

ologischen Privat-Universität Linz; Publikationen: zus. mit Martin Hochholzer u. a. (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017; *Kirche in Liebedynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie*, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina LXIII* (2018), H. 2, 52–64; *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kom-*

munismus, Ostfildern 2018; zusammen mit Johann Pock und Ioan Vik, *Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten*, Ostfildern 2021; *Missio-Logos: Beiträge über ein integrales Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen*, Regensburg 2021; zus. mit László Német SVD: *Gyógyító szeretet. Bevezetés a katolikus missziológiába (Heilende Liebe. Einführung in die katholische Missionstheologie)*, Budapest 2022; GND 1125745835.

Wolfgang Palaver

Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik

Der völkerrechtswidrige Angriffskrieg der Russischen Föderation gegen die Ukraine hat sowohl viele Politiker:innen als auch Sozialethiker:innen überrascht. Der deutsche Bundeskanzler Olaf Scholz sprach von einer „Zeitenwende“. Sozialethiker:innen betonten eine friedensethische Zäsur.¹ Einige Fachvertreter:innen meinten zudem, dass die katholische Friedensethik in jüngster Zeit zu sehr in eine pazifistische Richtung gegangen sei und daher aktuell nicht fähig wäre, eine entsprechende Antwort auf diesen Angriffskrieg zu finden.² Bevor ich direkt auf diesen Einwand eingehe, skizziere ich die Entwicklung der katholischen Friedensethik.

1 Die Entwicklung der christlichen Friedensethik

Die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Kirche standen im Zeichen der Gewaltfreiheit und einer Distanz zu militärischer Gewalt. Ausschlaggebend dafür waren die prophetischen Visionen von einem messianischen Friedensreich in der hebräischen Bibel und die Bergpredigt Jesu mit der Aufforderung, die Feinde zu lieben und auf Gewalt nicht mit Gegengewalt zu reagieren. Weil die Kirche in dieser frühen Phase als gesellschaftliche Randgruppe keinen Anteil an der politischen Macht hat-

te, konnte diese Praxis der Gewaltfreiheit das Leben der Christ:innen weitgehend bestimmen. Mit der Konstantinischen Wende wurde das Christentum zur bestimmenden Religion des römischen Reichs und war dadurch gezwungen, die Haltung der Gewaltfreiheit zugunsten einer Lehre vom gerechten Krieg aufzugeben, die zwar auch kriegerische Gewalt eingrenzen wollte, aber keine grundsätzlich ablehnende Haltung mehr einnehmen konnte. Aufbauend auf römische Philosophen wie Cicero entwickelten Augustinus, Thomas von Aquin sowie spanische Spätscholastiker eine ausdifferenzierte Lehre, die genau festhielt, welche Kriterien einen Kriegseintritt erlauben (*ius ad bellum* – Recht zum Krieg) und welche Verhaltensweisen im Krieg (*ius in bello* – Recht im Krieg) einzuhalten sind. Die ältere Tradition der Gewaltfreiheit ging – wie das Beispiel von Franz von Assisi oder die Praxis der historischen Friedenskirchen zeigt – zwar nicht ganz verloren, blieb aber randständig.

Diese friedensethische Positionierung änderte sich im 20. Jahrhundert nach den beiden Weltkriegen und vor allem auch den beiden Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki. Die enorme Zerstörungskraft moderner Waffensysteme stellte das Mittel des Krieges grundsätzlich in Frage. 1928 wurde im Briand-Kellogg-Pakt eine Ächtung des Krieges ausgesprochen. Dieses

¹ Daniel Bogner, *Zeitenwende. Ein Ethos des Friedens nach 2/24* (2022): <https://www.feinschwarz.net/zeitenwende-ein-ethos-des-friedens-nach-2-24/> [Abruf: 23.06.2022].

² Markus Vogt, *Christsein in einer fragilen Welt. Revisionen der Friedensethik angesichts des Ukrainekrieges*, in: *Zur Debatte* 52 (2022), 40–44.

