

Axel Heinrich

## Tendenzen in neuerer sozialetischer Literatur zur Enzyklika *Pacem in terris*

### Zusammenfassung

Die jüngsten Reaktionen auf die Friedenszyklika *Pacem in terris* im deutschsprachigen Raum zeigen, dass dieses Dokument nach wie vor von Bedeutung ist. Zum einen wegen der dort von Johannes XXIII. vertretenen Positionen zur Anerkennung der Menschenrechte, zur Ächtung des Krieges und zur Positionierung der katholischen Sozialverkündigung innerhalb der Welt der internationalen Politik. Zum anderen jedoch auch, weil sie für die Identität der katholischen Sozialetik bedeutsam ist, doch über ihren genauen Stellenwert bisher kein Konsens herrscht. Der Beitrag greift drei Fragekreise auf, mittels derer die Enzyklika in neuerer sozialetischer Literatur verortet ist.

### Abstract

The most recent reactions on the papal encyclical *Pacem in terris* (*Peace on Earth*) in the German-speaking area show that this document still is a relevant issue. This particular reputation is, on the one hand, based on the views held by Pope John XXIII concerning the recognition of human rights, the condemnation of the recourse to war, and the place of Catholic social teaching in the world of international politics. On the other hand it remains controversial because it is relevant for the identity of Catholic social ethics while no consensus has been reached as to its import. This contribution focuses on three sets of questions which place the encyclical in recent socio-ethical literature.

Die Enzyklika *Pacem in terris* steht hinsichtlich ihrer Denkform und ihrer Resonanz im Schatten zweier Dokumente des Zweiten Vatikanums. Die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit wird in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* aufgenommen und konzeptionell vertieft, die Hervorhebung einer die Menschenrechte wahren Ordnung des Zusammenlebens als entscheidend bedeutsam für den Frieden in der Welt sowie die hinhörende und aktive Zuwendung zur Welt werden in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt *Gaudium et spes* entfaltet. Dennoch beschränken sich die neueren sozialetischen Beiträge zur Enzyklika sowie die verstreuten Deutungen und Erwähnungen oftmals nicht auf eine höfliche Referenz, sondern sie bilanzieren in durchaus unterschiedliche Richtungen und betonen durchweg die Aktualität der Enzyklika. Grund dafür dürfte sein, dass in *Pacem in terris* ein „Grunddokument“ (Sutor 2004, 68; vgl. Die deutschen Bischöfe 2011, 9) der katholischen Friedenslehre und

-ethik erkannt wird, auf das bezugnehmend das Selbstverständnis der sozialetischen *Community* implizit thematisiert werden kann. Diese Beiträge stehen im Zentrum der nachfolgenden Beobachtungen. Weitere Wortmeldungen zu *Pacem in terris* werden zu deren Erläuterung und Einordnung hinzugezogen.

Die Menschenrechte erstmals in all ihren Dimensionen anerkannt und die Bedeutung ihrer Wahrung für ein friedliches Zusammenleben erkannt und für die katholische Soziallehre sowie Friedensethik erschlossen zu haben, wird fast durchgehend als ein zentraler Gehalt der Enzyklika hervorgehoben, jedoch unterschiedlich akzentuiert und bewertet. Hierbei zeichnen sich drei Fragenkreise ab, mittels derer die Enzyklika in laufenden Diskussionen verortet und zur Profilbeschreibung der katholischen Friedenslehre und -ethik beigezogen wird: die Konsequenzen dieser Anerkennung hinsichtlich der mit ihr verbundenen innovativen Begrifflichkeit, die aus ihr sich ergebenden friedensethischen Folgerungen sowie die mit ihr verknüpfte politische Haltung zu den Konflikten der Welt.

## 1 Die Grundbegriffe der von *Pacem in terris* vorgelegten Denkform

Ohne Beobachtung der von Gott gesetzten Ordnung wird kein Frieden entstehen, der diesen Namen verdient. Mit diesem Einsatz steht *Pacem in terris* auf dem Boden der friedensethischen Tradition seit Augustinus (vgl. Hertz 1995, 147f.). Im Zuge der Explikation des Ordnungsgedankens mittels des Gemeinwohlbegriffs rückt jedoch ein neuer Gedanke ins Zentrum der Vorstellung über ein geordnetes und deswegen Frieden ermöglichendes Zusammenleben der Menschen. Das Gemeinwohl, so wie es in PT 9 gefasst wird, wird nicht als eine den Individuen übergeordnete Ordnungsgröße begriffen, sondern „als das konkrete Ensemble der Bedingungen und Voraussetzungen, die es dem Einzelnen ermöglichen, sich als Personen im freien Zusammenwirken mit den anderen zu entfalten“ (Schockenhoff 2013, 223f.; vgl. Christiansen 2005, 225; kritisch: Saberschinsky 2002, 306f.). Der Begriff wird durch die Erklärung, „daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht“ (PT 60), so expliziert, dass zugleich als zweiter Grundbegriff der der Person eingeführt wird.

