

Der Weltfriede ist die Verwandlung der politischen Struktur der Welt in der Weise, daß die Konflikte nicht aufhören, sondern durch Kanäle laufen, die nicht so destruktiv sind, daß wir sie uns nicht mehr leisten können.

C. F. von Weizsäcker

Was können die Kirchen für den Frieden tun?

Weihnachten und Jahreswechsel standen mehr denn je im Zeichen zahlreicher kirchlicher Friedensappelle. Den Auftakt bildete der vom 8. Dezember 1967 datierte, aber erst eine Woche später (vgl. „Osservatore Romano“, 16. 12. 67) veröffentlichte Aufruf des Papstes an die Gläubigen — und zwar, was auffiel, an erster Stelle —, „an alle Menschen guten Willens“, jedes Jahr den 1. Januar als „Friedenstag“ zu begehen. Der Papst glaube, so heißt es in dem Aufruf, die Intentionen der Völker, ihrer Regierenden und der internationalen Institutionen, die sich um die Aufrechterhaltung des Friedens bemühen, und der „weisen“ Menschen zu treffen, die wüßten, wie sehr der Friede heute notwendig und zugleich bedroht sei. Der Vorschlag solle keineswegs ausschließlich religiös oder katholisch verstanden werden. Er wolle die Zustimmung „aller wahren Freunde des Friedens finden, so als ob er deren eigene Initiative wäre“.

Der Zentralauschuß des Weltrates der Kirchen antwortete noch am gleichen Tag mit einer eigenen Erklärung, in der er den Vorschlag des Papstes seinen Mitgliedskirchen empfehlend zur Kenntnis brachte — der Wortlaut wurde auch im „Osservatore Romano“ (20. 12. 67) abgedruckt — und in der zugleich zwei konkrete Forderungen ausgesprochen wurden: Wo Tyrannei und Unterdrückung herrschten und die Menschenrechte nicht geachtet würden, müsse man auf nationaler wie auf internationaler Ebene „einmütig und rascher“ agieren, um die Menschenrechte aller Menschen ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Hautfarbe und der Religion zu schützen; um internationale Konflikte wirksam beilegen zu können, müßten adäquatere internationale Einrichtungen und Strukturen geschaffen und die Vereinten Nationen „sorgfältig“ unterstützt werden (vgl. epd, 16. 12. 67).

Gesten und Initiativen

Den beiden Aufrufen folgten zahlreiche zustimmende Appelle von Kirchenführern — so des Ökumenischen Patriarchen und des Erzbischofs von Canterbury — wie der Leitungen der konfessionellen Weltbünde, aber auch zahlreiche Gesten und Aufrufe auf lokaler und regionaler Ebene. Im Vatikan hatte man nicht nur dafür Sorge ge-

tragen, daß der päpstliche Aufruf auf diplomatischem Wege den internationalen Organisationen und den Regierungschefs, mit deren Ländern der Vatikan freundschaftliche Beziehungen unterhält, übermittelt wurde. Man war auch an die Bischofskonferenzen herangetreten mit dem Wunsch, regionale und lokale Vereinbarungen zur Feier des Friedenstages auch mit den nichtkatholischen Konfessionen und Religionen zu treffen. Auch das Moskauer Patriarchat hatte sich dem päpstlichen Aufruf in einer von TASS verbreiteten Erklärung angeschlossen, in der zugleich betont wurde, wer den Frieden ernst nehme, dürfe über Vietnam nicht schweigen. Die gleiche Erklärung verlangte ausdrücklich den Abzug der Amerikaner aus Südvietnam (in der päpstlichen Botschaft selbst war Vietnam unerwähnt geblieben). Der chilenische Episkopat wandte sich zum Neujahrstag in einem eigenen Friedenshirtenbrief an die Gläubigen seines Landes. In Tokio fand — wie es hieß, auf Anregung des päpstlichen Internuntius, Erzbischof Bruno Wüstenberg — zum erstenmal eine mit den anderen Religionsgemeinschaften des Landes gemeinsam veranstaltete Friedensfeier in der katholischen Kathedrale statt. In Bologna hatte Kardinal Lercaro, der in seiner Neujahrspredigt (vgl. „Avvenire d'Italia“, 2. 1. 68) unmißverständlich die Einstellung der amerikanischen Bombardierungen Nordvietnams forderte, das päpstliche Friedensdokument bei einem offiziellen Empfang dem kommunistischen Bürgermeister der Stadt überreicht. Präsident de Gaulle und den verschiedenen staatlichen Würdenträgern Frankreichs wurde nicht nur das päpstliche Dokument, sondern ein von den christlichen Konfessionen Frankreichs gemeinsam verfaßter Appell überreicht, der allerdings von verschiedenen Gruppen — z. B. vom Nationalkomitee der Christlichen Friedenskonferenz — getadelt worden war, weil er den konkreten Problemen, wie sie diese Gruppen sehen — Abrüstung, Neokolonialismus usw. —, ausweiche. O. F. Nolde, der Leiter der Kommission für Internationale Angelegenheiten des Weltrates der Kirchen, wandte sich in einem eigenen Schreiben an Präsident Johnson, in dem er an die Forderung nach Einstellung der Bombardierungen Nordvietnams auf der Tagung des Exekutiv Ausschusses in Windsor im Februar 1967 erinnerte und sich auch dem Appell des Papstes anschloß (epd, 13. 12. 67).

