

Die Verpflichtung zum Frieden und die friedlose Realität

I. Die Sehnsucht nach Frieden in einer konfliktreichen Welt

Daß Frieden etwas Wünschenswertes ist, gehört zu jenen wenigen Bewertungen, die den Menschen zu jeder Zeit gemeinsam sind. „Friede“ – ein Wort, das interessanterweise mit den Wörtern „frei“ und „Freund“ auf dieselbe indogermanische Wurzel „pri“ zurückgeht, was soviel bedeutet wie „schonen“ und „lieben“ – ist in allen Sprachen ein positiv aufgeladenes Wort. Freilich gehen schon in der Frage, was unter Friede denn eigentlich zu verstehen sei, die Meinungen auseinander. Wenn vom Frieden von Münster und Osnabrück oder vom Versailler Frieden die Rede ist, dann meint man jenen Akt, durch den die bewaffneten Feindseligkeiten zum Stillstand gekommen sind. Friede bedeutet hier also soviel wie die Beendigung des Streits, den „Zustand, der dem Krieg folgt oder vorherrscht, wenn kein Krieg geführt wird“¹. Man hat dieses Verständnis von Friede auch *negativen Frieden* genannt, eben deshalb, weil es den Frieden vom Krieg her definiert. Hinter ihm steckt offensichtlich die bedrückende Erfahrung, daß Krieg, d. h. organisierte und kollektive Gewalttätigkeit bis hin zur Ausrottung, ein so verbreitetes und häufig vorkommendes Phänomen ist, daß ein Aufhören oder Ausbleiben nicht selbstverständlich ist.

Aber die Sehnsucht nach Frieden geht tiefer als nur bis zum Nicht-Krieg. Wenn *nur* die Waffen zum Stillstand gekommen sind, kann der Kampf jederzeit wieder aufflammen; der Krieg dauert im Grunde fort, er wird nur zeitweise unterbrochen. Ein Krieg kann bekannterweise auch „kalt“ geführt werden, und dann entspricht die angespannte und häufig sogar gefährliche Situation auch nicht dem Wunsch nach Frieden. Dem tieferen Wunsch nach Frieden versucht der Begriff des *positiven Friedens* zu entsprechen. Er versteht unter Frieden einen Zustand, in dem die auftretenden politischen und sozialen Konflikte Lösungen finden können, die von den Betroffenen als gerecht erfahren werden. Die minimale Plattform, auf der heute solcher Friede innerstaatlich wie zwischenstaatlich erreichbar scheint, sind die (nicht bloß formal deklarierten, sondern auch verwirklichten) Menschenrechte. Wenn wir heute über Frieden sprechen und uns für ihn einsetzen, dürfen wir diesen umfassenderen Begriff von Frieden auf keinen Fall aus den Augen verlieren.

Beide Verständnisse von Frieden haben gemeinsam, daß sie den realen Unfrieden in den Blick bringen, im einen Fall in der Gestalt offener Feindseligkeit, im anderen in

1 M. E. Jegen, Eine völlig neue Haltung, in: Concilium 19 (1983) 295-304, hier: 295.

der Gestalt von Bedrohungen, von fehlender Gerechtigkeit und vergewaltigter Freiheit. Woran aber liegt es eigentlich, daß es soviel Unfriede gibt und daß der Friede so verletzbar ist?

Diese Frage nach den Ursachen kollektiver Gewalttätigkeit ist bis heute sehr umstritten. *Ein* Erklärungsversuch behauptet, der Mensch habe so etwas wie einen Tötungsinstinkt oder Aggressionstrieb. Gewalttätigkeit und Zerstörungswut des Menschen gegen andere Menschen gingen in all ihren Formen zurück auf eine biologische Anlage, die freilich auch viele segensreiche Auswirkungen habe und die der Mensch durch Gegengewichte steuern könne. Andere Theorien behaupten gerade das Gegenteil: Gewalttätigkeit sei nicht etwas Angeborenes, sondern ein Produkt der Gesellschaft. Die Muster aggressiven Verhaltens würden in der kindlichen Sozialisation erlernt, durch Imitation und Bestärkung – sagen die einen. Andere sehen in jedem aggressiven Verhalten eine Reaktion auf abverlangte Verzichtleistungen und seit der frühen Kindheit erzwungene Frustrationen. Strenge Marxisten wiederum sehen den Grund dafür, daß es immer wieder zu schweren kollektiven Konflikten kommt, in der Verteilung von Reichtum und Macht. Der Marxismus versteht die ganze Geschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen und sieht in seinen härteren Spielarten in Bürgerkrieg und Krieg ein natürliches und unter bestimmten Umständen unvermeidliches Mittel des Klassenkampfes (Lenin).

Man merkt schon aus diesen Andeutungen, daß die Frage nach den Ursachen der Gewalttätigkeit unter Menschen zu der noch grundlegenden Frage führt, was und wer der Mensch für den Menschen eigentlich sei: Wolf (Hobbes) oder Bruder (Stoa, Christentum), zur Aggression neigender Konkurrent oder aufs soziale Mit-, gar Füreinander ausgerichteter Mitmensch? Von der Antwort hängt weitgehend ab, ob und wie weit man etwas für den Frieden tun kann.