Dieses Verständnis des Gemeinwohlbegriffs lässt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) als einen „Akt von höchster Bedeutung“

(PT 143) und als „Zeichen der Zeit“ – einen für die Sache des Evangeliums Hoffnung begründenden Schritt in die richtige Richtung (vgl. Laumer 2013, 308) – ins Blickfeld treten. So werden die in PT 60 erwähnten Rechte unter erkennbarem Rückgriff auf die AEMR umfassend aufgezählt. Im Blick auf diese Liste wurde zum einen bemerkt, dass die sozialen Rechte nicht nur auf eine menschenwürdige Lebensführung, sondern auch auf gesellschaftliche Teilhabe bzw. Mitgestaltung zielen (PT 13; 26), also als Beteiligungsrechte aufzufassen sind (vgl. Heimbach-Steins 2001, 20). Zum anderen wird die Nennung des Freiheitsrechts aller Menschen, vor unzulässigen Einwirkungen geschützt nach der Wahrheit in politischen und auch in religiösen Dingen zu suchen (vgl. PT 12), als Manifestation eines neuen Denkens hervorgehoben (vgl. Schockenhoff 2013, 221; Spieß 2012, 116).

Mit der durch die Erfahrungen mit den Unrechtsregimen des Nationalsozialismus und des Kommunismus angestoßenen (vgl. Schallenberg/Küppers 2013, 8; Sutor 2013a, 105; Hilpert 2001, 355) Anerkennung vorpositiver individueller Rechte wird ein Wechsel der Denkform im Blick auf das Politische verbunden. So geht *Pacem in terris* nicht mehr von einer ungeschichtlichen, ontologischen Ordnungsvorstellung aus, sondern wähle die menschliche Person in anthropologischer, theologischer und auch geschichtlicher Perspektive zum konstitutiven Ausgangs- und Zielpunkt des Nachdenkens über das friedliche Zusammenleben der Menschen.<sup>1</sup> Den Menschenrechten werde damit, abgeleitet vom Personenbegriff, ein spezifischer Sinn gegeben. Die Form der theologischen Begründung, die *Pacem in terris* für die Menschenrechte vorlegt, wird als „Personalisierung des Naturrechts“ (Schallenberg/Küppers 2013, 9; vgl. Saberschinsky 2002, 297; Heimbach-Steins 2001, 16; Christiansen 2005, 226) begriffen.

Mit der Anerkennung der Menschenrechte unter dieser Begründung verbindet sich in der Enzyklika eine weitere Akzentuierung. Sie geht in die Richtung, unter Zugrundelegung eines Personenbegriffs, der die soziale Bezogenheit des Menschen betont, mit den Rechten des Menschen auch

1 Hertz (vgl. 1995, 153) zeichnet die in der Enzyklika wirksamen anthropologischen Annahmen vor dem Hintergrund des augustinischen Menschenbildes nach und schreibt ihnen – mit skeptischem Unterton – einen vernunftoptimistischen Tenor zu, der es zulasse, sich im Vertrauen auf Einsichtsfähigkeit und Verantwortungsbewusstsein an alle Menschen guten Willens zu wenden (vgl. dazu Christiansen 2005, 233). Auch für die Deutung der geschichtlichen Dimension wird Augustinus beigezogen (vgl. Schallenberg/Küppers 2013, 11; vgl. alternativ dazu Christiansen 2005, 224).

dessen Pflichten stärker hervorzuheben, als dies in der AEMR geschieht (vgl. PT 9). Unter Verweis auf das soziale Bedingungsgefüge des Politischen werden die Menschenrechte nicht primär als individuelle Abwehrrechte gegenüber dem Staat konzipiert, sondern in die Vorstellung einer wechselseitigen Verantwortung der Rechtssubjekte eingebettet. Damit stellt sich die Frage, welchen Stellenwert die Enzyklika den Freiheitsrechten gegenüber den Verpflichtungen des Menschen zuschreibt (vgl. Kohl 2012, 102; Heimbach-Steins 2001, 18).

Insbesondere vor dem Hintergrund der Diskussion um den 1997 vom *InterAction Council* veröffentlichten Entwurf einer *Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten* ist eine Präzisierung dieser Deklaration gleichursprünglicher Menschenrechte und -pflichten erforderlich. Mindestens ist ein Verständnis auszuschließen, in dem die Pflichten als Bedingung für die Zuerkennung von Rechten erscheinen (vgl. Schockenhoff 2013, 221; Brune 2006, 28). Neben Umformulierungen des Gedankens mittels der Rede von gegenseitiger Entsprechung oder einer Korrespondenz zwischen Rechten und Pflichten, die zur Beantwortung der offenen Frage nichts Substanzielles anführen, findet sich der Vorschlag einer Deutung, wonach „[d]ie Person [...] über die jeweiligen Rechte [verfügt], um auch die mit diesen verbundenen Pflichten erfüllen zu können“ (Schockenhoff 2013, 221). Ferner wird eine adhortative Deutung vorgelegt, der zufolge die Pflichten betont werden, um daran zu erinnern, dass es bei den Menschenrechten nicht nur um das Einfordern individueller Rechte, sondern auch um die aktive Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens gehe (vgl. Goldt 2013, 184) – eine Deutung, bei der allerdings die Frage ungeklärt bleibt, warum diese Erinnerung im Modus der Verpflichtung erfolgen soll. Auch die Rückführung auf eine naturrechtliche Reziprozitätsanalyse des Rechtsbegriffs (Saberschinsky 2002, 312) und die defensive Erläuterung, mit dieser Akzentuierung werde eine Engführung der Menschenrechte als individuelle Abwehr- und Anspruchsrechte mit theologischen Mitteln zurückgewiesen (vgl. Brune 2006, 27), beantwortet die Frage nach dem Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten nicht. Damit bleibt zugleich offen, ob die Analyse des Rechtsbegriffs einschlägig bzw. die Zurückweisung argumentativ erfolgreich ist.