Häufiger als in den vergangenen Jahren war die Friedensfrage auch das beherrschende Thema bischöflicher Neujahrsansprachen. Wenn nicht alles täuscht, hat das gleiche Anliegen auch im deutschen Sprachraum bewußter Eingang in Predigten und Gottesdienste beider Konfessionen gefunden.

Der Papst selbst griff während der Weihnachtszeit das Friedenthema in fast jeder öffentlichen Ansprache auf, so z. B. in seiner Jahresschlußbilanz vor dem Kardinalskollegium. Drei Ansprachen waren ausschließlich der Friedensfrage gewidmet: die Radiobotschaft vom 23. Dezember (vgl. „Osservatore Romano“, 24. 12. 67); die Ansprache während der Friedensfeier am Neujahrstag in St. Peter; die Ansprache während der traditionellen Neujahrsaudienz für das Diplomatische Korps.

Alle diese Bemühungen in Gesten und Worten sind zu verstehen auf dem konkreten Konflikthintergrund, der sie veranlaßte und sie begleitete: die weiterhin gespannte Lage im Nahen Osten, die Bürgerkriegszustände in Nigeria, im Sudan und im Jemen; die Fortdauer des Vietnamkriegs und die Möglichkeit seiner Verschärfung trotz der — wie der Papst sie nannte — „rein symbolischen“ Waffenruhe an Weihnachten und am Neujahrstag durch Ausdehnung des Konfliktes auf die Nachbarländer auf der einen und der Möglichkeit einer Waffenruhe auf Grund der gerücheweise Andeutungen über die Verhandlungsbereitschaft der Nordvietnamesen auf der anderen Seite. Schließlich fiel in diese Zeit der unerwartete und besonders von der weniger amerikafreundlichen Presse vielkommentierte vorweihnachtliche Besuch Präsident Johnsons im Vatikan auf seiner Rückkehr aus Vietnam. Auf persönlichen Wunsch Johnsons und nicht des Vatikans arrangiert, traten die Differenzen zwischen den Gesprächspartnern nicht nur in den über den Verlauf des Gesprächs kursierenden Gerüchten, sondern auch in den anschließend veröffentlichten getrennten Erklärungen zutage. Dem gezielten Optimismus in der Erklärung Johnsons nach der einstündigen Unterredung zu einer für Staatsbesuche im Vatikan ungewöhnlichen Zeit — einen Tag vor Weihnachten um neun Uhr abends — („Wir haben die möglichen Wege zum Frieden diskutiert und uns in der Feststellung einig gefunden, daß eine ehrenhafte Beilegung noch möglich ist“) standen die skeptisch-zurückhaltenden Formulierungen des vatikanischen Kommuniqués gegenüber. In ihm hieß es, der Papst habe dem Präsidenten „seine lebhaften und schmerzlichen Sorgen“ angesichts eines Zustandes bekundet, „der ihn auf Grund des von ihm ausgeübten pastoralen Amtes und aus Gründen der Menschlichkeit zutiefst bekümmert“ (zit. nach „Avvenire d'Italia“, 24. 12. 67).

Welches Gewicht haben Worte?