Die Frage nach dem Ursprung des Krieges ist alles andere als endgültig geklärt. Die wissenschaftliche Diskussion scheint aber in die Richtung zu laufen, daß sich das bisher untersuchte Material nicht für die ausschließliche Richtigkeit einer der angedeuteten Theorien verwenden läßt. Man tut deshalb gut daran, mehrere Faktoren anzunehmen, die untereinander in einem komplexen Zusammenhang stehen. Ferner muß man nach dem neuesten Wissensstand der Soziobiologie auch prosoziale Dispositionen und Antriebe als zur Grundausstattung des Menschen gehörend berücksichtigen. Eines immerhin scheinen die angedeuteten Theorien bei aller Verschiedenheit gemeinsam zu haben, nämlich den Hinweis auf die Gebrochenheit des menschlichen Wollens und Tuns. Was wir tun, was wir haben, was wir können – es kann immer dazu benutzt werden, anderen Gutes zu tun, aber auch immer dazu, es destruktiv einzusetzen. Selbstsucht, Feindseligkeit, Unterdrückung, Ausbeutung und Vergewaltigung sind offensichtlich Möglichkeiten, die in uns stecken. Die Theologie bringt das mit der Sünde, mit Abfall von Gott, in

Verbindung. Gefährdung und Verletzung des Friedens sind Folgen der Sünde, der Abwendung von Gott und der Instrumentalisierung von Menschen zu Sachen. Aus dieser Erkenntnis heraus hat der Jahwist den Brudermord als grundlegenden Typus von Sünde schon an den Anfang der Menschheit verlegt. Weil jeder Mensch von der Sündigkeit betroffen ist, ist der Friede nicht einfach eine naturale Gegebenheit, etwas, was sich automatisch einstellen würde, sondern immer etwas, was Anstrengung und Einsatz braucht. Friede muß „gestiftet“ werden, wie es bei Kant zutreffend heißt.² Dies ist die *erste* Schlußfolgerung aus der Verletzlichkeit und Labilität des Friedens. Eine *weitere* Schlußfolgerung schließt sich an:

Wer über den Frieden nachdenkt und sich für ihn engagiert, der darf darauf zählen, daß die Menschen sich nach Frieden sehnen und fähig sind, friedlich miteinander umzugehen; aber er muß sich zugleich bewußt bleiben, daß wir in einer Welt leben, die voll von Konflikten und von Konfliktmöglichkeiten ist. Überlegungen, die vom Idealbild einer konfliktfreien Welt ausgehen, können als Utopien wichtig sein, damit die Zielvorstellung eines umfassenden Friedens nicht in Vergessenheit gerät. Aber sie machen die Welt nicht einfach friedlich und stehen immer in der Gefahr, von den Inhabern der Macht zynisch übergangen oder vor den Karren der eigenen Interessen gespannt zu werden. Natürlich sind das Ausmaß der angehäuften Vernichtungspotentiale, die Höhe der Rüstungsausgaben im Verhältnis zu Gemeinwohlaufgaben, für die das Geld fehlt, und das enorme Risiko aufgrund menschlichen und technischen Versagens so, daß man das Ganze nüchtern besehen für unvernünftig, ja wahnwitzig halten muß. (Das gilt auch nach dem jüngsten Vertrag über die Mittelstreckenraketen, obschon dieser ohne Zweifel ein guter Anfang und ein ermutigender Schritt ist!) Aber der Wille zum Frieden kann nur dort politisch etwas bewegen, wo er bei dieser Realität ansetzt und zeigt, wie die Chancen für den Frieden jeweils vergrößert werden können.

II. Das theologische Fundament des christlichen Friedensauftrages

Friede ist unzweifelhaft eine der grundlegendsten und umfassendsten Perspektiven der biblischen und der christlichen Botschaft. Selbst Jesu Kommen, sein Wirken und seine Botschaft wurden in der christologischen Reflexion gerade auch unter diesem Stichwort Friede gedeutet (etwa Lk 2,14; Röm 5,1; 2 Thess 3,16; Eph 2,14 u. a.). Freilich muß man gleich hinzufügen, daß das, was die Bibel unter Friede versteht, nicht einfach deckungsgleich ist mit unserem politischen und sozialen Friedensbegriff. Friede im biblischen Sinn beinhaltet das Ganzsein des Lebens, das Heilsein, die Überwindung sämtlichen Leids – und das schließt wenigstens für das Neue Testament die Aufhebung der Sünde und des Todes mit ein, also auch den Frieden mit Gott. Es

² I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, BA 18 (zitiert nach: ders., Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt³1975, VI, 193-251, hier: 203).

wäre allerdings falsch, diesen biblischen Friedensbegriff „rein religiös“ verstehen zu wollen; beides gehört vielmehr ganz eng zusammen, der Friede Christi bzw. Gottes und der politisch-soziale Friede, um den sich Menschen mühen können.

Es war oben der theologische Gedanke erwähnt worden, daß die Gewalttätigkeit in biblischer Sicht ein Ausdruck der gestörten Kommunikation ist und letztlich mit der Sünde zusammenhängt. Zur Mitte der Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes gehört nun aber, daß die Macht der Sünde gebrochen ist und das Böse überwunden werden kann. Gott selbst nämlich ist es, der aus freien Stücken dem Menschen Vergebung schenkt. Die Botschaft von der grenzenlosen Verggebungsbereitschaft Gottes ermöglicht und fordert aber auch eine grundlegende Änderung der Unfriedensverhältnisse: Weil die Gottesherrschaft endgültig angebrochen ist und weil Gottesherrschaft den Frieden mit Gott, die Versöhnung beinhaltet, deshalb kommt es jetzt ganz darauf an, sich auf diese Gegenwart der Herrschaft Gottes einzulassen. Das NT nennt dieses Einlassen „Umkehr“. Jede Situation, aber auch jede Beziehung, in der der Mensch steht, wird zu einer Herausforderung an sein Handeln: Der in all diesen Situationen und Beziehungen latente Unfriede soll überwunden werden hin auf Versöhnung.

