutschen Weg“. *Irakabenteuer, das transatlantische Verhältnis und die deutsche Außenpolitik* und Jürgen Rose: *Wozu das NATO-Truppenstatut die Bundesregierung verpflichtet*) unter die Lupe genommen.

Der vierte Teil analysiert Szenarien für die Zeit nach dem Krieg (Hans-Ulrich Seidt, Volker Perthes, Berthold Meyer), für die in besonderer Weise die Haltung der Nachbarstaaten (Ferhad Ibrahim), der Türkei bzw. die Kurdenfrage (Gülstan Gürbey) und die Palästinafrage (Markus Kaim) von Bedeutung sind.

Beschlossen wird die Publikation von einem Plädoyer des Herausgebers (gemeinsam mit Mirko Jacobowski) für die Entwaffnung des Irak ohne Krieg. Perspektiven für den Persischen Golf.

Gerhard Dabringer, Christian Wagnsonner

Herfried Münkler, Der neue Golfkrieg, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 2003

Das neue Buch des Berliner Politikwissenschaftlers Herfried Münkler beschäftigt sich nicht im Detail mit den jüngsten Ereignissen im Irak, der Beginn der Militärintervention ist gleichwohl an vielen Stellen vorausgesetzt. Münkler bemüht sich vielmehr herauszustellen, was vor allem

die USA zu ihrer Vorgehensweise bewegt (hat), und stellt sehr ausführlich Geschichte, Motivation und Problematik des Engagements der Vereinigten Staaten in der Golfregion seit dem Rückzug der Briten sowie Saddam Husseins Strebens nach regionaler Vorherrschaft dar.

Fragt man nach dem eigentlichen Grund für das Eingreifen der USA, ist man auf die Erörterung eines recht komplexen politischen Kontextes verwiesen, der mit vereinfachenden Schlagworten wie „Imperialismus“ oder „Profitstreben“ (Öl) nicht zu erfassen ist.

Den Verantwortlichen gehe es Münklers Ansicht nach wohl auch nicht in erster Linie um die Beseitigung der Gefährdung durch Massenvernichtungswaffen und deren Proliferation oder den Kampf gegen vom Irak beherbergte bzw. unterstützte Terrororganisationen. Das seien Argumente, die sie vorschoben mussten, um die eigene politische Position nicht zu verschlechtern.

Die eigentlichen Motive des US-Engagements im Nahen Osten waren zunächst die Verhinderung einer Ausbreitung der sowjetischen Einflussosphäre (bzw. danach der Etablierung einer feindlichen regionalen Hegemonialmacht), die Sicherung des freien Zugangs zu den Ölquellen (nicht deren Besetzung) sowie die Sicherheit Israels. Dabei hielten sich die Vereinigten Staaten mit direkter militärischer Präsenz vorerst zurück. Sie wurde aus amerikanischer Sicht erst notwendig, als die designierte Hegemonialmacht Iran durch die Revolution untragbar wurde, sich der Irak als zu unberechenbar und Saudiarabien als politisch und militärisch zu schwach erwies, die Region durch den Krieg zwischen Irak und Iran zunehmend destabilisiert wurde (in dem übrigens die USA durch ihre wechselnden Parteinahmen ein gewisses Gleichgewicht zu erhalten trachtete) und der Irak nach seinem Überfall auf Kuwait vor allem durch seine militärische Stärke die Golfregion zu dominieren drohte.

Eine Entmachtung Saddams wäre im zweiten Golfkrieg 1991 sehr einfach gewesen. Die Alliierten haben damals allerdings darauf verzichtet, einerseits aus Rücksicht auf das UN-Mandat, das nur eine Befreiung Kuwaits vorsah, andererseits aber wohl auch aus Furcht vor einer Auflösung der territorialen Einheit des Irak, der zu einem eng an den Iran angelehnten Schiiten- und einem von der Türkei heftig bekämpften Kurdenstaat im Norden führen hätte können. Man begnügte sich mit der Überwachung der Flugverbotszonen, sowie der strengen Wirtschaftssanktionen, die dem Irak von der UNO auferlegt wurden. Seit dem Ende des zweiten Golfkriegs, besonders seit 1998 (die Inspektoren verlassen den Irak) fliegen die USA und Großbritannien Angriffe auf Flugabwehrstellungen und andere Ziele, etwa Ölleitungen. Das alles hat die USA aber in eine missliche Lage manövriert: Die katastrophalen Folgen der Sanktionen für die irakische Bevölkerung werden besonders jenen angelastet, die in erster Linie für ihre Einhaltung sorgen: den reichen Amerikanern und Briten; die militärische Präsenz in der Region verschlingt Unsummen, nährt den Hass vieler Araber auf die Amerikaner und fördert insofern den islamischen Terrorismus. Beendet man hingegen die Sanktionen, liegt es nahe, dass der Irak sich in verstärktem Ausmaß Massenvernichtungsmittel besorgt. Man entschied sich für den Krieg offenbar aus Mangel an besseren Alternativen.