Trotz Johnsons auffälliger Preisung des Papstes als Friedensvermittler und der Hervorhebung der Rolle der Kirchen in der Friedensarbeit in Rom und in der Fernsehansprache nach seiner Rückkunft in Washington konnte nicht verschleiert werden, daß der Papst konkrete Schritte erwartet, zu denen sich bisher nicht nur Hanoi, sondern auch Amerika nicht bereit fand. Welche Motive bei dem Besuch auch die vorherrschenden waren, der Gedanke an die Möglichkeit einer päpstlichen Vermittlung z. B. bezüglich der amerikanischen Gefangenen in Nordvietnam — das Anliegen wurde in der Audienz erörtert — oder der Zwang zu innenpolitischen Rücksichten — französische

Zeitungen sprachen schlicht von einer „Wahlreise“ („Le Monde“, 26. 12. 67; „Témoignage chrétien“, 28. 12. 68) —, der Besuch ließ die Distanzen deutlich erkennen. Noch am Vortag hatte der Papst in seiner Ansprache vor den Kardinälen erklärt: Viele hätten ihm nahegelegt, die eine kriegsführende Partei zur Einstellung der Bombardierungen aufzufordern. Er habe es getan und tue es noch „im Namen der Wehrlosen, die, wenn auch unbeabsichtigt, Opfer dieser militärischen Aktionen sind“. Er fügte allerdings hinzu, er lade auch die andere Seite ein, „ein Zeichen ernstesten Friedenswillens zu geben“.

Welches Gewicht aber haben solche Worte gegenüber dem anwesenden und gegenüber dem abwesenden Gesprächspartner? Welches Gewicht haben die vielen hier nur annähernd aufgezählten Appelle und Gesten? Welche Wirkungen gehen von kirchlichen Erklärungen zu Konfliktsituationen etwa des Papstes zu Vietnam oder des Weltrates der Kirchen zum Bürgerkrieg in Nigeria aus? Sieht es nicht so aus, so formulierte der Papst selbst in seiner Neujahrsansprache, als sei es „wieder nur ein nutzloser Versuch, nur um die Zahl der bisher gescheiterten Bemühungen zu vermehren“ („Osservatore Romano“, 2. 1. 68). Und was vermögen die immer häufiger wiederholten Appelle mehr als das kollektive Bewußtsein wachzurütteln, oder bilden sie nicht gar — wie es der (reformierte) tschechische Theologe J. B. Soucek ausdrückte, „die Fortsetzung einer traurige(n) Geschichte großer und edler, ja prophetischer Worte, denen keine Taten folgten“? (Die Kirche als Faktor einer kommenden Welt, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Kreuz-Verlag Stuttgart 1966, S. 324).

Nun wird man gewiß nicht sagen können, es fehle seitens der Kirchen völlig an Taten. Jeder, der mit römischen Dingen befaßt ist, weiß, daß gerade unter dem gegenwärtigen Pontifikat kein diplomatischer Kanal, der zur Verfügung steht, ungenutzt bleibt, um zu vermitteln, Kontakte herzustellen, Not zu lindern. Analoge Aktionen, wenn auch der Struktur und den Voraussetzungen entsprechend mit weniger diplomatischem Aufwand, sind heute auch im Felde der Ökumene nachzuweisen. Und gelegentlich blieben Vermittlungserfolge nicht versagt: Man denke z. B. an Santo Domingo. Aber kann kirchliche Diplomatie in Konfliktsfällen heute mehr erreichen als sehr seltene und mehr oder weniger von zufälligen Interessenkonstellationen abhängige Ausgleichs- oder Vermittlungsdienste? Können die Kirchen in der Friedensfrage mehr tun als Warnungen aussprechen, Appelle formulieren und den Opfern des nichtverhinderten bewaffneten Konfliktes karitativ beistehen? Welches ist ihr moralisches, welches ihr tatsächliches Gewicht? Auf welche Weise können die Kirchen ihren Einfluß gewissermaßen langfristig geltend machen, um ein Klima des Friedens mitzuschaffen, um die den Konflikt auslösenden Faktoren zu entschärfen? Was vermögen die Kirchen, deren Aufgabe nicht das irdisch-politische Wohl der Menschheit als solches, sondern die Verkündigung und Vermittlung des Heils ist? Welchen Rückhalt finden ihre Initiativen im Volk?

Was vermag Diplomatie?