Diese Aufforderung zur Versöhnung wird in der Verkündigung Jesu im Blick auf die fundamentalen Lebensgestalten wie Ehe, Familie, Jüngerkreis und besonders im Blick auf den, der mich braucht, konkretisiert. Unter diesem Aspekt geraten auch jene Klassifizierungen und Verhältnisbestimmungen in die Kritik Jesu, durch die Menschen sich von ihresgleichen abgrenzen: Krankheit, Unreinheit, Sündigkeit, den Beruf des Zöllners auszuüben, Unkenntnis des Gesetzes, Heide zu sein usf. Zu diesen Abgrenzungsverhältnissen zählt auch die Feindschaft, ja, die Feindschaft ist die reinste und kompromißloseste Erscheinungsform dieser Abgrenzungsverhältnisse. Und so ist es keineswegs verwunderlich, daß nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften der Überwindung der Feindschaft die besondere Aufmerksamkeit Jesu gegolten hat. Die Überwindung solcher Abgrenzungen wird in seinem *Wirken* exemplarisch sichtbar: Dort, wo bisher und üblicherweise Mißtrauen, Zwietracht, Selbstsucht und Vorurteil den Umgang miteinander bestimmen, setzt Jesus Vertrauen, Entgegenkommen und den Appell an das Gute im Menschen an deren Stelle. Aber auch in seiner *Verkündigung* kommt der Überwindung des Feindschaftsverhältnisses größtes Gewicht zu. Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,45) fordert dazu auf, selbst dort die Liebe das Verhalten bestimmen zu lassen, wo sie normalerweise endet. Auch der Gegner ist letztlich ein Mensch, dem Gott sich zugewandt hat. Und deshalb darf auch er nicht einfach aus der Liebe und aus dem Versuch, ihn schließlich doch noch für sich zu gewinnen, ausgeschlossen werden; wir sollen uns auch aus seiner Perspektive sehen lernen.

Was hiermit gemeint ist, wird vielleicht noch deutlicher in der matthäischen Antithese, Mt 5,38 ff., zum Ausdruck gebracht. Der Moral des „Auge für Auge“

wird eine Absage erteilt. Die Beantwortung von Gewalt mit gleicher Gegengewalt soll durchbrochen werden. Dem, der einem auf die Backe schlägt, soll man auch die andere hinhalten, dem, der einem den Rock verpfänden will, soll man auch den Mantel überlassen, den römischen Soldaten, der einen eine Meile zum Gespanndienst zwingt, soll man zwei Meilen begleiten. Bei diesen Beispielen geht es kaum einfach und nur um den Verzicht auf Gewalt, um Resignation und Sichfügen; vielmehr geht es offensichtlich eher darum, auf seiten des Unrechtstäters einen Wandel zu bewirken: Er soll dadurch, daß man sich anders verhält, als es die gewohnte Reaktion nahelegt, verblüfft werden, eine Chance bekommen, sein Unrechthandeln und seine feindliche Einstellung zu revidieren. Denn auch in ihm steckt trotz aller möglichen Bosheit die Fähigkeit, Gutes zu tun.³ Die Gewaltlosigkeit, die Jesus da empfiehlt, ist nicht resignativ, sondern demonstrativ, nicht konfliktnivellierend, sondern kämpferisch: Sie bricht die böse Gesinnung auf. Was Recht und Unrecht ist, was gut und böse, wird nicht einfach verwischt und aufgegeben. Aber es wird dazu aufgefordert, nach einer Lösung zu suchen, die das Feindschaftsverhältnis überwindet und damit Gewalttätigkeit überflüssig macht. Haß und Vergeltungsdenken schaffen das nie, und deshalb müssen sie ersetzt werden durch die Einstellung der Liebe, und das meint hier vor allem durch unbegrenzte Vergebungsbereitschaft – wenn nötig 77mal (Mt 18,22), sowie durch beharrliche Geduld. Der Verzicht auf Gewalt *kann* die letzte Konsequenz dieser Haltung sein, wenn es allein um meine eigene Selbstbehauptung, um mein Recht und um meine Interessen geht; problematisch erweist er sich aber dort, wo der eigene Verzicht auf Gewalt auf Kosten Dritter geht, z. B. der Schwachen, die sich nicht wehren können, der Unterdrückten, Entrechteten oder Ausgenutzten. Deshalb kann man die Rechtsordnung in einem Staat auch nicht unmittelbar nach diesem Modell der Gewaltlosigkeit gestalten. Was man allerdings kann, ist, das Prinzip der Vergeltung außer Kraft setzen, dem Unrechtstäter eine Chance geben, den ersten Schritt machen, sich durch Bosheit und Ungerechtigkeit nicht dazu bringen lassen, keinen Versuch mehr zu unternehmen. Wenn es gelingt, dadurch das Ausmaß von Gewalt, Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Not zu verkleinern, so ist schon dies ein Werk des Friedens im Sinne Jesu.

Im Blick auf heute könnte man vielleicht sagen: Die Herrschaft Gottes hat

3 P. Hoffmann (Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung, in: U. Luz u.a., Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart 1981 (= SBS 101), 115-152, hier: 134 mit teilweiser Hervorhebung im Original): „In Aufnahme des Gebots der Feindesliebe ließe sich die Intention der Sprüche folgendermaßen umschreiben: Sie wollen dadurch, daß sie durch die Aufforderung zu einem anscheinend widersinnigen Tun das Normalverhalten stören, eine Chance dafür schaffen, auch im Feind den Nächsten zu erkennen und ihm als Mitmensch gerecht zu werden.“ In gleichem Sinn formuliert W. Korff (Grundsätze einer christlichen Friedsethik, in: Handbuch der Christlichen Ethik III, 488-507, hier: 500): Indem die Feindesliebe „dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich seinerseits als Feind ins Recht zu setzen.“

begonnen, aber sie beendet die Geschichte des Unerlöstseins und der Sünde nicht einfach schon für alle Zeiten. Wir leben auch nach Jesus in einer Welt, in der es weiterhin Konflikte gibt und wo Streit und Unfriede weiterhin drohen. Die heile Welt ist aufs Ganze gesehen nicht herstellbar, der Friede in seiner Vollgestalt der Endzeit vorbehalten. Aber *etwas davon* kann schon jetzt gelingen, wenigstens anfänglich, fragmentarisch, hier und dort. Streit, Feindschaft und Unfriede sind nicht einfach unausweichliches Schicksal, auch wenn sie immer wieder vorkommen, sondern ein Übel, das überwunden werden kann. Wer sich für den Frieden einsetzt, darf auf Hoffnung setzen, weil auch Gott in Jesus begonnen hat, Frieden zu schaffen. Wer als Mensch und Glaubender sich um den Frieden müht, rückt deshalb in eine besondere Nähe zu Gott: „Selig die Friedensmacher, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5,9), wobei eine solche Aussage für damalige Ohren noch viel verheißungsvoller klang, weil das Friedenmachen ein Ehrentitel des römischen Kaisers war. Also: Obschon der umfassende und endgültige Frieden noch immer aussteht, sind die Jünger Jesu aufgerufen, den Haß zu überwinden und das Böse zu besiegen durch das Gute.