Die USA versuchen nun, über die Umwandlung des Irak in einen prosperierenden Staat, positiv auf die Entwicklung der ganzen Region einzuwirken. Dazu eignet sich der Irak aufgrund seiner hervorragenden geopolitischen Lage, seines Ölreichtums, seiner hohen Entwicklungsstandes vor dem ersten Golfkrieg und seiner säkularen Politiktradition in besonderer Weise.

Münklers gut lesbare und für eine breitere Öffentlichkeit geschriebene Analysen verdichten sich zu teilweise recht originellen Thesen:

- Der Irak-Krieg soll keine Verstärkung, sondern auf lange Sicht eine Reduktion der amerikanischen Militärpräsenz im Nahen Osten bewirken, vor allem aus finanziellen und politischen Gründen.
- Die alliierten Truppen sollen die Ölquellen nicht einnehmen, sondern sicherstellen, dass sie frei zugänglich bleiben und die Preisbildung nach den Gesetzen des Weltmarkts erfolgt. Die amerikanische Ölindustrie, die in öffentlichen Diskussionen immer wieder ins Spiel gebracht wird, wäre allerdings eher am Gegenteil interessiert: an einem langfristig höheren Ölpreis. Die (fragwürdigen) Vorteile, die ein höherer Ölpreis allerdings für die US-Wirtschaft hätte (er trafe den konkurrierenden europäischen sowie den asiatischen Raum härter), würden jedenfalls durch die hohen Kosten von Krieg und Wiederaufbau wieder mehr als wettgemacht. Deshalb hätten Politiker wie Bush und Cheney sicher wissentlich „eine Kriegspolitik gegen den Irak betrieben, nicht weil, sondern obwohl sie aus dem Ölgeschäft kommen“ (49).
- Die Ölfrage und Ölpreisschwankungen sind naturgemäß für die Produzentenländer von viel größerer Bedeutung als für die Abnehmerländer und haben den Expansionskurs des Irak viel stärker bestimmt als die Politik der USA. Für Münkler ist das Öl sogar hauptverantwortlich für die Stagnation der sozialen und politischen Entwicklung im arabischen Raum: Steuerfreiheit und Verteilung der Öleinnahmen („Rentiers- beziehungsweise Allokationsstaaten“ 60) blockieren die Entwicklung demokratischer Strukturen; das Arbeitsethos sinkt, Beziehungen zur Führungselite sind wichtiger als unternehmerische Aktivitäten, die ärmeren Nachbarstaaten werden durch direkte oder indirekte Subvention (Überweisungen der Arbeitsmigranten) abhängig gemacht, ihre Gesellschaften ebenfalls blockiert. Die USA versuchen nun über den

Aufbau eines alternativen Staatssystems im Irak diese Selbstblockade aufzubrechen. Ob das Unternehmen gelingen wird, sei laut Münkler allerdings noch nicht ausgemacht.