Dass die durch die Menschenrechte umrissene Werteordnung auch Verpflichtungen im Sinne eines Ethos politischer Verantwortung für die Rechtsträger involviert, zeigt bereits Art. 29 der AEMR selbst (vgl. Brune 2006, 90f.; Hoppe 1998, 296; kritisch: Saberschinsky 2002, 365) oder, im bundesdeutschen Rechtsraum, die 1958 vom Bundesverfassungsgericht

übernommene Drittwirkungslehre. Eine eigens vorgenommene Betonung der Menschenpflichten kann daher sachgemäß nur „auf eine erneute Vergewisserung über die den Menschenrechten unterliegende Hermeneutik [zielen]“ (Hoppe 1998, 296; vgl. Heimbach-Steins 2001, 22), in der der Rechtsträger die ethische Einsicht in die sittliche Notwendigkeit der Leidminimierung reflektiert. Eine solche Deutung wird in der Rezeption der Enzyklika dort angedeutet, wo die „volle Versöhnung mit der modernen Welt“ (Bischof 2013, 297f.; vgl. Schockenhoff 2013, 229; Bürger 2013; Christiansen 2005, 233) als deren Zielperspektive betrachtet wird.<sup>2</sup>

Wegen ihres von früheren päpstlichen Verlautbarungen abweichenden Begriffsapparats wird *Pacem in terris* ganz überwiegend als Ausdruck einer Neuorientierung, eines Aufbruchs oder eines Paradigmenwechsels begriffen (vgl. Bischof 2013, 298; Foitzik 2013, 223; Marx 2013, 2; Schockenhoff 2013, 229; Schallenberg/Küppers 2013, 4f.; Christiansen 2005, 225; Heimbach-Steins 2001, 15) – der fremdprophetische Anteil wird dabei nur vereinzelt akzentuiert (vgl. Uertz 2013, 288) – und als Dokument des Übergangs in die Entwicklung der katholischen Soziallehre und speziell der Rezeption des Menschenrechtsdenkens eingeordnet. Als ein Dokument des Übergangs erscheint die Enzyklika zum einen deswegen, weil in ihr der später in *Dignitatis humanae* vollzogene „Paradigmenwechsel von dem Recht der Wahrheit zum Recht der Person“ (Schockenhoff 2013, 222; vgl. Sutor 2013a, 101) nur erst auf den Weg gebracht wird. Zum anderen wird zwar die Demokratie mit Gewaltenteilung als angemessene Herrschaftsform anerkannt und damit die von Leo XIII. erklärte Indifferenz der Kirche gegenüber Herrschaftsformen als solchen – die ihrerseits bereits eine Zurücknahme des kirchlichen Lehranspruchs bedeutete (vgl. Sutor 2013a, 105) – aufgehoben. Doch ein modernes, die normative Trennung von Staat und Zivilgesellschaft berücksichtigendes Staatsverständnis wird in *Pacem in terris* noch nicht formuliert (vgl. Große Kracht 2013, 65f.; Uertz 2005, 469f.).

Der Betonung des Diskontinuierlichen, Neuen im Blick auf *Pacem in terris* wird mit der Ansicht entgegen getreten, die Enzyklika gehe hinsichtlich der Haltung gegenüber den Menschenrechten über eine „Fortführung der kirchlichen Lehre“ (Goldt 2013, 185; vgl. Saberschinsky 2002, 311) nicht hinaus. Sie kann jedoch kaum überzeugend auf die Nutzung

2 Dies betrifft nicht nur die Betonung der Pflichten, sondern auch das Freiheitsverständnis. Dass Freiheit nicht Willkür oder relativistische Beliebigkeit bedeutet, ist bereits dem Menschenrechtsdenken der Aufklärung bekannt (vgl. Sutor 2013a, 108).

des Vokabulars persönlicher Rechte und der Rede von der menschlichen Würde in den Äußerungen früherer Päpste gestützt werden (vgl. Sutor 2013a, 106), weil diese von praktischer Weltverantwortung, aber noch nicht von einem modernen Konzept individueller vorpositiver Rechte getragen sind. Dafür bot die neuscholastische Staatslehre keinen Raum (vgl. Uertz 2013, 280–282). Eine solche Sicht auf die Enzyklika zeigt eher die Gefahren, die in einer zu starken – etwa auf die Unterscheidung zwischen einem unveränderlichen Kern und einer Peripherie veränderlicher Einsichten der katholischen Soziallehre zurückgreifenden (vgl. Roos 2013; CV 12) – Kontinuitätsbehauptung liegen. Die Position, dass die katholische Kirche die Menschenrechte im Grunde genommen immer schon zu ihrem Anliegen gemacht habe, kann zwar auf den biblischen Gedanken der Menschenwürde verweisen, sie kann zudem die über eine lange Zeit hinweg ablehnende Haltung der Päpste mit Einseitigkeiten im säkularen Menschenrechtsdenken, die einer Anerkennung im Wege gestanden hätten (Nothelle-Wildfeuer 2012, 165f.), oder mit anthropologischen Bedenken (Schallenberg/Küppers 2013, 7) rechtfertigen. Sie bleibt aber mindestens ungenau und im Ergebnis irreführend, solange sie die qualitativ neue, durch die Anerkennung der Gewissensfreiheit geprägte Perspektive des Menschenrechtsdenkens nicht überzeugend zu integrieren vermag (vgl. Sutor 2013a, 100–103; Heimbach-Steins 2001, 24f.). Vor diesem Hintergrund behält der Vorschlag Konrad Hilberts (1991, 162), die „lehramtliche Beurteilung der Menschenrechte [...] als eine Lerngeschichte“ zu verstehen, weiterhin seine Berechtigung.