In der Feier der Eucharistie nimmt die christliche Gemeinde diesen Frieden vorweg und ruft sich ins Bewußtsein, daß sie den Auftrag hat, diesem Frieden zur Geltung zu verhelfen. Sie erfüllt diesen Auftrag nach außen, indem sie, wo immer in der Gesellschaft und Welt Konflikte auftreten, vermittelnd und aufarbeitend oder mahnend und die Verantwortung schärfend aktiv wird; und sie erfüllt ihn nach innen, indem sie als geschwisterliche Gemeinde jenen friedlichen Umgang miteinander vorlebt, den sie für die Gestaltung von Gesellschaft und Menschheit als von Gott her gewollt und möglich verkündet.

Es ist unstrittig, daß die Aufforderung zum Frieden und zum versöhnlichen Umgang für den Bereich des alltäglichen Lebens und für die überschaubaren Beziehungen der Ehe, der Familie, der religiösen Gemeinschaft und der Beziehung zum Nächsten, die durch die Wahrnehmung von Not entsteht, gilt. Gilt diese Forderung aber auch für den politischen und militärischen Frieden zwischen Völkern und Nationen? Kann und will er auch Institutionen und Strukturen prägen? Tatsache ist, daß das NT selbst keine unmittelbaren politischen Konsequenzen für das Verhalten der Völker und Staaten untereinander aus seiner Versöhnungsbotschaft zieht. Wohl geht es merklich auf Distanz zur römischen Ideologie vom Kaiser als Befrieder und Heiland der Welt, doch läßt es „eine direkte Stellungnahme zum Problem Krieg und äußerer Friede vermissen“.⁴ Nicht einmal der Beruf des Soldaten erfährt als solcher eine ablehnende oder auch bloß distanzierte Beurteilung.⁵ Freilich haben Jesu Durchbrechungen herrschender Verhaltensmuster, seine Verstöße gegen be-

4 A. Vögtle, Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament, Freiburg u. a. 1983, 50.

5 Über die Gründe s. ebd. 47-50.

stimmte Vorschriften und auch seine Abgrenzung gegenüber dem Zelotentum wie sein Selbstverständnis, mit seiner Botschaft zu *ganz* Israel gesandt zu sein, deutlich eine öffentlich-gesellschaftliche Dimension, insofern dadurch die anerkannte, religiös legitimierte Ordnung, das mosaische Gesetz, die geltende Tradition, die öffentliche Meinung und nationale Erwartungen berührt werden. Ferner bezieht gerade auch die Hoffnung auf den eschatologischen Frieden durchaus das Miteinander der verschiedenen Völker in seinen Horizont mit ein. Darüber hinaus ist zu sagen: Wenn die Gottesherrschaft das menschliche Handeln so in Pflicht nimmt, daß jede Situation und jede Beziehung davon betroffen sind, dann muß die in die zwischenmenschlichen Beziehungen gesprochene Friedensbotschaft in dem Maße eine politische Dimension gewinnen, als erkannt wird, daß die Gesellschaft und ihre Ordnung, daß der Staat und die Verhältnisse unter Völkern auch ein Ergebnis menschlichen Tuns und menschlicher Gestaltung sind. Für den Horizont Jesu, seiner Hörer und auch der Christen bis weit in die Neuzeit waren Staat, Gesellschaftsordnung, ökonomische Strukturen, aber auch zwischenstaatliche Verhältnisse in ganz anderer Weise naturhaft, von Gott gegeben und gelenkt oder aber von Dämonen schicksalhaft getrieben. Daß politische Ordnungen, Strukturen und Institutionen sich menschlichem Tun verdanken und veränderbar sind, ist eine Einsicht, die der Menschheit erst in der Neuzeit voll bewußt geworden ist. Und wenn dieses Wissen zutrifft, dann sind wir vom NT her verpflichtet, die Zuwendung zum anderen und die Durchbrechung des Gewalt-Gegengewalt-Zirkels auch in die politische Ordnung hinein zu übersetzen, so daß die Chancen gemehrt werden, daß möglichst viele Menschen ein Leben in Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit führen können. Und es müssen jene Strukturen abgebaut werden, die dem Frieden und dem geglückten Umgang miteinander im Wege stehen.

III. Treue oder Versagen gegenüber der neutestamentlichen Friedensbotschaft in der Theologie- und Kirchengeschichte?

1. Zwei Weisen der Realisierung

Daß der neutestamentliche Friedenauftrag nicht auf den Bereich des Privaten und der Nahbeziehungen eingeschränkt werden kann, sondern mit innerer Konsequenz auch in die politischen Strukturen hineinwirkt, merkte die frühe Kirche sehr bald. Die Gelegenheit, bei der sie zu einer ersten Stellungnahme herausgefordert wurde, war die Frage, ob Christen Militärdienst leisten dürfen. Die Antwort fiel in den ersten Jahrhunderten ziemlich streng aus. So heißt es etwa in der Kirchenordnung des Hippolyt (gestorben 235): Freiwillig solle sich ein Christ nicht für den Militärdienst melden, doch dürfe ein Soldat, der Christ werden wolle, in seinem Beruf bleiben. Für ihn gelte allerdings: Er „soll niemanden töten. Wenn er einen derartigen Befehl erhält, darf er ihn nicht ausführen. Er soll auch keinen Eid schwören. Wenn er sich

nicht daran hält, soll er ausgeschlossen werden.“⁶ Vom Offizier und ähnlichen Amtsträgern wird sogar gefordert, daß sie ihr Amt niederlegen. Vereinzelt kam es deshalb sogar zu Hinrichtungen wegen Verweigerung entsprechender Befehle.