Münkler lässt den Leser nicht nur in überzeugender Weise vermutete Beweggründe der amerikanischen Politik nachvollziehen, sondern er stellt auch die Frage der Legitimation und der Auswirkung auf die Sicherheitspolitik im weltpolitischen Kontext:

Die Völkerrechtswidrigkeit der Intervention im Irak 2003 steht für ihn fest. Es sei gerade bei der asymmetrischen Kriegsführung notwendig, am strikten Gewaltverbot der UN-Charta festzuhalten: Setzt sich die Praxis von Präventivschlägen, wie sie von der neuen US-Sicherheitsdoktrin vorgeschlagen wird, durch, wäre das jedenfalls auch keine Rückkehr zur Kriegspraxis der alten Staatenwelt, nach der der Beginn eines Krieges im Ermessen des Souveräns stand: Denn damals musste man vor dem Beginn symmetrischer Kriege den Vorteil, den man sich erwartete, mit zu befürchtenden Nachteilen abwägen. Im Gegensatz dazu hat in asymmetrischen Auseinandersetzungen jener den größten Vorteil, der „als Erster und mit äußerster Entschlossenheit zuschlägt“ (127). Deshalb werden Staaten mit schlagkräftigen Armeen in Zukunft wohl dem Beispiel der USA folgen, um sich Vorteile zu verschaffen, und das im vollen Bewusstsein, dass es für die Weltgemeinschaft insgesamt negative Folgen haben könnte.

Münkler räumt allerdings ein, dass das UN-Gewaltverbot durch verschiedenste Ausnahmen (jene nach UN-Charta und gewohnheitsrechtliche wie Entkolonialisierungskriege, humanitäre Interventionen) bereits derart ausgehöhlt sei, „dass fraglich ist, ob davon überhaupt noch die Rede sein konnte“ (129). Zudem wird nicht selten Artikel 51 (Selbstverteidigung) für alle möglichen Interventionen herangezogen (etwa für die wiederholten Luftangriffe gegen den Irak nach dem Ende des 2. Golfkriegs). Normüberschreitungen und Ausnahmen vom völkerrechtlichen Gewaltverbot habe es immer schon gegeben (z. B. die „Hinterhöfe“ der Supermächte im Kalten Krieg); nunmehr habe sich allerdings deutlich eine Dreiklassengesellschaft herausgebildet: a) Staaten, für die das Gewaltverbot gilt und denen gegenüber es auch konsequent durchgesetzt wird; b) wenige Staaten, die teilweise davon ausgenommen sind (z. B. Atommächte); c) die USA als Definitionsmacht für diese Ausnahmen. Diese Sonderstellung der USA wird die UNO wohl anerkennen müssen, um sie überhaupt noch in ihre Vollzüge einbinden zu können. Sonst gälte nur noch das Recht des Stärkeren.

Im letzten Kapitel kommt der Autor noch auf die Rolle der Europäer im weltpolitischen Kontext zu sprechen: Die Menschen in Europa seien deshalb weniger bereit, Krieg als Mittel der Politik einzusetzen, weil sie die Auswirkungen von Kriegen in weitaus höherem Maß zu spüren bekamen als die Amerikaner; zudem sind ihre Armeen militärisch kaum handlungsfähig (umso weniger, je später sie auf Berufsarmeen umstellen und je weniger ausländische Söldner sie beschäftigen), sie haben keine umfassende technologische Umrüstung der Streitkräfte betrieben wie die USA. Die Europäer haben der dadurch ermöglichten Problemlösungskompetenz der Amerikaner kaum etwas entgegenzusetzen: Selbst die Wiederaufnahme der Inspektionen im Irak (Voraussetzung für die von den Europäern vorgeschlagene Alternativlösung) wäre ohne den militärischen Druck seitens der Alliierten unmöglich gewesen.

Münkler zeigt sich skeptisch hinsichtlich der Möglichkeiten einer Beeinflussung der USA, den eingeschlagenen Weg nicht fortzusetzen und in Zukunft stärker auf „weiche Machtfaktoren“ zu setzen: Das liege allein im Ermessen der USA und werde erst passieren, wenn die USA mit ihrer Vorgangsweise Schiffbruch erleiden.

Wer eine fundierte Auseinandersetzung mit den Hintergründen der Militärintervention sucht und sich keine militärischen oder tagespolitischen Detailinformationen zum Kriegsverlauf erwartet, wird mit diesem Buch sehr zufrieden sein. Bei allem Verständnis für die Motive der Alliierten wird die Militäraktion zwar unter Hinweis auf das völkerrechtliche Gewaltverbot klar verurteilt, ausreichende Kriterien für die Beurteilung der tatsächlichen Vorgangsweise unter Berücksichtigung der immer wieder erwähnten realpolitischen Situation und im Vergleich zu möglichen und konsensfähigen Alternativen stehen aber offenbar nicht zur Verfügung. In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist, dass die Theorie des gerechten Kriegs als politisch-ideologisches Pendant zur militärtechnischen Asymmetrie des Krieges erscheint, insofern ein „überlegener Exekutor der Gerechtigkeit“ einen „Übeltäter“ bestraft (99).