## 2 Die friedensethische Positionierung in *Pacem in terris*

Die Frage nach Kontinuität und Wandel sowie der diesbezüglichen Rolle von *Pacem in terris* tritt im spezielleren friedensethischen Kontext ebenfalls auf. Während auf der einen Seite die wesentlichen Anregungen, insbesondere die Ächtung des Angriffskrieges, bereits Pius XII. zugeschrieben werden (Justenhoven 2012, 264f.; Araujo 2012, 263), werten andere den Umstand, dass Johannes XXIII. die Wahrung der menschlichen Würde und die Achtung der Menschenrechte zum Angelpunkt friedensethischer Überlegungen machte, als für die Friedenslehre der katholischen Kirche und die katholische Friedensethik neu und wegweisend (Sailer-Pfister 2014, 53; Nothelle-Wildfeuer 2012, 165f.; Die deutschen Bischöfe 2011, 9; Brune 2006, 28; Christiansen 2005, 223; Sutor 2004, 68).

Dieses Umdenken führt in PT 127 mit Blick auf die modernen Waffentechnologien zur Ächtung des Krieges: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.“ Zwar ist dies nach dem Briand-Kellogg-Pakt von 1928 und der *Charta der Vereinten Nationen* von 1945 (Art. 1) ebenfalls lediglich ein nachholendes Beitreten zum Stand der Dinge in Friedenspolitik und Friedensdenken – was auch für die Verlautbarungen Pius XII. gilt (vgl. Bürger 2013). Dennoch hat diese Erklärung, die als Absage an die Lehre des gerechten Krieges bzw. als Ausdruck einer tiefen Skepsis gegenüber einer Politik der atomaren Abschreckung verstanden und verbreitet begrüßt wird (vgl. Batlogg 2013a, 218; Foitzik 2013, 223; Bischof 2013, 306; Volgger 2013, 401) sowie ihre bestätigende Aufnahme in *Gaudium et spes* (GS 80–82), eine Entwicklung im katholischen Raum angestoßen, die in den 1980er und 1990er Jahren zur eigenständigen Ausarbeitung der Leitperspektive des Gerechten Friedens geführt und damit den breiten Anschluss an die friedenswissenschaftliche und sicherheitspolitische Diskussion ermöglicht hat. In diesem Sinn kann das Bischofswort *Gerechter Friede* von 2000 (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000), auch wenn es keinen ausdrücklichen Bezug zu *Pacem in terris* herstellt, als vorläufiger Abschluss einer Entwicklung betrachtet werden, die unter anderem in dieser Enzyklika ihren Anfang nahm.

Neben der positiven Würdigung der Enzyklika als Aufbruch zu einem konsequent an der Kriegsverhinderung orientierten Denken findet sich eine Zurückhaltung, die an dem in *Pacem in terris* anzutreffenden anthropologischen Optimismus Anstoß nimmt (vgl. Hertz 1995, 151). Sie reicht bis hin zu einer – allerdings im katholischen Raum so nicht vorgetragenen – heftigen Kritik, die der Enzyklika die Mitverantwortung an der Herausbildung eines „*jus contra bellum*“ zuschreibt: Gerade als die Zuspitzung des Ost-West-Gegensatzes eine Revitalisierung der *bellum justum*-Lehre erforderlich gemacht hätte, habe sie die Weichen zu deren Unterminierung gestellt, wie sie in *Gaudium et spes* und vollends im Hirtenwort der US-amerikanischen Bischöfe *The Challenge of Peace* ins Werk gesetzt worden sei (vgl. Sharma 2009, 220). Der in *Pacem in terris* vertretene Standpunkt sei letztlich radikal pazifistisch und darin utopisch, dass er die Sündhaftigkeit des Menschen verkenne und die Augen davor verschließe, dass Krieg ein „*necessary evil*“ (Corey/King 2013, 152) sei.

Indem die Enzyklika das Anliegen der Verhinderung militärischer Gewaltanwendung durch eine von der Friedensförderung ausgehende Überlegung angeht, erkennt sie der Suche nach den Instrumenten der

Friedensförderung auf Kosten der Frage nach der Legitimität des Einsatzes militärischer Mittel zur Friedenssicherung entscheidende Bedeutung zu (Lüer 2013, 37; Sailer-Pfister 2014, 53). Neben der Etablierung geordneter Verhältnisse im Zusammenleben der Menschen auf allen sozialen Ebenen bringt Johannes XXIII. hierbei die Errichtung einer mit den entsprechenden Machtmitteln ausgestatteten „universalen politischen Gewalt“ (PT 137)<sup>3</sup> ins Spiel und erkennt nachfolgend in den Vereinten Nationen und der AEMR zwar nicht die Erfüllung dieser aus seiner Sicht zwingenden sittlichen Forderung, wohl aber ein „Zeichen der Zeit“ (vgl. Araujo 2012, 263, Nothelle-Wildfeuer 2012, 166f.).