Verbot des Kriegs steht auch im Zentrum der 1945 beschlossenen Charta der Vereinten Nationen, die in ihrer Präambel die Entschlossenheit betont, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren“. Angriffskriege waren damit verboten und die militärische Verteidigung ist nach Artikel 51 nur noch im Fall eines widerrechtlichen Angriffs erlaubt. Gemäß der UN-Charta soll mittels kollektiver Sicherheit der Frieden in der Welt garantiert oder im Fall, dass ein Staat vertragsbrüchig wird, wiederhergestellt werden. Dieses Konzept eines durch Recht garantierten Friedens musste allerdings von Beginn an Kompromisse mit der politischen Realität eingehen, weil im Sicherheitsrat – dem entscheidenden sicherheitspolitischen Organ der UNO – die fünf Atomkräfte China, Frankreich, Großbritannien, die Sowjetunion (später Russland) sowie die USA als ständige Mitglieder ein Vetorecht besitzen. Während des Kalten Krieges war dieses Instrument außer Kraft gesetzt, weil sich die Sowjetunion und die westlichen Mächte gegenseitig blockierten. Nach dem Ende des Kalten Krieges wurde die kollektive Sicherheit nur einmal wirksam, als der Sicherheitsrat 1991 eine von den USA angeführte Koalition legitimierte, um das vom Irak annektierte Kuwait militärisch wieder zu befreien. In der Sowjetunion war damals noch Michael Gorbatschow Staatspräsident, der sich für eine friedliche Weltordnung nach dem Ende des Kalten Krieges engagierte.

Die katholische Kirche folgte weitgehend dieser Entwicklung und beschloss im

Zweiten Vatikanischen Konzil, dass militärische Gewalt nur noch im Verteidigungsfall erlaubt sei: „Solange [...] die Gefahr eines Krieges da ist und eine zuständige und mit angemessenen Mitteln ausgestattete internationale Autorität fehlt, solange wird man – freilich nach Ausschöpfung aller Hilfsmittel friedlicher Verhandlungen – den Regierungen das Recht auf rechtmäßige Verteidigung nicht absprechen können.“ (*Gaudium et spes* Nr. 79). Gleichzeitig wurde aber auch verstärkt auf die Tradition der Gewaltfreiheit zurückgegriffen. So räumte das Konzil erstmals ein Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen ein. In der ersten Welt-Bischofssynode von 1971 wurde ausdrücklich erklärt, dass die „Strategie der Gewaltfreiheit“ gefördert werden soll (*De iustitia in mundo* Nr. 2). 1983, während einer verschärften Phase des Kalten Krieges verfassten die katholischen Bischöfe der USA einen friedensethischen Hirtenbrief, in dem sie betonten, dass in der aktuellen Weltlage die Lehre des gerechten Krieges durch die Tradition der Gewaltfreiheit ergänzt werden müsse: „Wir glauben, dass diese beiden Perspektiven einander stützen und ergänzen, jede bewahrt die andere vor Entstellung. Schließlich konvergieren im Zeitalter technologischer Kriegsführung oft eine vom Standpunkt der Gewaltfreiheit ausgehende Sichtweise und die Lehre vom gerechten Krieg und stimmen in der Ablehnung von Methoden der Kriegsführung überein, die sich faktisch nicht vom totalen Krieg unterscheiden lassen.“³

Katholische Bischofskonferenz der USA, Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort. Pastoralbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden, in: Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika (KiWi 44), Köln 1983, 125–285, Nr. 121. In den Zitaten meines Artikels wurde für „Gewaltlosigkeit“ immer „Gewaltfreiheit“ verwendet.

In der christlichen Ökumene wurde außerdem in den letzten Jahrzehnten zunehmend die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg durch das Konzept des gerechten Friedens ersetzt. Mit diesem Konzept ist erstens der Friede als Ziel gegenüber dem Mittel des Krieges hervorgehoben. Zum gerechten Frieden gehört zweitens auch die Einsicht, dass Friede nicht nur in der Abwesenheit von Krieg besteht, sondern als weites Konzept verstanden ebenso soziale Gerechtigkeit umfassen muss. Dieser weite Friedensbegriff nimmt nicht nur alle Formen physischer Gewalt in den Blick, sondern richtet seine Aufmerksamkeit auch auf die strukturelle Gewalt und ihre tieferen Ursachen; dieser erweiterte Blick zielt auf die Überwindung der Gewaltursachen. Mit dem Konzept des gerechten Friedens verlagert sich die Aufmerksamkeit von der unmittelbaren Eindämmung von Gewalt oder Krieg auf die langfristig angelegte Prävention von Gewalt. Je mehr soziale Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene verwirklicht ist, desto unwahrscheinlicher ist es, dass gewalttätige Konflikte oder Kriege ausbrechen.