Bisweilen werden solche Aussagen mit einigem Stolz präsentiert und heutigen Stellungnahmen entgegengehalten. Dabei darf man allerdings nicht zu erwähnen vergessen, daß dieselben Theologen das Recht des römischen Kaisers, Kriege zu führen, nicht gleichermaßen in Frage stellten. Ja, sie sahen sich sogar genötigt, sich gegen den kritischen Einwand zu verteidigen, die Christen seien Nutznießer des Friedens, zu dessen Gewährleistung sie nichts beitrügen. Origenes, der beteuert: „... wir ergreifen nicht mehr das Schwert gegen ein Volk, und wir lernen nicht mehr die Kriegskunst, da wir Kinder des Friedens geworden sind durch Jesus, der unser Führer ist“,⁷ entgegnete auf diesen Vorwurf: „Wir kämpfen sogar mehr (als andere) für den Kaiser; und wenn wir auch nicht mit ihm ins Feld rücken, (. . .), so ziehen wir doch für ihn zu Felde, indem wir ein besonderes Kriegsheer der Frömmigkeit durch die an die Gottheit gerichteten Fürbitten zusammenbringen.“⁸

Diese Haltung der Verweigerung änderte sich sehr schnell, seitdem das Christentum 313 vom römischen Staat offiziell toleriert wurde. Christen übernahmen nun selbst staatliche und politische Ämter, und sie fühlten sich in die Pflicht genommen, die *pax romana* auch durch Soldatendienst und kriegerische Handlungen zu sichern. Jetzt verfiel der Deserteur der Exkommunikation; gleichzeitig wurde daran festgehalten, daß der Soldat nicht töten soll. Die Zwickmühle, in die schon die Verweigerung geführt hatte, öffnete sich hier erneut: auf der einen Seite die Forderung Jesu, auf der anderen die Notwendigkeit, dem Unrecht und der Verletzung des Friedens Widerstand zu leisten. Die Lösung bestand darin, der Frage nachzugehen, unter welchen Bedingungen der Staat gezwungen und berechtigt sei, Krieg zu führen. Das Ergebnis dieser Reflexion war die Lehre vom sogenannten gerechten Krieg, die von Augustinus aus der römischen Staatslehre in die christliche Theologie eingeführt, später erweitert und umgebildet wurde und bis heute in der katholischen Tradition maßgeblich gewesen ist. Ihr Grundgedanke ist der, daß Krieg grundsätzlich nur um des Friedens willen geführt werden dürfe. Das mag für heutige Ohren merkwürdig oder gar zynisch klingen, aber es ist eben doch etwas qualitativ anderes als die Devise Machiavellis, wonach der Fürst sich nicht nach Recht und Unrecht zu richten habe, sondern allein danach, ob etwas seine Macht vergrößere und zur Festigung der Herrschaft diene; etwas anderes auch als die Formel von Clausewitz, der Kriege als die „bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ definierte.

6 *Hippolyt*, *Traditio apostolica*, can. 14 (deutsche Übersetzung nach: Handbuch der Christlichen Ethik III, 426).

7 *Origenes*, *Contra Celsum*, V, 33 (deutsche Übersetzung nach: Bibliothek der Kirchenväter, Bde. 52-53, München 1926-27).

8 Ebd. VIII, 73.

Bevor diese Lehre vom gerechten Krieg skizziert wird, muß aber erst erwähnt werden, daß das Christentum nicht nur diesen einen Weg – also die Verweigerung oder die Eindämmung des Krieges durch Aufstellung von restriktiven Kriterien und Normen – gekannt hat, um die Friedensforderung Jesu inmitten einer unfriedlichen Welt zu realisieren. Parallel dazu und bisweilen sehr betont gibt es auch Versuche, unmittelbar für die Wiederherstellung des Friedens tätig zu werden. In dieser Traditionslinie ist z. B. der mittelalterliche Gottesfriede zu sehen, dem bestimmte Personen, Orte und vor allem Zeiten unterstellt waren. Die *Treuga Dei* dürfte geschichtlich überhaupt der Weg gewesen sein, wie in Mitteleuropa ein innerstaatlicher Friede geschaffen wurde und eine übergeordnete Schiedsgerichtsbarkeit an die Stelle der privaten Fehde getreten ist. In diesem Zusammenhang zu nennen sind auch religiöse Gemeinschaften, die durch Gebetsverbrüderungen und durch radikale Ernstnahme das Ideal und den Anspruch des Friedens in der Gesellschaft lebendig hielten (z. B. die des Franz von Assisi). Nicht vergessen werden dürfen auch jene reformatorischen Sekten wie die Mennoniten und die Quäker, die versucht haben, das Evangelium ohne Kompromisse zu realisieren, und die teilweise auch politisch Beachtliches geleistet haben. Und nicht zuletzt gibt es auch eine stattliche Reihe von großen Einzelpersonlichkeiten, die aus christlicher Verpflichtung heraus bemüht waren, die jesuanische Gewaltlosigkeit radikal zu verwirklichen, auch dann und dort, wo sie die Gewalttätigkeit in einen tödlichen Konflikt gebracht hat.

Wenn man von der Haltung des Christentums zum politischen Frieden spricht, darf man diesen zweiten Traditionsstrang nicht einfach vergessen. Aber wie steht es nun mit dem anderen Traditionsstrang; steht er nicht im offenkundigen Widerspruch zum Friedensauftrag des Evangeliums? Also:

2. Eine angefochtene Tradition: die Lehre vom gerechten Krieg

Die Theorie vom gerechten Krieg besagt in der Form, wie sie noch in diesem Jahrhundert in den Moralhandbüchern vorkommt: Ein Krieg ist dann, aber auch nur dann, sittlich erlaubt, wenn folgende Bedingungen gegeben sind:

- Der Krieg darf nur vom zuständigen staatlichen Souverän erklärt und geführt werden, d. h. von einer Obrigkeit, die selbst an keine höhere Autorität mehr appellieren kann.
- Der Krieg darf nur als äußerstes und letztes Mittel der Selbsthilfe in Anwendung kommen, nachdem bereits alle anderen Verständigungsmöglichkeiten ausgeschöpft wurden.
- Es muß ein schwerwiegendes Unrecht der Gegenseite vorliegen.
- Bei der Durchführung des Kriegs dürfen keine sittlich verwerflichen Mittel eingesetzt werden, besonders nicht die direkte Ermordung von Personen, die an den Kampfhandlungen unbeteiligt sind (Kinder, Frauen, Alte und Wehrlose).