Bleibt man bei den aktuellen Konflikten: Welche Möglichkeiten haben die Kirchen, darauf einzuwirken? Gerade in den vergangenen Wochen wurde von vatikanischer Seite erhöhte diplomatische Aktivität gemeldet. Man hatte neue Bemühungen eingeleitet, um in Kontakt mit

Nordvietnam, mit der „anderen Seite“ zu kommen. Sind aber reale Vermittlungschancen gegeben? Haben kirchliche Vermittler Aussicht, als unparteiische Vermittler akzeptiert zu werden, oder sind solche Möglichkeiten, auch wenn sie bestehen, nicht immer und in erster Linie abhängig von den gerade bestehenden Interessenkonstellationen? Entscheidet nicht immer, besonders wenn eine totalitäre Macht dahintersteht — und wer kann nachweisen, daß es bei demokratisch regierten Mächten sich nicht ebenso verhält —, das Gewicht des größeren Vorteils? Beide Dokumente, der Aufruf des Papstes vom 15. Dezember und die Erklärung des Weltkirchenrates, geißeln das Wiederaufleben und die Verschärfung nationaler und machtpolitischer Egoismen. Der Papst betont in seiner Neujahrsansprache an die Diplomaten die moralische Qualität der Diplomatie. Es gelte, die moralischen und geistigen Werte in ihre Tätigkeit einzubringen. Die beste Diplomatie sei diejenige, die die „offensten Formulierungen“ finde und die Programme entwickle, „die die Interessen einer Nation oder einer Staatengruppe übersteigen und das Interesse aller zum Wohle der Menschheit ins Auge faßten“ („Osservatore Romano“, 9. 1. 68). Dennoch bleiben die handfesten nationalen und Gruppeninteressen. Jede Bemühung um die Festigung und den Ausbau einer internationalen Autorität mit dem Ziel der Schaffung einer Weltautorität, die, mit angemessenen Machtmitteln ausgestattet, zum Weltfrieden zwingen kann, kann wohl kaum gegen diese Interessen, sondern nur über sie, über deren Überlistung, um einen ethisch wenig qualifizierten Ausdruck zu gebrauchen, verwirklicht werden. Diese Autorität, als deren Vorläufer und Ausgangsbasis die Vereinten Nationen trotz ihrer offensichtlichen Schwächung angesehen werden — der neuerliche Aufruf des Weltkirchenrates hat unter diesem Aspekt die UN-Reise des Papstes von neuem bestätigt —, wird heute von Vertretern der Kirchen, den Friedensbewegungen und den Vertretern der Wissenschaft gleichermaßen gefordert (vgl. bes. C. F. v. Weizsäcker, Zumutungen des Friedens, in: Streit um den Frieden, München 1967, S. 31 ff.).

Gewicht der internationalen Institutionen

Soll das Ziel, wie es von *Pacem in terris* und *Populorum progressio* angestrebt wird, sich als realisierbares Fernziel und nicht als Utopie erweisen, bedarf es nicht nur einer „besonderen moralischen Anstrengung“, sondern des äußersten Einsatzes aller Möglichkeiten der „konventionellen“ Diplomatie. Soll deshalb das Wort der Kirchen vernommen, ihr Bemühen Gewicht erhalten, müssen die Kirchen in den sich verdichtenden internationalen Beziehungen präsent sein. Der stetige Ausbau der kirchlichen Vertretungen bei den internationalen Organisationen seit Pius XII., die neuerlichen Bemühungen um internationale Präsenz in der Friedensplanung, wie sie etwa von der Abteilung Kirche und Gesellschaft des Weltrates und der Kommission Iustitia et Pax verkörpert werden, sind durchaus Versuche solch realistischer Schritte (vgl. dazu: Die Kirche, die internationale Zusammenarbeit und die Organisation des Friedens, do-c Nr. 219–220, S. 1–11). Den internationalen Gremien und den klassischen Formen der Diplomatie, so unentbehrlich sie sind, steht jedoch nur ein begrenztes, wenn auch machtgefülltes Aktionsfeld zur Verfügung. Von Staatsmännern, von Regierungen, von internationalen Autoritäten, von den jetzt bestehenden oder realisierbaren zu erwarten, daß sie dafür sorgen,

„daß Feindschaft, Haß und Mißtrauen aus dem menschlichen Geist verschwinden“ (ebd.), hieße wohl nicht nur diese überfordern, sondern auch das Problem des Friedens mit seinen enormen individual- und sozialetischen Verwicklungen vereinfachen. Die politische Autorität ist nicht die Menschheit; die Regierung nicht das Volk. Eine solche Sicht der Friedensverwirklichung trüge der tatsächlichen Verfaßtheit der Gesellschaft nicht Rechnung, widerspräche der Realität der demokratischen Grundordnung, innerhalb welcher die Verantwortung letztlich nicht bei der Regierung, sondern bei der Gesellschaft liegt. Der amerikanische Jesuit J. McLaughlin hat in einer EntschlieÙung auf der Tagung *Pacem in terris II* (im Juni 1967) sehr deutlich auf die Verschiebung der „letzten“ Verantwortung von den Regierungen auf den einzelnen hingewiesen (im Wortlaut veröffentlicht in „Orientierung“, 15./31. 8. 67): Je mehr die Menschheit sich entwickle, zu desto mehr Selbstbestimmung wachse sie heran. Demokratische Formen seien angesichts des Entwicklungsstandes der Menschheit angemessener als autoritäre. Die Regierung sei deshalb primär als Ausführungsorgan des Volkes anzusehen. „Das bedeutet eine individuelle Verantwortung.“