Drittens gehört zum gerechten Frieden auch der Vorrang gewaltfreier Konfliktlösungsmethoden. Blieben Formen gewaltfreien Widerstands lange Zeit eher randständig, so sind sie im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend als Methoden politischen Widerstands bedeutsamer geworden. Die gewaltfreie Befreiung Indiens durch Mahatma Gandhi und seinen muslimischen Verbündeten Abdul Ghaffar Khan sowie der gewaltfreie Kampf gegen

den Rassismus in den USA durch Martin Luther King sind die besonders guten Beispiele dieser neuen Form der Konfliktaustragung. Papst Franziskus erwähnte in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 „Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden“ zusätzlich auch noch Leymah Gbowee und tausende liberianische Frauen, die mittels Gebetstreffen und gewaltfreien Protesten den zweiten Bürgerkrieg in Liberia beendeten. Erica Chenoweth und Maria Stephan haben in einer umfassenden empirischen Studie für die Periode 1940 bis 2006 gezeigt, dass sich gewaltfreier Widerstand gegenüber gewalttätigen Formen in über dreihundert untersuchten Fällen als doppelt so erfolgreich erwies, einen teilweisen oder vollen Frieden zu erreichen.⁴ Das Konzept des gerechten Friedens betont zwar den Vorrang der Gewaltfreiheit, schließt aber den Gebrauch von Gewalt nicht aus, um unschuldige Opfer von Gewalt zu schützen. Die Vereinten Nationen haben dafür 2005 das Konzept der Schutzverantwortung („Responsibility to Protect“) beschlossen. Auch das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* betont diese Verpflichtung (Nr. 504).⁵

Die Friedensethik von Papst Franziskus steht ganz in dieser Entwicklung von der Theorie des gerechten Krieges zum gerechten Frieden. Seine Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 ruft dazu auf, dass „die Gewaltfreiheit von der Ebene des lokalen Alltags bis zur Ebene der Weltordnung der kennzeichnende Stil unserer Entscheidungen, unserer Beziehungen,

⁴ Erica Chenoweth / Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York 2011.

⁵ Vgl. Drew Christiansen, *We have a moral duty to protect Ukrainian civilians – but that doesn't mean going to war with Russia* (2022): <https://www.americamagazine.org/politics-society/2022/03/08/r2p-responsibility-protect-nato-ukraine-242537> [Abruf: 23.06.2022]

unseres Handelns und der Politik in allen ihren Formen sein“ möge.⁶ Diese Botschaft darf allerdings nicht als Parteinahme für einen absoluten Pazifismus missverstanden werden, wie der katholische Friedensethiker Gerald Schlabach zeigt, indem er sich an den englischen Wortlaut dieser Botschaft hält, wo es heißt, dass der „Aufbau des Friedens durch aktive Gewaltfreiheit die natürliche und notwendige Ergänzung der ständigen Bemühungen der Kirche ist, die Anwendung von Gewalt durch moralische Normen zu begrenzen“⁷. Papst Franziskus möchte die auf Gewaltbegrenzung zielenden Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg nicht abschaffen, sondern sie durch aktive Gewaltfreiheit ergänzen. Aus dieser Perspektive müssen auch die friedensethischen Abschnitte in seiner jüngsten Sozialenzyklika „Fratelli tutti“ von 2020 gelesen werden.⁸ Mit dieser Enzyklika distanziert er sich von der Lehre des gerechten Kriegs, indem er vor allem auf den immer wieder erfolgten Missbrauch ihrer Kriterien zur Legitimierung von Kriegen hinweist. Nicht die Kriterien sind das Problem, sondern deren missbräuchliche Anwendung. Leicht entscheide man sich „zum Krieg unter allen möglichen angeblich humanitären, defensiven oder präventiven Vorwänden, einschließlich der Manipulation von Informationen“ (*Fratelli tut-*

ti Nr. 258). Außerdem hat der Krieg durch die technologische Entwicklung „eine außer Kontrolle geratene Zerstörungskraft erreicht [...], die viele unschuldige Zivilisten trifft“. „Angesichts dieser Tatsache ist es heute sehr schwierig, sich auf die in vergangenen Jahrhunderten gereiften rationalen Kriterien zu stützen, um von einem eventuell ‚gerechten Krieg‘ zu sprechen. Nie wieder Krieg!“