- Die Zufügung von Schaden an Leben und Gut darf nur so weit gehen und so lange anhalten, als es zur Erreichung des Zwecks des gerechten Kriegs, also der Verteidigung bzw. Wiederherstellung der Rechtsordnung und des Gemeinwohls, erforderlich ist.

Ungerechter Krieg gilt als schwere Sünde ebenso wie Verstöße gegen einzelne der aufgezählten Bedingungen. Als sündhaft gilt auch die freiwillige Teilnahme an einem als ungerecht erkannten Krieg.

Der Krieg wird hier nicht als solcher verurteilt. Aber er gilt auch nicht einfach als etwas Natürliches und ethisch Neutrales, sondern als etwas, das gerechtfertigt werden muß, etwas, was nur in bestimmten Fällen erlaubt sein kann. Sein Zweck muß die Wiederherstellung des Rechts und des Friedens sein; und der Krieg kommt als Mittel nur in Betracht, wenn alle anderen Mittel eben versagt haben. Die Absicht dieser Lehre ist: Vermeidung und, wenn dies nicht möglich ist, wenigstens Eingrenzung des Kriegs. Der Krieg ist so etwas wie ein Notwehrrecht des Staates. Nicht mehr.

Diese Lehre ist sicher nicht unkritisiert. Aber man sollte auch nicht einfach sagen, sie verherrliche den Krieg oder sie habe historisch *nur* versagt. Wegen seiner kriegseingrenzenden Intention wird man dieses Lehrstück auch nicht einfach als Verrat an der Bergpredigt bezeichnen dürfen. Dennoch stellt sich die dringliche Frage: Darf sich die Kirche damit begnügen? Wo steht sie denn heute, d. h. in einer Phase, wo das Vernichtungspotential ausreicht, um die gesamte Menschheit mehrfach auszulöschen („Overkill“)?

3. *Wo steht die offizielle Lehre heute?*

Der Tatbestand der nuklearen Aufrüstung ist neben der Erfahrung der Weltkriegskatastrophen *das* treibende Moment gewesen, das der Arbeit am Frieden innerhalb der kirchlichen Verkündigung ein ganz neues, dominierendes Gewicht gegeben hat. Die darin stattfindende Neu-Orientierung hat sich vor allem in zwei Grundaussagen niedergeschlagen: Zum einen nämlich wird in den neueren Dokumenten durchweg betont, daß ein Krieg im Zeitalter der Kernwaffen prinzipiell nicht mehr als geeignetes Mittel zur Lösung zwischenstaatlicher Konflikte angesehen werden kann. Zum anderen hebt man mit großem Nachdruck hervor, daß der Friede zu seiner Bedingung eine politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung hat, die sich auf Wahrheit, Gerechtigkeit, tätige Solidarität und Freiheit verpflichtet weiß. Deren Gelingen aber steht in der Verantwortung der Menschen und erfordert gemeinsame, andauernde und umfassende Anstrengungen.

In der *Verabschiedung des Krieges als eines möglichen*, wenn auch erst beim Versagen aller anderen zu rechtfertigenden *Mittels* ist die Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes' XXIII. von 1963 zweifellos am weitesten gegangen. Ohne irgend-

welche Einschränkungen stimmt sie der „in unseren Tagen“ „unter den Menschen verbreiteten“ „Überzeugung“ zu, „daß die Streitigkeiten, die unter Umständen zwischen den Völkern entstehen, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verträge und Verhandlungen beizulegen sind“,⁹ ferner erklärt sie unter Bezugnahme auf die „schreckliche Zerstörungsgewalt der modernen Waffen“: „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.“¹⁰

Es überrascht nicht, daß in diesem Zusammenhang neben der seit Leo XIII. immer wieder empfohlenen gegenseitigen und kontrollierten Abrüstung die Forderung begegnet, „daß Atomwaffen verboten werden“.¹¹ Ob man die zitierten Passagen der Enzyklika als offizielle Verabschiedung der Lehre vom gerechten Krieg interpretieren darf, wie manche Autoren meinen, sei dahingestellt. Immerhin wird sie im Blick auf moderne Vernichtungswaffen faktisch nicht herangezogen, was zumindest die Folgerung nicht ausschließt, daß der kriegerische Einsatz von Atomwaffen sittlich niemals rechtfertigbar ist. Ausdrücklich, in Formulierung und Wortwahl aber zugleich präzisierend, geht auf diesen Punkt das Zweite Vatikanum ein, wenn es in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ unter Aufnahme früherer Verurteilungen des totalen Kriegs erklärt, daß „jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, (...) ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen (ist), das fest und entschieden zu verwerfen ist“.¹² Gegenüber dem beschwörenden Optimismus von „*Pacem in terris*“ wirkt die wiederholte Warnung in „*Gaudium et spes*“, die Gefahr des Krieges drohe weiterhin, solange und insofern die Menschen Sünder sind,¹³ um einiges skeptischer. Die Zielperspektive ist dennoch in beiden Dokumenten dieselbe, nämlich die absolute Ächtung jeglichen Kriegs. Sie gilt nicht bloß als Gegenstand eschatologischer Verheißung, sondern gründet auf einer strengen und realisierbaren sittlichen Verpflichtung: „Die göttliche Vorsehung fordert dringend von uns, daß wir uns von der alten Knechtschaft des Krieges befreien.“¹⁴ Um diese Forderung zu verwirklichen und Methoden der Konfliktlösung zu finden, „die des Menschen würdiger sind“, sei uns „von oben“ lediglich noch eine „Frist“ gewährt,

9 *Johannes XXIII.*, Enzyklika „*Pacem in terris*“ nr. 126 (deutsch nach: A.-F. Utz/B. v. Galen (Hg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Aachen 1976, XXVIII/94 ff.).

10 Ebd. nr. 127.

11 Ebd. nr. 112.

12 Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ nr. 80 (deutsch in: LThK.E III, 281 ff.). Man beachte die einschränkenden Formulierungen „unterschiedslos“ (*indiscriminatum*) und „abstellt“ (*tendit*).