Gesellschaftliche Macht und Einzelentscheidung

Freilich könnte auch hier übertrieben werden. Hat der einzelne wirklich solches Gewicht und können die Einflußmöglichkeiten gewissermaßen auf den Wahlakt reduziert werden? Wie weit reicht schon eine Wahlentscheidung? Folgen Parlamente und Regierungen trotz demokratischer Wahlentscheidung nicht politischen Eigenesetzlichkeiten, und zwar — mit Einschränkung jedenfalls — durchaus zu Recht? Steht die postulierte Entscheidungsfreiheit des einzelnen in einem feststellbaren Verhältnis zu den tatsächlich getroffenen Entscheidungen? Unsere gesellschaftliche Ordnung ist ja nicht nur demokratisch verfaßt. In ihr verdichten sich auch immer mehr die gesellschaftlichen Verflechtungen. Damit steigt die Abhängigkeit des einzelnen von der Gesellschaft. Der Handlungsraum des Individuums wird begrenzt. Diese Tatsache wird allzu leicht von den Vertretern jener Friedensideologien übersehen, die von einer irrationalen individualistischen Gesellschaftsauffassung herkommen. Der einzelne vermag in der konkret verfaßten Gesellschaft nur in dem Maße zu wirken, in dem sein Wille auf die kollektive Bereitschaft der die Gesellschaft tragenden Kräfte trifft. Das gilt auch für die westlichen Demokratien. Es kann auch nicht übersehen werden, daß die demokratische Regierungsform noch nicht zur Selbstverständlichkeit geworden ist, daß die Ost-West-Spannung ja nicht nur auf Interessengegensätzen beruht, sondern daß auch weiterhin ideologische Antagonismen eine Rolle spielen, daß schließlich die kommunistischen Staaten totalitär — wenigstens im formalpolitischen Sinne — regiert werden. Zugleich droht in den westlichen Ländern eine Totalisierung von innen, eben durch die Verdichtung der gesellschaftlichen Verflechtungen, wenn es nicht gelingt, diese durch neue Formen gesellschaftlicher und politischer Willensbildung zu neutralisieren oder durch einen gleichlaufenden Prozeß der Personalisierung in ihren negativen Folgen einzugrenzen. Schließlich befindet sich die Gesamtgesellschaft geographisch und strukturell in unterschiedlichem Entwicklungsstand.

Die Kontrolle der gesellschaftlichen Macht und der staatlichen Gewalt bei den Frieden berührenden Entscheidungen

gen, bei drohendem Konflikt, kann nicht durch den abstrakten einzelnen, sondern nur durch die Vielzahl der gesellschaftlichen Kräfte, innerhalb welcher der einzelne seine spezifische Verantwortung hat, ausgeübt werden. Wie weit die Kirchen ihrem Wort auch Nachdruck und Einfluß zu geben vermögen, hängt also von ihrem Einfluß auf diese Kräfte, von ihrer Präsenz in ihnen und auf dem Wege der Ausführung von ihrer Zusammenarbeit mit ihnen ab. Haben die Kirchen hier reale Chancen, gehört zu werden? Gibt es Einwirkungsmöglichkeiten, die über den aufrüttelnden moralischen Appell und die Berufung auf die eschatologisch verstandene, aber dennoch innerweltlich anzustrebende Friedensverheißung des Evangeliums hinausgehen? Hängen diese Chancen, an der innerweltlichen Verwirklichung des Gemeinwohls der Menschheit, das den Krieg ausschließt, mitzuwirken, nicht letztlich von der Funktionsdichte ab, die die Gesellschaft den Kirchen zubilligt?

Werden die Kirchen überfordert?