Christian Wagnsonner

GESCHICHTE

Hans Jürgen Brandt/ Peter Häger (Hgg. im Auftrag des Katholischen Militärbischofsamtes Berlin), Biographisches Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848 bis 1945, Paderborn (Bonifatius) 2002

Am Lehrstuhl für Katholische Theologie der Universität der Bundeswehr München konzipiert und erarbeitet stellt das Biographische Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands mit seinen beinahe 3.300 biographische Einträgen ein unverzichtbares Hilfsmittel vor allem zur kirchlichen Zeitgeschichte dar. Der vorliegende erste Band umfaßt die Zeit vom Revolutionsjahr 1848 bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (der in Vorbereitung befindliche zweite Band wird die 50 Jahre beginnend 1956 mit der Errichtung der deutschen Bundeswehr bis 2006 umfassen).

Aufgenommen wurden in diesen Band sowohl alle ermittelbaren Militärgeistlichen im engeren Sinn (hauptamtliche Militär-, Lazarett- und Standortgeistliche in Friedens- wie in Kriegszeiten), sowie alle Militärseelsorger im weiteren Sinn (nebenamtliche Standortpfarrer und Lazarettgeistliche) und exemplarisch zumeist deutsche Kriegsgefangenenseelsorger (sowohl in deutschen Kriegsgefangenenlagern als auch bei deutschen Kriegsgefangenen), auch wenn eine namhafte Anzahl Priester anderer Nationen vertreten ist. Ebenfalls exemplarisch berücksichtigt wurden die nichtdeutschen Geistlichen, die im Zweiten Weltkrieg in Freiwilligendivisionen (die in den unterschiedlichen europäischen Ländern aufgestellt wurden) tätig waren.

Ebenso aufgenommen wurden Päpste, Bischöfe und andere Geistliche, insofern ihre Tätigkeit einen deutlichen Bezug zur Militärseelsorge in Deutschland darstellt, sowie katholische Frauen, die als Lazarettwestern karitativ die Militärseelsorge mittrugen oder sich nach Kriegsende mit Bezug zur Militärseelsorge beispielhaft der Völkerversöhnung verpflichtet fühlten. Die österreichischen Militärgeistlichen sind für die Zeit des Zweiten Weltkrieges systematisch erfaßt, ansonsten nur in Einzelpersonen vertreten.

Bei der Erstellung der Lexikoneinträge konnten durch die staatlichen Archive zumeist nur die Namen festgestellt werden, sodaß vor allem die Bestände in kirchlichen Archiven (v.a. Bistums- und Ordensarchive, aber auch Pfarr- und Klosterarchive) die Grundlage für die Biogramme bilden. Vor allem im Bereich der nebenamtlichen Feldgeistlichen, Standortpfarrer und Lazarett- bzw. Kriegsgefangenenseelsorger stellen die Autoren ob der schwierigen Quellenlage bewußt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Die Biogramme bieten schematisch die üblichen biographischen Angaben (u.a. Diözesan- bzw. Ordenszugehörigkeit) sowie eine sich natürlicherweise an militärischen und militärseelsorglichen Themen orientierende Lebensbeschreibung.

Dem lexikalischen Teil vorangestellt ist eine systematische Einführung von Konrad Zillober und Peter Häger, *Zu Recht und Organisation der katholischen Militärseelsorge*. Beginnend mit einigen Grundlinien der Militärseelsorge und der Besprechung der Quellen und Literatur bieten die Autoren eine Einführung in die Organisation und Geschichte der Militärseelsorge vom Revolutionsjahr 1848 über die Reichsgründung 1871 (bis dahin auch inklusive Österreich) bis zur Weimarer Republik und dem nationalsozialistischen Deutschland.