13 Ebd. nr. 78.

14 Ebd. nr. 81.

die es zu nutzen gilt. Die absolute Ächtung jeglichen Kriegs „auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen“¹⁵ wird als der wichtigste und „mit allen unseren Kräften“ zu betreibende Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel hingestellt. Die Resignation bzgl. der Möglichkeit des Friedens hat Paul VI. ausdrücklich als „Versuchung“ qualifiziert und sich verpflichtet gesehen, „selbst gegen alle Wahrscheinlichkeit zu erklären, daß der Friede immer möglich, daß der Friede immer verpflichtend ist“.¹⁶

Der andere Leitgedanke ist, daß *echter Friede nur in Zusammenhang mit einer umfassenden Ausrichtung des gesellschaftlichen und politischen Lebens an Sittlichkeit und Gerechtigkeit erreicht* werden kann. Hier kommen also die politischen, psychologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen des Friedens in den Blickpunkt. Die „Basisarbeit“ für den Frieden bezieht sich nicht nur auf die Übung christlicher Grundhaltungen (Tugenden der Gerechtigkeit und der Liebe, Gebet, Bußübungen, Erneuerung der Herzen, Einhaltung der göttlichen Gebote usw.), sondern verpflichtet gleichermaßen zu den verschiedensten gesellschafts-, wirtschafts- und weltpolitischen Maßnahmen. Konkrete Forderungen, die in diesem Zusammenhang erhoben werden, sind die Ermöglichung des Aufbaus stabiler Volkswirtschaften in den Entwicklungsländern¹⁷ und die Erziehung der Jugend und der Öffentlichkeit zu einer Friedensgesinnung.¹⁸ Adressat dieser Verpflichtung zur Friedensarbeit sind – und das ist ebenfalls etwas Neues – nicht nur die Regierenden oder irgendwelche Staaten, sondern „die Christgläubigen des ganzen Erdkreises“, ja darüber hinaus „alle Menschen guten Willens“, „die Menschheit“, „wir alle“, die „Völkergemeinschaft“.¹⁹

Daß die Zumutung von Verantwortung an den einzelnen und an die kirchliche Gemeinschaft ernst gemeint ist, zeigt sich unter anderem deutlich an drei ausdrücklich formulierten Konsequenzen: Die Katholiken sollen „zur rechten Erfüllung ihrer Aufgabe in der internationalen Gemeinschaft eine tatkräftige und positive Zusammenarbeit anstreben mit den getrennten Brüdern, die sich gemeinsam mit ihnen zur Liebe des Evangeliums bekennen, und mit allen Menschen, die den wahren Frieden ersehnen“.²⁰ Zum zweiten gilt bei dem, der einen Befehl zu einem Kriegsverbrechen ausführt, die Berufung auf blinden Gehorsam nicht als entschuldigend.²¹ Schließlich wird die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Möglichkeit des

15 Ebd. nr. 82.

16 *Paul VI.*, Ansprache anlässlich des Friedenstages am 1.1.1968 (deutsch nach: Utz/Galen, Die katholische Sozialdoktrin (Anm. 9), XXVIII/369 ff., hier: 375).

17 *Gaudium et spes* nr. 85 f.

18 Ebd. nr. 82.

19 *Pacem in terris*, Überschrift; *Gaudium et spes* nr. 82, 84 u. a.

20 *Gaudium et spes* nr. 90. Vgl. *Pacem in terris* nr. 157.

21 Ebd. nr. 79.

Wirkens für den Frieden angesprochen und für die Verweigerer der Rechtsschutz des Staates gefordert.²²

IV. Einige Grundforderungen christlicher Friedensverantwortung

In diesem Abschnitt möchte ich versuchen, in sieben Thesen zu bündeln, was der christliche Friedensauftrag heute von den Christen verlangt.²³

1. Aufbau von Rechtfertigungsnotwendigkeiten:

Der Friedensauftrag Jesu verpflichtet das individuelle wie das politische Handeln dazu, Frieden anzustreben. Auch wenn der vollständige und umfassende Frieden ein eschatologisches Gut ist, sind die Christen auf jeden Fall aufgefordert, das Ausmaß der Gewalttätigkeit zu verhindern und den Kreislauf der Vergeltung zu durchbrechen. Deshalb sind alle politischen Maßnahmen und Strategien, deren Dienlichkeit zum Frieden nicht evident oder gar zweifelhaft ist, rechtfertigungsbedürftig: Es muß nachgewiesen werden können, daß *unter den gegebenen Umständen* gerade sie *am ehesten* geeignet sind, ein friedliches Miteinander zu gewährleisten.

2. Sicherung des Friedens als einziger Legitimationsgrund der Sicherheitspolitik:

Das in der ersten These Gesagte gilt auch und besonders hinsichtlich des Aufbaus von Waffenpotential und militärischer Streitmacht. Sie sind moralisch nur unter dem Gesichtspunkt der Friedenssicherung akzeptabel. Die Stärkung der eigenen Machtposition, die Kräftigung des nationalen Selbstwertgefühls und die Sicherung oder Durchsetzung von wirtschaftlichen und ähnlichen Interessen hingegen sind keine moralisch hinreichenden Gründe für Aufrüstung. Darüber hinaus erscheint ein Krieg unter den heute gegebenen Möglichkeiten und Gefahren, insbesondere als Atomkrieg, als sittlich zu rechtfertigendes Mittel der Konfliktregelung kaum denkbar.

²² Ebd. nr. 78 und 79.

²³ An dieser Stelle müßten die im Zusammenhang der sog. Nachrüstungsdebatte erschienenen Hirtenbriefe eingehend gewürdigt werden. S. dazu etwa die Überblicke bei *E. Nagel/H. Oberhem*, Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg, München/Mainz 1982 (= Entwicklung u. Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen 14); *H. Langendörfer*, Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen Friedensverlautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik, Mainz/München 1987 (= Entwicklung u. Frieden: Wissenschaftliche Reihe 46); *D. Mieth*, Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland, in: Concilium 24 (1988), 32-37. – Eine sehr nuancierte Analyse gegenwärtiger Verteidigungskonzepte aus ethischer Sicht bietet *Th. Hoppe*, Friedenspolitik mit militärischen Mitteln, Köln 1986 (= Theologie und Frieden 1).