Kann man dann aber in einer Periode wachsenden Funktionsverlustes der Kirchen, in einer Periode der Entkirchlichung erwarten, daß die Kirchen in den Bereichen gehört und geachtet werden, die nicht christlich oder eigentlich religiös gebunden, sondern im umfassendsten Wortsinn humane Aufgaben sind? Auf diesem wenig analysierten Hintergrund müßten die Friedensbemühungen der Kirchen wohl auch einmal gesehen werden. Es ist nicht zu leugnen, daß die Erwartungen, die man in der Friedensfrage in die Kirchen setzt, häufig in einem umgekehrten Verhältnis zu dem gesellschaftlichen Gewicht stehen, das man ihnen auf ihrem eigentlichen Wirkungsbereich, dem religiösen, zubilligt (F. Greiner, Die Kirchen in der modernen Gesellschaft, „Zeitschrift für Politik“, November 1966, S. 386 ff.).

Werden also die Kirchen nicht überfordert? Und würden sie sich nicht selbst überfordern, wollten sie diese offensichtliche Diskrepanz einfach übergehen? Gibt es aber andererseits nicht auch das Phänomen, daß die moralische Autorität der Kirchen, wenigstens in Fragen wie der des Friedens, mit denen sich die Gesellschaft mehrheitlich, wenn auch unterschiedlich, identifiziert, weiter reicht als ihre religiöse. Die kirchlichen Friedensbekundungen beruhen jedenfalls teils aus naturrechtlichen, teils aus pragmatischen Erwägungen auf diesen Voraussetzungen. Der Aufruf des Papstes zum „Friedenstag“, in dem das Humane dem Kirchlichen auch formal vorangestellt wird, macht das sehr deutlich. Wohl nicht ganz von ungefähr stellt O. B. Roegele die Frage, ob man denn in Rom den Mut verloren habe, die Friedensbotschaft von Bethlehem in ihrer christlichen Bedeutung in den Auseinandersetzungen um den Frieden ins Spiel zu bringen, da man auf kirchliche Initiative hin nun einen eigenen Friedenstag ausgerechnet in der Weihnachtszeit schaffe („Rheinischer Merkur“, 28. 12. 67).

Aber abgesehen von dieser Frage, kann nicht geleugnet werden, daß die Kirchen als religiöse und moralische Autoritäten ein reales Gewicht bei politischen Entscheidungen, die die Friedens- oder Kriegspolitik beeinflussen können, haben. Die Tatsache, daß der Führer einer Weltmacht vor Wahlentscheidungen sich veranlaßt sieht, in der Vietnampolitik auf die katholische Wählerschaft seines Landes Rücksicht zu nehmen und in ungewöhnlichen, wenn auch wenig überzeugenden Formen die

Übereinstimmung mit den Intentionen des Papstes nachzuweisen sucht, ist gewiß kein Beweis, wohl aber ein Indiz dafür.

In welcher Weise können aber die Kirchen diese mehr latenten Möglichkeiten psychologischer und moralischer Beeinflussung nutzen? Gewiß dadurch, daß die christliche Friedensbotschaft in der kirchlichen Verkündigung und nicht nur in den für die Weltöffentlichkeit bestimmten Aufrufen eine konkretere, eindringlichere Form erhält. Wenn in gewissen Strömungen der heutigen Theologie, vorab der Theologie des sozialen Lebens, sehr nachdrücklich von der kritischen Funktion der Kirche in der Gesellschaft, von der Notwendigkeit der kritischen Formung kirchlicher Urteilskraft gegenüber gesellschaftlichen und politischen Institutionen, Vorgängen und Entscheidungen gesprochen wird (vgl. dazu die Diskussion auf der Marienbader Tagung der Paulusgesellschaft im April 1967: Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 279), so ist die Friedensfrage gewiß hervorragender Anwendungsbereich solch kritischer Funktion. Wenn die Kirchen gerade aus ihrem „eschatologischen Vorbehalt“ gegenüber allen innerweltlichen Entwicklungen zu dieser kritischen Funktion nicht zuletzt innerhalb des politischen Machtgefüges befähigt sein sollen, ohne deren Realität zu verdammen oder ideologisch zu verniedlichen, so können sie diese Funktion nur ausfüllen, wenn sie Bestandteil der gesamten kirchlichen Arbeit ist. Sie können ihre realen Wirkungsmöglichkeiten in der Friedensfrage wie in allen Grundproblemen gesellschaftlicher Existenz nur zur Geltung bringen durch einen langwierigen und intensiven pädagogischen Prozeß, in dem die der Kirche aufgetragene kritische Distanz, die selbstverständlich im Wissen um die Vielschichtigkeit der Fragen und nicht auf Unkenntnis in verdünnter ideologischer Atmosphäre beruhen darf, in die religiös-gesellschaftliche Formung ihrer Glieder eindringt. Nur in dem Maße, in dem das gelingt, dürfte auf die Dauer auch die Wirksamkeit der moralischen Appelle erhalten bleiben oder wachsen.