Hans Jürgen Brandt widmet sich zusätzlich in einer kurzen Einleitung der Frage, welche Rolle die Religion im Militär spielt und spielen soll. Konzentriert in den drei Thesen *Soldaten haben ein Recht auf Seelsorge, Religion gibt der Soldatenehik Norm* und *Religion will nicht Sieg, sondern Frieden* weist Brandt darauf hin, daß Soldatenseelsorge im Sinne geistlicher Traditionspflege nicht vom organisatorischen Konzept abhängt, sondern mit der Religionsausübung der Soldaten stehe und falle.

Ergänzt wird der Band durch eine umfangreiche Bibliographie und 40 Bildtafeln mit 143 Abbildungen. Hilfreich erweisen sich auch die nach Diözesen, Orden und Kriegen sortierten Personenverzeichnisse.

Gerhard Dabringer

Michael Rißmann, Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators, Zürich-München (Pendo) 2001

Der junge Nürnberger Historiker Rißmann widmet sich in dieser Studie einem vergleichsweise vernachlässigten Forschungsgegenstand: Vorher habe es nur vier breiter angelegte Versuche in diese Richtung gegeben. Nach Friedrich Heer seien Hitlers religiöse Anschauungen, besonders Antisemitismus und Holocaust, vom (österreichischen) Katholizismus abzuleiten;

viele katholische Priester seien in den Nationalsozialismus „hineingescheitert“. Georg May diagnostiziere eine Seelenverwandtschaft zwischen dem Protestantismus und die ihm wesentliche Unordnung mit Tendenz zum Opportunismus einerseits und dem Nationalsozialismus andererseits. Deshalb sei die katholische Kirche verfolgt worden, die evangelische Kirche eher Nutznießer gewesen. Reißmann hält beide Auffassungen für überzogen und biographisch bedingt. Der reformierte Schweizer Pfarrer Wolfgang Hammer sehe Hitler vor allem in der Tradition des aufgeklärten Absolutismus des 18. Jahrhunderts (Josephinismus), Claus-Ekkehard Bärsch versuche seine religiösen Aussagen im Horizont einer politischen Religion zu verstehen, wobei er sich aber vor allem auf Eckart, Goebbels und Rosenberg beziehe und den Differenzen in den Ansichten der wichtigsten Denker und Politiker des Nationalsozialismus zu wenig Bedeutung beimesse.

Die wichtigsten Ergebnisse der Studie Reißmanns sind nun folgende:

Hitlers Gott ist jedenfalls nicht jener der katholischen oder protestantischen Konfession: „Der christliche Gott und Hitlers Gott haben nur den Namen gemeinsam“ (96): Das Verhältnis zur katholischen Kirche, der Hitler bis zu seinem Tod offiziell angehörte, ist dabei allerdings sehr vielschichtig: Seine Familie ist nicht sonderlich religiös gewesen, der Vater verstand sich als Freigeist, bereits der junge Hitler dürfte von Religionsunterricht und religiösen Feiern nicht sehr beeindruckt gewesen sein. In seiner Wiener Zeit dürfte Hitler immer wieder gegen Kirche und Klerus ausfällig geworden sein, als Politiker in München und später in Berlin vermied er aber zunächst jeden Kampf gegen kirchliche Einrichtungen (anders als der ansonsten von Hitler sehr geschätzte Aldeutsche Schönerer). Erst in späteren Jahren wurde die feindliche Haltung gegenüber dem Christentum (nunmehr auch dem Protestantismus) wieder deutlicher. Gleichwohl schätzte Hitler an der katholischen Kirche ihr Alter und ihre Riten.

Vor 1933 spricht Hitler oft von Gott oder dem Herrgott, danach vermeidet er diese Begriffe und bezieht sich stattdessen auf die Vorsehung bzw. den Allmächtigen. Die Quellen bleiben nicht nur die genaue Bestimmtheit der Gottesvorstellung bzw. das Verhältnis dieser Begriffe zueinander (Vorsehung als Gott untergeordnete Einrichtung?) schuldig, es wird auch nirgends mit Sicherheit deutlich, was Hitlers persönliche Überzeugung und was nach außen zeigte bzw. rhetorisch funktionalisierte. Reißmann scheint zur Annahme zu tendieren, dass die Rede von der Vorsehung ernstgemeint sei: Hitler, so stellt er schließlich fest, „vertraute – wie viele seiner Zeitgenossen – auf ein verschwommen konturiertes ‚höheres Wesen‘, von dem er sich geführt wähnte“. (206) Zum Führerkult sei sein Verhältnis ambivalent: Einerseits habe ihn Hitler durch seine Reden und durch sein Auftreten gefördert, andererseits habe er versucht, Übertreibungen zu unterbinden, wohl um nicht lächerlich zu wirken. Wenn er es auch ‚ertrug‘, als Retter Deutschlands, als Erlöser gefeiert zu werden, so doch nicht als neuer Gott oder neuer Christus.