2 Der Krieg in der Ukraine aus der Sicht des gerechten Friedens

Hat Putins Angriffskrieg auf die Ukraine diese Neuausrichtung der Friedensethik obsolet gemacht? Müssen wir wieder ältere friedensethische Konzepte reaktivieren? Diese Fragen können mit einem klaren Nein beantwortet werden. Gerade dieser Angriffskrieg beweist die These des Papstes über die missbräuchliche Legitimierung militärischer Gewalt, denn Putin behauptet ja fälschlich, in der Ukraine Russland zu verteidigen. Ebenso bedingt der technische Stand heutiger Rüstung, dass Krieg keine wirkliche Option mehr darstellt. Das massive Leid, das die ukrainische Bevölkerung erdulden muss, drängt durchaus zur Frage, ob nicht die NATO eine Flugverbotszone über der Ukraine errichten müsse. Zurecht hielt sich der Wes-

ten hier aber zurück, weil jedes Einschreiten der NATO eine gefährliche Eskalation des Konflikts bis hin zum Atomkrieg auslösen könnte. Militärisch ist es nicht möglich, das zu tun, was sich moralisch aufdrängt.

Bleibt der Ukraine mit dieser Absage an die Lehre vom gerechten Krieg nur die Option, sich der militärischen Übermacht anzuliefern, und ist der militärische Widerstand dieses Landes damit ethisch unverantwortlich? Auch solche Schlüsse sind voreilig und haben eine Neigung zum Zynismus, wenn sie aus einer bequemen Beobachterposition der Ukraine empfohlen werden. Sie gehen auch von einem fundamentalistisch verstandenen Pazifismus aus, der sich weigert, die faktische Realität zur Kenntnis zu nehmen. Zurecht verweist Papst Franziskus in den erwähnten Texten auf Mahatma Gandhi als eines der Vorbilder gewaltfreier Friedensethik. Gandhi steht für den Vorrang der Gewaltfreiheit, ohne zu übersehen, dass es keine trennscharfe Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit gibt. So erklärte er den militärischen Widerstand Polens gegen die Übermacht Hitlers als „fast gewaltfrei“⁹. Ähnlich äußerte er sich im Dezember 1939, als er darauf hinwies, dass verschiedene „Arten von Gewalt“ unterschieden werden müssen: „zur Verteidigung und zum Angriff. [...] Ein Anhänger der Gewaltfreiheit muss, wenn es die Gelegenheit so ergibt, sagen können, welche Seite recht hat.“¹⁰

3 Staat und Kirche haben unterschiedliche Aufgaben

Es gilt aber noch grundsätzlicher zu bedenken, wie Texte der katholischen Soziallehre zu lesen sind und welche Aufgabe darin konkret der Kirche zukommt. Texte des päpstlichen oder bischöflichen Lehramtes sind keine direkt umsetzbaren politischen Handlungsanweisungen, sondern bieten eine ethische Grundorientierung, die zuerst an die Mitglieder der Kirche selbst gerichtet sind. So betonte Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben „Ecclesia in Asia“ von 1999, dass die „Soziallehre der Kirche eine in erster Linie an ihre Mitglieder gerichtete Zusammenfassung von Reflexionsprinzipien, Urteilskriterien sowie Richtlinien für das konkrete Handeln ist“¹¹. Im amerikanischen Friedenshirtenbrief von 1983 ist das ähnlich ausgedrückt: „Die katholische Lehre über Krieg und Frieden hat immer zwei Ziele gehabt: den Katholiken helfen, ihr Gewissen zu bilden, und zur öffentlichen politischen Debatte über die Moralität des Krieges beizutragen. Diese beiden Ziele haben dazu geführt, dass die katholische Lehre sich an zwei verschiedene, aber sich überschneidende Zuhörergruppen wandte.“¹²

Diese zwei Adressatenkreise sind auch im Blick auf die unterschiedlichen Rollen, die der Kirche bzw. den politischen Verantwortungsträgern zukommen, von Bedeu-

Papst Franziskus, Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2017, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 71 (2017), 15–19, Nr. 1.

Gerald W. Schlabach, Worauf es ankommen wird. Erkenntnisse aus der Friedensstrategie von Papst Franziskus, in: Stefanie. A. Wahl/Stefan Silber/Thomas Nauerth (Hg.), Papst Franziskus: Mensch des Friedens. Zum friedentheologischen Profil des aktuellen Pontifikats, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022, 149–168, hier: 152.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft. 3. Oktober 2022 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), Bonn 2020, Nr. 255–270. Vgl. Markus Vogt, Die Botschaft von „Fratelli tutti“ im Kontext der Katholischen Soziallehre, in: Münchener Theologische Zeitschrift 72 (2021), 108–123.