Kirchenspezifische Hemmnisse

Sind da aber nicht auch spezifisch kirchliche Hindernisse zu überwinden? Spielt nicht die traditionell enge Anlehnung der Kirche an die staatliche Autorität im Bemühen um diese Frage eine hemmende Rolle? Ist nicht für die Vietnamdiskussion in Amerika ein gewisser Bedarf der Überidentifizierung mit den amerikanischen Lebensidealen und Wertvorstellungen für den größeren Teil der katholischen Bevölkerung kennzeichnend? Wirkt nicht noch eine unkritische Haltung gegenüber gesellschaftlicher Autorität überhaupt nach? „Wer nicht sicher ist, ob es sich um einen gerechten Krieg handelt, darf die Verantwortung der Regierung überlassen...“ Gegen diese Vereinfachung sei zwar im Verlauf der Zeit Einspruch erhoben worden (H. Weber, Krieg und christliche Moral heute, „Lebendiges Zeugnis“, Dezember 1967, S. 62), aber im allgemeinen sei es bei der Lösung geblieben: „Die Obrigkeit wird es besser wissen; der einzelne, der Zweifel hat, sieht gewiß nicht alle Umstände, er hat keinen genügenden Einblick in die tatsächliche Lage usw.“ Beharrlich wirft man heute den Kirchen, der katholischen mehr als der evangelischen, vor, sie hätten während des letzten Krieges den einzelnen, der den Dienst verweigerte, respektiert, im übrigen aber ihn seinem eigenen Schicksal überlassen. Hier ist nicht über die konkreten Umstände

zu urteilen, die damals zu solchem Verhalten führten und es zu rechtfertigen schienen. Aber wirkt nicht etwas von diesem unkritischen Respekt gegenüber der Obrigkeit noch in dem am meisten kritisierten Passus der Papstbotschaft, über den Pazifismus mit indirektem Bezug auf die Wehrdienstverweigerung, nach (vgl. ds. Heft, S. 100)? Liegt hierin nicht noch eine gewisse Spannung zwischen Traditionsmomenten und der eigenen unmißverständlichen Haltung des Papstes? Es scheint, daß solche Polaritäten nur unter einer weiteren Voraussetzung überwunden werden können: durch eine gewisse Bereinigung der moraltheologischen Aussagen über den „gerechten“ Krieg. Über die Zwiespältigkeit dieser Unterscheidung ist man

sich heute einig. Dies zeigte auch die Diskussion über das Friedenskapitel in der Pastoralkonstitution. Auch über die moralische Qualifizierung des Atomkrieges gibt es keine Diskussionen mehr. Zu klären wäre aber wohl das Dilemma des „konventionellen“ Krieges, in dem die militärischen Schäden nur noch einen Prozentsatz der Schäden der Zivilbevölkerung ausmachen. Müßte man nicht mehr noch als von der atomaren Bedrohung von hier ausgehen, um ein genügend differenziertes Urteil über Kriegshandlungen als Mittel internationaler Auseinandersetzung zu erhalten? Die Ausmaße allein sind kein ausschließliches Kriterium. Sie können aber Anlaß sein, die Frage als ganze moralisch fester in den Griff zu bekommen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Weihnachtsseelsorgetagung in Wien

Die vom Österreichischen Seelsorgeinstitut alljährlich veranstaltete Weihnachtsseelsorgetagung, die dieses Jahr vom 27. bis 29. Dezember stattfand, hatte als Thema: „Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit“. Die Teilnehmerzahl blieb wider Erwarten gegenüber der des Vorjahres zurück, erreichte aber immerhin ca. 350. Dieser Rückgang war wohl auch darauf zurückzuführen, daß das diesjährige Thema nicht als so interessant empfunden wurde, wie das die Seelsorge unmittelbar herausfordernde Thema des Vorjahres über die Bibel im Lichte der modernen Forschung. Auch dieses Jahr waren mehrere österreichische Bischöfe anwesend, ferner Gäste aus Deutschland und der Schweiz. Zum erstenmal sah man auch Teilnehmer aus den kommunistischen Staaten Jugoslawien, Ungarn und der Tschechoslowakei.