Viele Interpreten suchen, diese Forderung unter Verweis auf die mit ihr verknüpfte Betonung des Subsidiaritätsprinzips (PT 140) vom Gedanken eines Weltstaates abzugrenzen, und sie mit der Idee eines Staatenbundes in Verbindung zu bringen (vgl. Schockenhoff 2013, 228; Sailer-Pfister 2014, 54; Christiansen 2013). In diesem Rahmen wird die Aktualität dieser Forderung nach einer Weltautorität und einer aktiven Weltinnenpolitik darin gesehen, dass die Vereinten Nationen bis heute unter einer mangelhaften Ausstattung mit Machtmitteln leiden, die sie benötigen, um ihre insbesondere im Sicherheitsrat getroffenen Entscheidungen durchzusetzen (Goldt 2013, 186; Christiansen 2013; CV 67). Die Klage, dass die Bereitstellung militärischer Kontingente durch die Mitgliedsstaaten (zu) engen Grenzen unterliegt, mag zutreffen, doch führt sie an dem bedeutsamen Umstand vorbei, dass der UN-Sicherheitsrat durch die faktische Ausübung seiner Macht in Konfliktsituationen eher Anlass gab und gibt, über eine grundlegende Reform seiner Entscheidungsstrukturen bzw. über ergänzende internationale Sicherheitsinstitutionen unter Einbindung der Großmächte nachzudenken (vgl. Ikenberry/Slaughter 2006, 23–25; Müller u. a. 2014).

Der aus der Enzyklika sprechende politische Universalismus erkennt in Fortführung der Solidaritätsforderungen der Enzyklika *Mater et magistra* (vgl. MM 171) eine Pflicht des Staates nicht nur zur Realisierung des Gemeinwohls im Inneren, sondern darüber hinaus zur Ausrichtung seiner außenpolitischen Beziehungen am „umfassende[n] Gemeinwohl [...], welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht“ (PT 132). Damit

3 Während Goldt 2013, 185 diesen Zug als „nahezu revolutionär“ hervorhebt, zeigt Justenhoven 2012, 264f., dass sich bereits Pius XII. die Forderung nach einer Weltinstanz mit der Fähigkeit zur Rechtsdurchsetzung zu eigen gemacht hatte.

verbindet sich die Forderung zur Errichtung entsprechender zwischenstaatlicher Institutionen (vgl. Christiansen 2013; Justenhoven 2012, 266). Werden die Staaten derart in die Pflicht genommen, stellt sich die Frage, wie auf den Fall der Nichterfüllung reagiert werden kann. Diese andere Seite der Forderung nach einer Weltautorität wird als prophetisches Moment der Enzyklika wahrgenommen (vgl. Christiansen 2013), liegt auf dieser Linie doch das gut vierzig Jahre später, seit 2005 fortschreitend im Völkerrecht etablierte und von der katholischen Friedenslehre und Friedensethik mitgetragene Konzept der *Responsibility to Protect* (vgl. Justenhoven 2012, 274f.; Die deutschen Bischöfe 2011, 26 und 65; Benedikt XVI. 2008). In ihm wird die Staatengemeinschaft dazu verpflichtet, im Notfall einzelne Staaten bei der Wahrung der Menschenrechte in ihrem Verantwortungsbereich zu unterstützen und im Falle fortdauernder schwerer Menschenrechtsverletzungen auch mit Zwangsmitteln auf die Beseitigung der Situation hinzuwirken.

### 3 Folgerungen für das christliche Engagement für den Frieden in der Welt

Mit ihrer vom wirklichen Menschen ausgehenden Sichtweise stellt die Enzyklika die Kirche – ohne sie freilich bloß als zivilgesellschaftlichen Akteur neben anderen zu betrachten – in Welt und Gesellschaft hinein und lässt zugleich doktrinäre Differenzen zu Gunsten der Interaktionsmöglichkeiten mit säkularen Akteuren in den Hintergrund treten. Dieser Zug findet seinen Ausdruck in der vielfach hervorgehobenen Adressierung der Friedensencyklika an „alle Menschen guten Willens“ (vgl. bspw. Bischof 2013, 302; Foitzik 2013, 223; Goldt 2013, 181; Lürer 2013, 39; Schallenberg/Küppers 2013, 5; Schockenhoff 2013, 219; Volgger 2013, 404; Heimbach-Steins 2001, 15).

In ihr sowie im Fehlen von Lehrverurteilungen erblickt Jörg Lürer (2013, 37) eine „sprachliche Abrüstung“, die das Pontifikat Johannes XXIII. insgesamt kennzeichnete und die Kirche als einen Akteur neu schuf, der in politischen Konflikten glaubwürdig um gegenseitiges Vertrauen der Kontrahenten werben konnte.<sup>4</sup> Dieses Moment wird unterschätzt, wo

4 Vgl. Christiansen 2005, 218. Zur Bedeutung dieses neuen Auftretens für die US-amerikanischen Katholiken vgl. Carty 2011, 55f.; Garneau 2008, 96; O'Brien 2009, 69f.