⁹ Lou Marin/Horst Blume (Hg.), Gandhi: „Ich selbst bin Anarchist, aber von einer anderen Art“, Berlin 2019, 24.

¹⁰ Zit. nach: Egbert Jahn, Politische Streitfragen. Band 5: Krieg und Kompromiss zwischen Nationen und Staaten, Wiesbaden 2019, 129.

¹¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über Jesus Christus, den Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Bonn 1999, Nr. 32.

¹² Katholische Bischofskonferenz der USA, Herausforderung des Friedens (s. Anm. 3), Nr. 16.

tung. Im Zweiten Vatikanischen Konzil löste sich die katholische Kirche in ihrer Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ von ihrer konstantinischen Verschmelzung mit dem Staat. Dadurch konnte sie wieder stärker die Aufgabe einer grundsätzlichen moralischen Orientierung wahrnehmen und war nicht mehr verpflichtet, politische Maßnahmen des Staates unhinterfragt zu legitimieren. Während dem Staat die unmittelbare Verantwortung für Sicherheit und Ordnung zukommt und dieser dadurch auch gezwungen sein kann, zum Mittel der Gewalt zu greifen, ist die Kirche aufgerufen, die langfristig notwendige Perspektive der Gewaltfreiheit überzeugend vorzuleben, um so der Welt und auch der Politik vorbildhaft Orientierung zu geben. Diese Aufgabenteilung kann an die biblische Friedensethik anknüpfen, die nicht nur die Ankündigung des messianischen Friedensreiches oder die Botschaft der Bergpredigt kennt, sondern auch Formen eines gewaltbewehrten Friedens. In der hebräischen Bibel wird im Bund mit Noach (Gen 9,6) eine „Gewalt Eindämmung durch das Recht“ zur universalen Leitlinie.¹³ Im Neuen Testament drücken sich Formen einer gewaltbewehrten Friedenserhaltung im Römerbrief von Paulus aus, der dem Staat die Aufgabe der Ordnungssicherung (Röm 13) zuspricht. Auch die seltsame Gestalt des „Aufhalters“ (*katechon*) im Zweiten Brief an die Thessalonicher (2 Thess 2,6f.) gehört auf die Seite der gewaltbewehrten Friedenssicherung. Während sich für den berüchtigten deutschen Staatsrechtsgelehrten Carl Schmitt der Aufhalter als einzig mögliches Muster einer christlichen Geschichtsdeutung zeigt

te, in dem er nach der jeweils herrschenden weltpolitischen Ordnungskraft fragte, hat der protestantische Theologe und Ethiker Dietrich Bonhoeffer eine Interpretation dieser neutestamentlichen Figur vorgenommen, die für die komplexen friedensethischen Fragen von heute hilfreich ist. Weil der Aufhalter ja nicht nur das mit dem Bösen einhergehende Chaos zurückhält, sondern auch die Wiederkunft Christi hinausschiebt, betont Bonhoeffer zu Recht, dass der Aufhalter trotz seiner ethischen und politischen Bedeutung „nicht ohne Schuld“ sei.¹⁴ Dennoch bedient sich Gott des Aufhalters, „um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren“. Mit Bonhoeffer lassen sich der Staat und politische Ordnungen als katechontische Friedensbewahrer verstehen, die notfalls der Gewalt auch mittels Gewalt entgegenreten. Während Schmitt nur diese Form der Friedenssicherung kennt, hat Bonhoeffers Friedensethik einen viel weiteren Blick. Für ihn steht der Aufhalter nicht allein dem möglichen Untergang entgegen.¹⁵ Denn noch vor den katechontischen Ordnungsmächten nennt er die Kirche, die durch das „Wunder einer neuen Glaubenserweckung“ vor dem Abgrund retten kann. Diese Unterscheidung von katechontischen Ordnungsmächten in der Welt und der zur Verkündigung der biblischen Botschaft aufgerufenen Kirche zielt nicht auf deren radikale Trennung, sondern auf eine neue Form des Zusammenwirkens – „in wohl gewahrter Unterscheidung und doch in aufrichtiger Bundesgenossenschaft“. Die Kirche stößt nach Bonhoeffer die ihre Nähe suchenden Ordnungsmächte nicht von sich, sondern ruft sie „zum Hören, zur Umkehr“ auf. Weil die