Die Tagung wurde durch das theologische Grundsatzreferat von Prof. M. Löhrer OSB, Rom, „Glaube und Mitmenschlichkeit“ eröffnet. Der Referent versuchte an Hand von Vorgängen und Strömungen in den verschiedenen theologischen Disziplinen aufzuzeigen, wie stark heute das Moment der Brüderlichkeit in der theologischen Interpretation der menschlichen Existenz in den Vordergrund gerückt sei. Heute gehe der Trend offensichtlich dahin, in der Mitmenschlichkeit den eigentlichen Zugang zu einem konkreten Gottesverhältnis zu suchen. In einem interessanten Exkurs über die Wirkungen protestantischer Theologen wie Bultmann, Tillich, Bonhoeffer zeigte der Referent auf, wie sehr dieses Denken heute auch im katholischen Bereich Raum gewonnen habe. Der Widerhall dieser Theologen zeige, daß heute eine starke Tendenz wirksam sei, die Mitmenschlichkeit nicht nur neu zu akzeptieren, sondern zur Basis alles Denkens über Gott zu machen. Löhrer versuchte das Anliegen positiv zu interpretieren. Alle Aussagen des Glaubens betreffen ja unsere konkrete Wirklichkeit, in der wir dauernd auf Gott bezogen sind. Diese Wirklichkeit habe aber interkommunikativen Charakter, so daß man mit Recht sagen könne, daß wir in der Mitmenschlichkeit Gott erreichen. Löhrer führte dann das Problem auf seinen christologischen Kern zurück. Unsere Gottesbegegnung geschehe ja im Grunde über den Menschen Jesus. Der Glaube an Gott werde ja nur verwirklicht im Glauben an Christus. Christus habe aber selbst die Haltung des Glaubens in höchster Weise verwirklicht. Auch aus der Überlegung, daß der Glaube die Übernahme der Lebensform Christi ist, er-

gäbe sich die Einheit von Glaube und Mitmenschlichkeit. Im Vordergrund der Tagung standen aber angesichts der speziellen Themenstellung wohl weniger die theologischen Grundsatzgedanken als die Fragen der konkreten Verwirklichung der Brüderlichkeit in der Kirche nach den gegenwärtig geltenden gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Galt das zweite Referat von N. Brox, Dozent am Internationalen Forschungszentrum in Salzburg, mehr der Kritik der kirchlichen Verhältnisse, bemühte sich der dritte Referent, E. Golomb, Direktor des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Essen, stärker um den Aufweis der Abhängigkeit des kirchlichen Lebens und seiner Sozialformen von der Gesamtgesellschaft. Brox meinte in bezug auf die Liturgie, viele Kirchenbesucher erführen nie, daß die Kirche nicht der Ort der Einsamkeit mit Gott, sondern der Ort der Gemeinsamkeit der Menschen vor Gott ist. Notwendig wären kleine überschaubare Gemeinden, Gruppen, in denen die Brüderlichkeit eine erfahrene Realität werden kann. Für die neuen möglichen Formen müßte Freiheit gewährt werden. Auch eine Vielzahl an Glaubensweisen müsse man akzeptieren.

Die gesellschaftlichen Voraussetzungen

Demgegenüber warnte Golomb vor einer Verwechslung der Brüderlichkeit mit der gefühlsstarken Primärerfahrung in der Familie und stellte das Thema auf den Hintergrund der Vielfalt der sozialen Formen und Beziehungen in der Gesamtgesellschaft.

Emphatisch verstandene Brüderlichkeit berge auch Gefahren in sich: Sie führt leicht zur Abschließung und zur Ablehnung des Ungleichen. Die Mitmenschlichkeit schränkt sich auf Kleingruppen ein, die Bezeichnung Bruder dient der sozialen Abgrenzung (Bundesbruder, Logenbruder usw.). Brüderlichkeit dieser Art löst bei den anderen Antipathie und Feindseligkeit aus. Im Innern der Gruppe droht der Zwang zur totalen Übereinstimmung.

Brüderlichkeit als Basis für das Zusammenleben aller Menschen müsse daher andere Züge haben. Sie entstehe auf der Grundlage von partieller Übereinstimmung und von Vertrauen. Damit aber Vertrauen wachsen könne, bedürfe es eines Rahmens von Institutionen, die vor Totalität und Schwärmertum schützen und ein optimales Verhältnis zwischen Abschließung und Aufopferung finden lassen. Brüderlichkeit darf nicht die soziale Vielgestaltigkeit beseitigen wollen, sondern muß sie bejahen.