lediglich ein neuer Stil oder Tonfall in der Enzyklika konstatiert (vgl. Justenhoven 2012, 265) oder das Kommunikationsanliegen des Papstes auf doktrinäer Ebene gesucht wird (vgl. Saberschinsky 2002, 322f.). Ausschlaggebend für die Überzeugungskraft, aber auch für die zum Teil zurückhaltende bis ablehnende Reaktion auf die Enzyklika war – neben der Betonung weltweiter Solidarität – die aus ihrer gewaltrestriktiven Haltung resultierende Position konsequenter Dialogbereitschaft, die die von Johannes XXIII. gezeigte „engagierte Neutralität“ (Bischof 2013, 309) theologisch untermauerte (vgl. Schwaiger 1999, 330).<sup>5</sup> So griff der Papst im Herbst 1962 mit einem Friedensaufruf vermittelnd in die Kuba-Krise ein, die die Menschheit an den Rand eines Atomkrieges geführt und die Brüchigkeit des Abschreckungssystems vor Augen geführt hatte, wobei die sich abzeichnende atmosphärische Verbesserung im Umgang mit der Sowjetunion im Westen beargwöhnt wurde (vgl. Bischof 2013, 301; Batlogg 2013a, 217; Fogarty 2000). Die politische Wachheit und Sensibilität des späteren Papstes wird mit seinen Erfahrungen als Feldkaplan und Sanitäter im Ersten Weltkrieg in Verbindung gebracht (vgl. Bischof 2013, 298; Volgger 2013, 400; Bürger 2013), wohingegen sein Beitrag zur Rettung Tausender slowakischer Juden während des Zweiten Weltkriegs kaum erwähnt wird (vgl. Batlogg 2013b, 361; vgl. dazu Feldmann 2014). Dieser lebensgeschichtliche Erfahrungshintergrund darf jedoch bei der theologisch-ethischen Würdigung der Enzyklika nicht außer Acht gelassen werden.

In der Enzyklika, die vom Erfolg der Kuba-Mission mit angeregt wurde (vgl. Christiansen 2005, 221f.), schlägt sich dieses Engagement in der Weisung nieder, „bestimmte Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Fragen oder der Politik befassen, zu unterscheiden von falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und des Menschen“ (PT 159). Die Zusammenarbeit mit Vertretern nicht- und sogar antichristlicher Bewegungen in gemeinsamer Weltverantwortung wird als möglich und notwendig erachtet, weil (und insoweit) auch sie an Frieden und Sicherheit interessiert sind. Die Enzyklika folgert daraus die Möglichkeit, „daß Fühlungen und Begegnungen über praktische Fragen, die in der

5 In nicht wenigen Reaktionen auf die Enzyklika trifft vor allem die in ihre Gesprächsoffenheit einfließende optimistische Grundhaltung auf Skepsis. Vgl. dazu Christiansen 2005, 236f.

Vergangenheit unter keiner Rücksicht sinnvoll erschienen, jetzt wirklich fruchtbringend sind oder es morgen sein können“ (PT 160).

Diese Erklärung zielte nicht nur auf den geistigen Austausch mit Repräsentanten nichtchristlicher Weltanschauungen (vgl. Bischof 2013, 307), sondern forderte darüber hinaus die Politiker, die als Kontrahenten im Ost-West-Konflikt auftraten, im Interesse des Friedens auf, immer wieder nach Kontakten und Gesprächsmöglichkeiten mit der Gegenseite zu suchen (vgl. Bischof 2013, 308; Sutor 2013b, 250). Die Relevanz und der Zumutungscharakter dieser Weisung, aber auch ihr als „prophetisch“ (Schockenhoff 2013, 229; Volgger 2013; Christiansen 2013) bezeichneter Mut können rückschauend nur schwer ermessen werden, weil die Geschichte dem ostpolitischen Wagnis Recht gegeben hat (vgl. jedoch kritisch Lill 1999). Wie schwer es Akteuren in Politik und Medien, aber auch in der Kirche im Ernstfall fällt, eine solche Haltung einzunehmen, lässt sich gegenwärtig an dem vom Konflikt um die Ukraine gezeichneten Russland-Diskurs in Deutschland ablesen.

Die Adressierung der Enzyklika an „alle Menschen guten Willens“ wäre als bloß freundliche Geste der Öffnung missverstanden. Sie ist ein ernster Auftrag, zwischen Konfliktgegnern Vertrauen herzustellen (vgl. Schockenhoff 2013, 219; Foitzik 2013, 223; Batlogg 2013a, 218), ohne in „Indifferenz gegenüber Staatsformen und Regierungssystemen“ (Lill 1999, 24) zu verfallen. Das Bemühen um Verständigung in Konflikten auf die Intention zu beschränken, „bedrängten Christen beizustehen“ (Goldt 2013, 183f.), wird daher weder dem praktischen Grundgedanken von *Pacem in terris* noch den Friedensinitiativen der katholischen Kirche, die auf die Enzyklika rückbezogen werden können, gerecht (vgl. Spieß 2012, 116; Nothelle-Wildfeuer 2012, 168; Christiansen 2005, 217f.). Im Gegenteil: Sich nicht nur für die Rechte von Christen, sondern von allen unterdrückten und missachteten Menschen einzusetzen, ist für die Kirche zum Kriterium ihrer Glaubwürdigkeit geworden.