Sehr deutlich setzt sich Reißmann auch von den sog. Kryptohistorikern ab, die Hitler als völkischen Okkultisten bzw. Neopaganen, teilweise sogar als bloße Marionette dunkler Geheimorganisationen wie etwa Sebottendorffs Thule-Orden bestimmen wollen. Die dafür herangezogenen Quellen seien aber in ihrem Quellenwert äußerst fragwürdig, außerdem belegen zuverlässigere Quellen, dass Hitler sich von Okkultismus und Neuheidentum anders als etwa Himmler immer wieder deutlich distanziert habe. Hitler legte vielmehr Wert darauf, eine (seiner Ansicht nach) wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu vertreten. Damit hängen auch die in den „Tischgesprächen“ aus den Kriegsjahren belegten Pläne Hitlers zusammen, die christliche Religion zwar irgendwann zu verdrängen, aber keinen alternativen religiösen Kult zu errichten, sondern stattdessen Sternwarten zu bauen „um das Weltbild der Menschen zu vergrößern und damit geistigen Verkümmern vorzubeugen“ (67).

Unumstritten sei der große Einfluss Richard Wagners, weniger klar ist allerdings, in welcher Weise genau Wagners Werke oder Gedanken die religiösen Vorstellungen Hitlers beeinflusst haben. Eine religiöse Beauftragung Hitlers zum Massenmord an Juden v. a. durch den Schlusschor im Parsifal („Erlösung dem Erlöser“) oder durch Wagners Schwiegersohn Chamberlain, wie behauptet wurde, sei dagegen reine Spekulation.

Klarstellungen dieser Art zählen zu den Stärken des Buches. Auch die Literaturberichte sind sehr umfassend und übersichtlich zusammengestellt. Jene Teile hingegen, in denen Reißmann versucht, positive Aussagen über Hitlers Religion zu erarbeiten, fallen relativ enttäuschend aus: An einer Stelle räumt er ein, dass alle in Frage kommenden Quellen für Hitlers eigene Ansicht nicht vollkommen verlässlich seien, dass sich selbst in authentischen Bild- oder Tondokumenten Pose und Funktionalisierung nicht von persönlicher Überzeugung trennen lassen; gleichwohl bemüht er dann selbst – freilich unter Aussparung der allzu fragwürdigen Quellen – Einzelzitat um Einzelzitat, ohne auf diese Problematik näher einzugehen und verschiedene Tendenzen explizit gegeneinander abzuwägen oder wenigstens begrifflich differenziert darüber zu sprechen. Wohl aus diesem Grund wurde ihm bereits mehrfach große Quellennähe bescheinigt. Begriffe wie „Hitlers Gott“ oder „Hitlers Denken“, „Hitler begrifflich“ bzw. „wähnte“ werden ziemlich unbefangen eingesetzt, dennoch oder gerade wegen

dieser fehlenden Differenzierung bleiben die Aussagen über Hitlers Religiosität merkwürdig
blass. Vielleicht hat sich Reißmann deshalb einen sehr markigen letzten Satz ausgesucht: „Hit-
lers Gott ist vielleicht der Gott des 20. Jahrhunderts.“ (206) Wüsste man Näheres über Hitlers
Gott, könnte man sich auf die Suche nach einem vorherrschenden Gottesbild (das wird wohl
gemeint sein) des 20. Jahrhunderts machen. Interessant wäre so eine Untersuchung allemal.
Christian Wagnsonner

irf

Institut für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt
Bräunerstraße 3
A - 1010 Wien
<http://www.irf.ac.at>