heutigen Kirchen aus dem Zentrum der politischen Macht gerückt sind und nicht mehr selbst die Last des Aufhalters zu tragen haben, sind sie dazu aufgerufen, in ihrem Wirken Spuren des Reiches Gottes sichtbar zu machen, die der Welt zeigen, wie die Gewaltfreiheit immer mehr unser privates und politisches Leben bestimmen kann. Schon Papst Johannes Paul II. stand für eine Kirche, die friedensethisch in Distanz zu den ordnungspolitischen Kräften stand, als er 1991 den vom UN-Sicherheitsrat legitimierten Krieg gegen den Irak in seiner Enzyklika „*Centesimus annus*“ mit den deutlichen Worten „Nie wieder Krieg!“ (Nr. 52) ablehnte.

Die Aufgabenteilung zwischen Kirche und Staat bzw. Staatenbündnissen kann als Schlüssel für ein besseres Verständnis der in der Enzyklika „*Fratelli tutti*“ formulierten Friedensethik dienen. Im Vordergrund steht der zuerst an die eigenen Mitglieder gerichtete Aufruf, immer stärker die Gewaltfreiheit zum bestimmenden Stil des persönlichen und politischen Zusammenlebens zu machen. Papst Franziskus ist hier von der „Catholic Nonviolence Initiative“ – einem Projekt der katholischen Friedensbewegung Pax Christi – beeinflusst, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Gewaltfreiheit stärker ins Zentrum von Leben und Lehre der Kirche zu rücken.¹⁶ Mit dieser Betonung des Vorrangs der Gewaltfreiheit geht aber keine moralistische Verurteilung militärischer Verteidigung einher, wie das beispielsweise die Aussage des Kurienerzbischofs Paul Gallagher – des Außenministers des Vatikans – im Mai dieses Jahres be-

legte, der Waffenlieferungen an die Ukraine als moralisch legitim erklärte. Papst Franziskus hat dies im September bei seiner Rückkehr von seiner Reise nach Kasachstan noch einmal unterstrichen, auch wenn er zuerst die Frage nach Waffenlieferungen als eine politische Entscheidung bezeichnete und dann moralische Kriterien nannte, die einzuhalten seien.¹⁷ Aufgabe und Kompetenz der Kirche ist es eben nicht, konkrete militärische und politische Vorschläge zur Beendigung dieses Krieges vorzulegen. Vorrangige Aufgabe bleibt es, die langfristige Bedeutung der Gewaltfreiheit einer Welt vor Augen zu halten, die immer wieder in Gefahr ist, nur die militärische Sichtweise im Blick zu haben. Schon vor dem Krieg gegen die Ukraine haben 2021 die weltweiten jährlichen Militärausgaben nach Angaben von SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute) erstmals die Grenze von zwei Trillionen Dollar überschritten. Wenn die deutsche Bundesregierung jetzt in den nächsten fünf Jahren zusätzlich hundert Milliarden Euro ausgeben will, wird das mit steigenden Verteidigungsbudgets anderer Staaten diese Ausgaben noch zusätzlich steigern. Werden dadurch aber Frieden und Sicherheit gestärkt? Es mag sein, dass Deutschland militärische Defizite hat, die ausgeglichen werden müssen. Dennoch muss auch hier kritisch nachgefragt werden. Denn obwohl die NATO schon jetzt militärisch der Russischen Föderation deutlich überlegen ist, kann die NATO wegen der drohenden nuklearen Eskalation in diesem Krieg nicht ordnend eingreifen. In „*Fratelli tutti*“

³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gerechter Friede. 27. September 2000 (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn ²2000, Nr. 22.

⁴ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München ²1998, 123.

⁵ Ebd., 122–124.

¹⁶ Marie Dennis (Hg.), Choosing Peace: The Catholic Church Returns to Gospel Nonviolence, Maryknoll 2018; Rosa Marie Berger / Ken Butigan / Judy Coope / Marie Dennis (Hg.), Advancing Nonviolence and Just Peace in the Church and the World: Biblical, Theological, Ethical, Pastoral and Strategic Dimensions of Nonviolence, Brussels 2020.