Überblickt man die drei Fragenkreise, so wird vor allem eine Herausforderung für die katholische Sozialethik deutlich: Solange die Entscheidungen des UN-Sicherheitsrats nicht allein in der Verantwortung für die Verhinderung schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen getroffen, sondern von partikularen Interessen der Ständigen Mitglieder gelenkt werden, muss damit gerechnet werden, dass eine geeignete Mandatierung zum Eingreifen in dringlichen humanitären Fällen ausbleibt. Damit erhalten Großmächte oder Staatenbündnisse Handlungsspielräume, um in solchen Fällen, etwa unter Berufung auf einen übergesetzlichen Notstand,

zu intervenieren. Doch auch dies kann missbräuchlich geschehen, wie das Beispiel des 2003 begonnenen Irak-Krieges zeigt. Angesichts dessen besteht die vordringliche Aufgabe darin, diese Spannung zwischen völkerrechtlicher Legalität und ethischer Legitimität zu minimieren. Konflikte zwischen den Normebenen werden jedoch nicht ganz aus der Welt geschafft werden können, „weswegen die Bestimmung einer ethischen Präferenzregel, an der orientiert sie entschieden werden können, unverzichtbar ist“ (Hoppe 2014, 47). Die Arbeit an dieser Bestimmung wäre ein wichtiger Beitrag zum christlichen Engagement für den Weltfrieden.

## Literatur

- Araujo, Robert** (2012): The Holy See as International Person and Sovereign and Participant in International Law. In: Justenhoven, Gerhard; Barbieri, William A. (Hg.): From Just War to Modern Peace Ethics. Berlin: De Gruyter, 249–273.
- Batlogg, Andreas** (2013a): Pacem in terris – das Ende des gerechten Krieges. In: Stimmen der Zeit 138, 217–218.
- Batlogg, Andreas** (2013b): Ein Sprung nach vorn: Johannes XXIII. In: Stimmen der Zeit 138, 361–362.
- Bischof, Franz Xaver** (2013): Menschenrechte als Garanten des Weltfriedens. Die Friedenszyklika „Pacem in terris“ Papst Johannes‘ XXIII. In: Sautermeister, Jochen (Hg.): Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS Konrad Hilpert. Freiburg i. Br.: Herder, 297–310.
- Brune, Guido** (2006): Menschenrechte und Menschenpflichten. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch die Menschenpflichten. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bürger, Peter** (2013): 50 Jahre „Pacem in terris“. Die einzige vertonte Enzyklika der Geschichte – zugleich eine Erinnerung an den Friedenspapst Johannes XXIII. In: Imprimatur 3/2013, online unter: <[www.imprimatur-trier.de](http://www.imprimatur-trier.de)>, abgerufen 12.03.2014.
- Carty, Thomas J.** (2011): John Kennedy, Religion, and Foreign Policy. In: The Review of Faith and International Affairs 9, 51–59.
- Christiansen, Drew** (2005): Pacem in terris. In: Himes, Kenneth (Hg.): Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations. Washington D. C.: Georgetown University Press, 217–243.
- Christiansen, Drew** (2013): A Vision of Peace. How the prophetic „Pacem in terris“ helped change the world. In: America 208, 11–15.
- Corey, David D.; King, Josh** (2013): *Pacem in terris* and the Just War Tradition: A Semiscentennial Reconsideration. In: Journal of Military Ethics 12, 142–161.
- Feldmann, Christian** (2014): Bauernsohn und Freiheitskämpfer. Zwei Päpste werden heiliggesprochen, online unter: <<http://www.ndr.de/ndr/kultur/programm/sendungen/glaubenssachen/gsmanuscript623.pdf>>, abgerufen 29.04.2014.

- Fogarty, Gerald P.** (2000): Die Kubakrise: Die päpstliche Friedensinitiative. In: Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Mainz: Grünewald, 112–124.
- Foitzik, Alexander** (2013): „Pacem in terris“: Eine bleibend aktuelle Enzyklika. In: Herder Korrespondenz 67, 223–225.
- Garneau, James F.** (2008): Presidents and Popes, Face to Face: From Benedict XV to John Paul II. In: U. S. Catholic Historian 26, 89–106.
- Goldt, Christoph** (2013): Sicherheit und Frieden – 50 Jahre Enzyklika „Pacem in terris“. In: Die neue Ordnung 67, 180–194.
- Große Kracht, Hermann-Josef** (2013): Deutliche Kontinuitäten und eine klare Neubestimmung. Eine Sichtung lehramtlicher Dokumente zur modernen Demokratie. In: Theologische Quartalschrift 193, 64–80.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2001): Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen. Mainz: Grünewald.
- Hertz, Anselm** (1995): Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik. Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika „Pacem in terris“ und in der Konstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums. In: Beestermöller, Gerhard; Glatzel, Norbert (Hg.): Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer, 129–155.
- Hilpert, Konrad** (1991): Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität. Düsseldorf: Patmos.
- Hilpert, Konrad** (2001): Christliche Wurzeln der Menschenrechte. In: Ders.: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Freiburg i. Br.: Herder, 355–368.
- Hoppe, Thomas** (1998): Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“. In: Herder Korrespondenz 52, 293–298.
- Hoppe, Thomas** (2014): Zur Legitimationsfrage von Interventionen in der Perspektive des Gerechten Friedens. In: Ders. (Hg.): Verantwortung zu schützen. Interventionspolitik seit 1990 – eine friedensethische Bilanz. Analysen und Empfehlungen. Berlin: Köster, 39–52.
- Ikenberry, G. John; Slaughter, Anne-Marie** (2006): Forging A World Of Liberty Under Law. U. S. National Security in the 21st Century. Final Report of the Princeton Project on National Security. Princeton, NJ: Woodrow Wilson School of Public and International Affairs.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard** (2012): Frieden durch Recht – Zur Relevanz des internationalen Rechtes in der Friedensethik der katholischen Kirche. In: Delgado, Mariano; Holderegger, Adrian; Vergauwen, Guido (Hg.): Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen. Stuttgart: Kohlhammer, 259–276.
- Kohl, Bernhard** (2012): Grenzfälle des Menschlichen. Für eine menschenrechtliche Hermeneutik der Kirche. In: Wort und Antwort 53, 101–106.
- Laumer, August** (2013): „... nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Ein konziliarer Kernauftrag an die Kirche und seine praktisch-theologische Rezeption. In: Trierer Theologische Zeitschrift 122, 306–321.