3. Erarbeitung der Voraussetzungen des Friedens:

Das Evangelium verlangt nicht einfach nur den Verzicht auf Gewalt gegenüber Konflikt, Unrecht und Gewalttätigkeit, sondern kreative Maßnahmen, um auftretende Konflikte gewaltfrei zu lösen und das Böse in der Wurzel zu überwinden im Sinne von Röm 12,21: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!“ Von daher gilt es einerseits, jene Ursachen wegzuarbeiten, die Unfrieden und Konflikt entstehen lassen, insbesondere Ungerechtigkeit, Not, Unfreiheit; für die Menschenrechte einzutreten und ihre Verletzungen an den Tag zu bringen, wo immer sie stattfinden mögen, ist ein wichtiger Teil der Beseitigung dieser Ursachen. Andererseits geht es darum, die verhärteten Gegnerschafts-Verhältnisse durch vertrauensbildende Maßnahmen und durch das Miteinander-Sprechen zu verflüssigen.

4. Bemühung um den Abbau bestehender Spannungen:

Als Schutz gegen die Verletzung fundamentaler Rechte reicht militärische Sicherung nicht aus; sie bedarf vielmehr der parallelen Bemühung um den Abbau der bestehenden Spannungen. Christliche Hoffnung verbietet, sich mit dem jetzigen Zustand der Hochrüstung und Vernichtungsdrohung einfach fatalistisch abzufinden. Zwar wäre es naiv zu meinen, man könnte die gefährliche Situation durch eine Anstrengung des guten Willens einfach aus der Welt schaffen. Aber Christen müssen auf Abrüstungsverhandlungen drängen. Sie müssen von der Politik, die sie vertritt, verlangen, daß sie alles in ihrer Möglichkeit Stehende tut, um das Gefahrenpotential zu verkleinern. Dazu gehören stets andauernde Gesprächsbereitschaft und die (glaubwürdige) Signalisierung der eigenen Friedensbereitschaft.

5. Vorleistung von Vertrauen:

Christliches Friedensengagement hat davon auszugehen, daß auch der Gegner bzw. die Gegner Menschen sind, daß auch ihnen von Gott her eine Heilchance eröffnet ist, daß auch in ihnen die Möglichkeit steckt, Gutes zu tun. Von daher sind definitive Feindbilder ebenso kritisch zu hinterfragen wie Vorurteile gegenüber bestimmten Menschengruppen überhaupt. Auf der Basis solchen Vertrauens muß der Versuch gewagt werden, das Prinzip der Vergeltung und das des Hasses zu durchbrechen, ohne die Sicherheit und Freiheit der eigenen Bevölkerung zu gefährden. Der erste Schritt muß getan und jede Möglichkeit einer alternativen Konfliktregelung wahrgenommen werden.

6. *Dienst für den Frieden:*

Für den einzelnen gibt es mehrere Formen, dem Frieden zu dienen. Tätigkeit in Entwicklungshilfe, soziale Berufe und der Dienst als Soldat lassen sich unter dieser Leitintention entfalten und würdigen. Ernst zu nehmen und zu achten hat die christliche Gemeinde das Zeugnis dessen, der nicht aus Gründen persönlichen Vorteils oder der Bequemlichkeit, sondern aus der Verpflichtung seines Gewissens den Wehrdienst verweigert. Neben diesen besonderen Formen gibt es auch den einfachen Friedensdienst, der etwa in der Erziehung, im Gespräch und im politischen Engagement für den Frieden stattfindet.

Freilich läßt der christliche Friedensauftrag nicht zu, für den politischen Frieden einzutreten, ohne den Frieden im eigenen Nahbereich zu realisieren, in Ehe, Familie, Hochschule, zwischen den Generationen und im Ringen der politischen Gruppen. Die Art des Umgangs mit denen, die die eigene Meinung nicht teilen, ist selbst ein Testfall für die Friedenswilligkeit. Wo die Auseinandersetzung über den Frieden und die geeigneten Mittel seiner Herstellung selbst Unfrieden bewirkend und feindschaftsstiftend wird, können sich die Beteiligten kaum auf Jesu Friedensauftrag berufen.

7. *Einsatz für faire Konfliktlösungsverfahren und -institutionen:*

Parallel zu diesem Bemühen verlangt christliches Friedensethos die Mitarbeit am (oftmals strapaziösen) Aufbau, die Anerkennung und Förderung von Verfahren und Institutionen, die in der Lage sind und dazu nötigen, vorhandene und aktuell auftretende Konflikte ohne Gewaltanwendung und mit dem festen Vertrauen zu lösen, daß man in seinen berechtigten Interessen auch dann zum Zuge kommt, wenn man kräftemäßig der Unterlegene ist. Im Maß, wie das gelänge, würde aus der Sehnsucht nach Friede in einer konfliktreichen Welt die reale Überflüssigkeit des Krieges; Interessengegensätze und Konflikte wären zwar nicht schon einfach verschwunden, aber es gäbe anerkannte Wege und geregelte Formen, sie in Achtung voreinander und im Wissen um über alle Differenzen hinausreichende Gemeinsamkeiten argumentativ auszutragen.

Mit der Arbeit an diesem Anliegen dürfte in der Friedensethik ein Punkt angesteuert werden, wo nach der Schwerpunktverlagerung von der Kriegsbegrenzung zur Kriegsverhütung bzw. Friedenssicherung (im umfassenden Sinn) in den vergangenen 25 Jahren sich eine erneute Aufmerksamkeitsverschiebung abzeichnet: nämlich die Überwindung des Kriegs als Institution durch die intensive Sorge um politische Gerechtigkeit.²⁴

²⁴ Darin besteht ein zentrales Anliegen der Weltversammlung für den Frieden. Vgl. statt anderer C. F. v. Weizsäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, München u. a. ⁶1986.