¹⁷ <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html> [Abruf: 05.10.2022].

bringt Papst Franziskus zwei wichtige Vorschläge ein, die im Blick auf die gegenwärtige Weltlage zur Orientierung bedeutsam sind, auch wenn sie politisch keine schnelle und direkte Umsetzung finden werden. Er kritisiert den Waffenhandel, das Anhäufen von Waffen und Munition in Krisengebieten, und schlägt vor, anstelle steigender Rüstungsausgaben einen „Weltfonds“ einzurichten, um „dem Hunger ein für alle Mal ein Ende zu setzen und die Entwicklung der ärmsten Länder zu fördern“ (*Fratelli tutti* Nr. 262; vgl. 29, 188). Angesichts der die ganze Welt bedrohenden Gefahr eines Atomkrieges erklärt Papst Franziskus das „Ziel der vollkommenen Abschaffung von Atomwaffen sowohl zu einer Herausforderung als auch zu einer moralischen und humanitären Pflicht“ (Nr. 262). Diese beiden Aufrufe sind keine Blaupausen

Weiterführende Literatur:

Fernando Enns / Wolfram Weiße (Hg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog der Universität Hamburg 9), Münster 2016.

Eberhard Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018)

Stefanie A. Wahl / Stefan Silber / Thomas Nauwerth (Hg.), *Papst Franziskus. Mensch des Friedens. Zum friedentheologischen Profil des aktuellen Pontifikats* (Freiburg 2022)

Ines-Jacqueline Werkner / Klaus Ebeling (Hg.), *Handbuch Friedensethik*, Handbuch (Wiesbaden 2017)

konkreter Friedenspolitik, sondern Rufe zur Umkehr gemäß Bonhoeffers Beschreibung der Aufgabe der Kirche gegenüber den aufhaltenden Kräften.

Es ist die Aufgabe von Religionsgemeinschaften in der Welt, Gewaltfreiheit zu leben und zu verkünden, um so der Politik Auswege aus der Gewaltspirale zu öffnen. Langfristig gesehen sind Formen der gewaltbewehrten Friedenssicherung immer in Gefahr, in Gewalteskalation zu enden. Das war auch eine der wichtigen Einsichten, die Gandhis gewaltfreies Engagement bestimmte. Als er 1939 betonte, dass der Unterschied zwischen Verteidiger und Angreifer beachtet bleiben muss, gab er auch zu bedenken, „dass auf die Länge der Unterschied sich verwischt“¹⁸. Aus diesem Grund schloss er diese Überlegungen auch damit ab, dass er den militärischen Widerstand gegen übermächtige Gegner billigte und gleichzeitig aber den Wunsch äußerte, dass – wo immer möglich – der Gewaltfreiheit der Vorzug gegeben wird: „So wünschte ich den Abessiniern, den Spaniern, den Tschechen, den Chinesen und den Polen Erfolg, obwohl ich in jedem Fall den Wunsch hatte, sie möchten gewaltfreien Widerstand leisten.“ Die vorrangige Option für die Gewaltfreiheit, die das Konzept des gerechten Friedens bestimmt, bleibt auch hinsichtlich des Krieges in der Ukraine gültig. Angesichts tausender Toter, Millionen von Flüchtlingen sowie enormer Zerstörungen bleibt zu hoffen, dass der militärische Widerstand der Ukraine zusammen mit Wirtschaftssanktionen und politischem Druck der Weltöffentlichkeit bald zu einem Waffenstillstand und anschließenden Friedensverhandlungen führt. Kurzfristig scheinen militärischer Widerstand und entsprechende Unterstützung erfor-

derlich zu sein. Kirchen und Religionsgemeinschaften haben dabei die Aufgabe, gegen die Eskalation des Konflikts zu wirken, indem sie sich gegen eine Dämonisierung des Gegners wenden und davor warnen, diesen Krieg zu theologisieren, indem er zu einem metaphysischen Kampf zwischen Gut und Böse stilisiert wird.

Der Autor: *Wolfgang Palaver*, Jahrgang 1958; *Studium der katholischen Theologie, Germanistik und Politikwissenschaft in Innsbruck; Promotion (1990) und Habilitation (1997) in Innsbruck; Prof. für Christ-*

liche Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck; Forschungsaufenthalte an der Stanford University (1991/92), Center of Theological Inquiry in Princeton (2018) und Stellenbosch Institute for Advanced Study (2021); Veröffentlichungen: Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie, Stuttgart 1998; René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster 2008; Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard, Cambridge 2020; GND 128418605.

¹⁸ Zit. nach: *Egbert Jahn*, Politische Streitfragen (s. Anm. 10), 129.