- Lill, Rudolf** (1999): Zur Vatikanischen Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. In: Hummel, Karl-Josef (Hg.): Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978. Paderborn: Schöningh, 19–30.
- Lüer, Jörg** (2013): Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit“. Die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* nach 1989. Stuttgart: Kohlhammer.
- Marx, Reinhard** (2013): Kirche als Friedensakteur. Teil des Problems oder Teil der Lösung?, online unter: <<http://www.kmba.militaerseelsorge.bundeswehr.de/portall/kmba/>>, abgerufen 23.04.2014.
- Müller, Harald; Jüngling, Konstanze; Müller, Daniel; Rauch, Carsten** (2014): Ein Mächtetekonzert für das 21. Jahrhundert. Blaupause für eine von Großmächten getragene multilaterale Sicherheitsinstitution. Frankfurt/M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula** (2012): Zivilisation der Liebe. Zu den Friedensbotschaften der Päpste seit dem II. Vatikanischen Konzil. In: Delgado, Mariano; Holderegger, Adrian; Vergauwen, Guido (Hg.): Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen. Stuttgart: Kohlhammer, 161–179.
- O'Brien, David J.** (2009): American Catholics and Peacemaking: A Personal and Historical Reflection. In: U. S. Catholic Historian 27, 61–71.
- Roos, Lothar** (2013): Die Sozialverkündigung der Kirche und die „Zeichen der Zeit“. In: Schallenberg, Peter/Küppers, Arnd (Hg.): Interdisziplinarität in der christlichen Sozialethik. FS zum 50-jährigen Bestehen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach. Paderborn: Schöningh, 345–362.
- Saberschinsky, Alexander** (2002): Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre. Paderborn: Schöningh.
- Sailer-Pfister, Sonja** (2014): „Schwerter zu Pflugscharen“ – Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden. In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 43, 51–61.
- Schallenberg, Peter/Küppers, Arnd** (2013): Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in terris* – Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre. Köln: Bachem.
- Schockenhoff, Eberhard** (2013): Mutiges Lehramt. Die Enzyklika „*Pacem in terris*“. In: Stimmen der Zeit 138, 219–231.
- Schwaiger, Georg** (1999): Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II. München: Beck.
- Sharma, Serena K.** (2009): The Legacy of *Jus Contra Bellum*: Echoes of Pacifism in Contemporary Just War Thought. In: Journal of Military Ethics 8, 217–230.
- Spieß, Christian** (2012): Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Paderborn: Schöningh, 101–131.
- Sutor, Bernhard** (2004): Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- Sutor, Bernhard** (2013a): Katholische Kirche und Menschenrechte. Kontinuität oder Diskontinuität in der kirchlichen Soziallehre? In: Ders.: Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite. Paderborn: Schöningh, 99–112.
- Sutor, Bernhard** (2013b): Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik. In: Ders.: Katholische

- Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite. Paderborn: Schöningh, 236–250.
- Uertz, Rudolf** (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn: Schöningh.
- Uertz, Rudolf** (2013): Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik. In: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialethik*. Freiburg i. Br.: Herder, 279–299.
- Volgger, Ewald** (2013): Die Prophetie des friedliebenden Menschen. Biografische und spirituelle Anstöße zur großen Friedenszyklika „*Pacem in terris*“ und ihre bleibende Gültigkeit. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 161, 399–409.

## Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben zitiert aus:

- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB** (Hg.) (2007): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. 9. erw. Aufl.: Köln: Ketteler-Verlag. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- Benedikt XVI.** (2008): Besuch bei der UN-Vollversammlung im Glaspalast. Ansprache von Benedikt XVI. In: *L'Osservatore Romano* 17, 14–15.
- CV – Benedikt XVI.** (2009): Enzyklika *Caritas in veritate*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 186).
- Die deutschen Bischöfe** (2000): Gerechter Friede. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Die deutschen Bischöfe*, 66).
- Die deutschen Bischöfe** (2011): Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Die deutschen Bischöfe*, 94).
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, S. 291–395.
- MM – Johannes XXIII.** (1961): Enzyklika *Mater et magistra*, S. 171–239.
- PT – Johannes XXIII.** (1963): Enzyklika *Pacem in terris*, S. 241–290.

## Über den Autor

*Axel Heinrich*, Dr. theol. habil., Privatdozent an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und WMA an der Professur für katholische Theologie an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg.