

Nr. 500

Grüne Reihe 

Herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle

# Kirche und Gesellschaft

Peter Schallenberg / Stefan Gaßmann

## Die Botschaft vom Frieden in Zeiten des Krieges

60 Jahre Enzyklika  
*Pacem in terris*

[www.gruene-reihe.eu](http://www.gruene-reihe.eu)

---

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

### **THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:**

**Februar 2023, Nr. 497:** *Markus Vogt / Sebastian Kistler*  
Eine neue Ära in der Energiepolitik

**März 2023, Nr. 498:** *Johannes J. Frühbauer*  
Ethische Kritik des Rassismus

**April 2023, Nr. 499:** *Marco Schrage*  
Herausforderungen der europäischen auswärtigen Sicherheitspolitik

### **VORSCHAU:**

**Juni 2023, Nr. 501:** *Arnd Küppers* zum Themenbereich  
„Jacques Maritain zum 50. Todestag“

**September 2023, Nr. 502:** *Peter Schallenberg* zum Themenbereich  
„Sozialethik bei Benedikt XVI.“

**Oktober 2023, Nr. 503:** *Jonas Hagedorn* zum Themenbereich  
„Sozialethische Reflexion weltwirtschaftlicher Entflechtung“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

### **Bestellungen**

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Brandenberger Strasse 33**

**41065 Mönchengladbach**

Tel: 02161/81596-0 Fax: 02161/81596-21

Internet: <https://www.ksz.de>

E-mail: [kige@ksz.de](mailto:kige@ksz.de)

### **Redaktion**

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

---

Mönchengladbach 2023

**ISSN 2699-2485 (Print)**

**ISSN 2699-6278 (Online)**

## I. Zeichen der Zeit: Der Krieg in der Ukraine

---

Im Zusammenhang mit den Herausforderungen der Kirche in ihrer gegenwärtigen Krise wird häufig mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* von 1965 gesagt, es gelte „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (Nr. 4). Diese Rede von den „Zeichen der Zeit“ aber ist älter als die Pastoralkonstitution. Sie findet sich bereits in der Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. von 1963, veröffentlicht kurz vor seinem Tod. Wie kaum ein anderer Text markiert dieses Dokument den damaligen Neuaufbruch der kirchlichen Soziallehre, über das bloße Sprechen der Kirche als *Mater et magistra* („Mutter und Lehrmeisterin“, wie die zwei Jahre ältere Sozialenzyklika Johannes' XXIII. noch hieß), hin zu einem Dialog mit den Wissenschaften und den Menschen in ihren je konkreten Kontexten.

Auch wenn dieses Programm nichts an Aktualität eingebüßt hat, so muss man doch auf den ersten Blick im Jahr des sechzigjährigen Jubiläums der Enzyklika gerade angesichts der aktuellen Zeichen der Zeit sagen: „*Pacem in terris* - Frieden auf Erden“ klingt im Jahr 2023 wie eine Erinnerung an eine ferne Vergangenheit, und von Aufbruch kann nur sehr bedingt die Rede sein. Der russische Überfall auf die Ukraine am 24. Februar 2022 hat massiv schockiert. Obwohl Russland mit der Besetzung und Annexion der Krim bereits 2014 das Völkerrecht mit Füßen getreten hatte, obwohl seitdem in der Donbas-Region ein hybrider Krieg geführt wurde, der 14.000 Menschen das Leben kostete, und obwohl alle den gewaltigen Aufmarsch der russischen Truppen an der ukrainischen Grenze mitverfolgen konnten: Die meisten hatten bis zuletzt gehofft, dass Präsident Putin die Grenze zu einem offenen Angriffskrieg auf ein souveränes Land nicht überschreiten würde.

Diese Hoffnung hat schrecklich getäuscht. Mehr noch: Die Bilder völlig zerstörter Städte, die Bombardierung von Schulen, Krankenhäusern, Kraftwerken, der Einsatz von Streumunition über Wohngebieten und die vielen Berichte über Vergewaltigungen, Misshandlungen, Folter und Morde an Zivilisten durch die russischen Besatzer lassen nur den Schluss zu, dass Präsident Putin und sein Regime ihre Ziele in diesem Angriffskrieg um jeden Preis erreichen wollen und dass sie dafür auch systematisch gegen die Regeln des humanitären Völkerrechts in bewaffneten Konflikten verstoßen.

Dieser Angriffskrieg ist ein Zivilisationsbruch, und unsere Welt ist verändert, weil die globale politische Ordnung sich massiv verändert: Vermutlich entsteht statt einer bipolaren Ordnung (mit den USA und

der Sowjetunion im Gegensatz) wie vor dem Fall des Eisernen Vorhangs nun mindestens eine tripolare Ordnung (mit den USA und dem Westen, China und Indien im Gegensatz) mit einer Menge von sekundären Kontrahenten und Eigeninteressenten wie etwa Russland, Türkei, Brasilien, Iran, Saudi-Arabien, Indonesien, Südafrika. Der russische Überfall auf die Ukraine hat die Friedens- und Sicherheitsarchitektur zerschmettert, die nach dem Ende des Kalten Krieges 1990 entwickelt worden ist. Schon jetzt zeichnet sich ab, welche dramatischen Folgen das nicht nur für Europa, sondern für die ganze Welt haben kann und wird. Überall steigen die Öl- und Gaspreise, was die Folgen des Klimawandels verschärft; überall machen sich verletzbar Lieferketten und wirtschaftliche Abhängigkeiten bemerkbar. Und weil Russland und die Ukraine zu den weltweit größten Exporteuren von Weizen und Getreide gehören, sind eine spürbare Folge dieses Krieges auch Hungerkrisen in den Ländern des globalen Südens.

## **II. Christliche Friedensethik angesichts des Ukraine-Kriegs**

---

Für die christliche Friedensethik wurden dabei ebenfalls viele prägende Annahmen erschüttert. Anders als die manch einen Ansatz prägende Hoffnung, dass „der Krieg in Europa lediglich ein Phänomen dunkler Vergangenheit sei“<sup>1</sup>, steht die Welt nun vielmehr in der ersten Gefahr, in die überwunden geglaubte Zeit des Kalten Krieges zurückzufallen. Nicht zuletzt auch das Damoklesschwert eines Konfliktes mit nuklearen Waffen scheint wieder über der Welt zu schweben: Das Schwert ist scharf, und der Faden ist so dünn wie zuletzt in der Kubakrise Ende Oktober 1962. Papst Johannes XXIII. hatte ja seine Enzyklika *Pacem in terris* unter dem Eindruck der Kubakrise geschrieben, die die Welt an den Rand des Atomkriegs gebracht hatte, und in deren Verlauf er sich mit einem dramatischen Friedensappell an den US-Präsidenten John F. Kennedy und den sowjetischen Staatschef Nikita Chruschtschow gewandt hatte. In seiner Enzyklika forderte der Papst im Namen von „Gerechtigkeit, gesunde[r] Vernunft und Rücksicht auf die Menschenwürde dringend, daß der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört“ (Nr. 60). Programmatisch beginnt die Enzyklika mit der Feststellung: „Der Friede auf Erden, nach dem alle Menschen zu allen Zeiten sehnlichst verlangten, kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beachtet wird“ (Nr. 1).

Diese von Gott gesetzte Ordnung beruht nach der Enzyklika, klassisch naturrechtlich argumentierend, ganz konkret auf der unverfügbaren

und unendlichen Würde jeder menschlichen Person als Ebenbild Gottes, da „jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen“ (Nr. 5). Allein dies kann die Grundlage aller christlichen Friedensethik sein. Alle staatliche Gewalt muss auf die Förderung dieser Personwürde und damit des Friedens hingeeordnet sein. Daraus folgt konsequent, dass es „um der sittlichen Ordnung willen“ auch einer universalen politischen Gewalt bedürfe: „Diese allgemeine politische Gewalt, deren Macht überall auf Erden Geltung haben soll und deren Mittel in geeigneter Weise zu einem universalen Gemeinwohl führen sollen, muß freilich durch Übereinkunft der Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt werden“ (Nr. 72). Die Enzyklika formuliert die Hoffnung, dass die Vereinten Nationen die Instanz sein könnten, die als eine solche universale Friedensmacht zum Schutz der Personwürde eines jeden Menschen auftreten könnte: „Deshalb muß die universale politische Gewalt ganz besonders darauf achten, daß die Rechte der menschlichen Person anerkannt werden und ihnen die geschuldete Ehre zuteil wird, daß sie unverletzlich sind und wirksam gefördert werden“ (Nr. 73).

Diese Hoffnung auf eine universale politische Gewalt, die den Frieden zwischen den Völkern sichert, hat die christliche Friedensethik der letzten Jahrzehnte geprägt und hat nichts von ihrer Berechtigung verloren. Wohl wird man allerdings fragen müssen, ob diese universale politische Gewalt durch die Vereinten Nationen in ihrer gegenwärtigen Organisationsstruktur bereits hinreichend realisiert ist, angesichts der Tatsache, dass Russland den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen mit seinem Vetorecht daran hindert, zumindest eine Resolution gegen den russischen Überfall auf die Ukraine zu verabschieden.

### **III. Die Ordnung des Friedens gründet auf dem Schutz der Würde der Person**

---

Dennoch gibt es gute Gründe, die von *Pacem in terris* eröffnete Perspektive auf die Schaffung einer universalen politischen Gewalt auch angesichts des Krieges in der Ukraine nicht aufzugeben. Denn zu der von Gott gesetzten Ordnung, die Johannes XXIII. zum Ausgangspunkt seines Lehrschreibens macht, zählen auch die Menschenrechte, denen der erste Teil der Enzyklika gewidmet ist. Das ist bemerkenswert, hatte die Kirche doch lange Zeit Bedenken gegen die Menschenrechte im Sinne der modernen Freiheitsrechte erhoben.

Selbst Papst Leo XIII., der in seiner Sozialenzyklika *Rerum novarum* von 1891 Rechte für Arbeiter einforderte im Sinne des damals eher im politisch progressiven Lager geprägten Gedankens sozialer Menschenrechte (Nr. 29), schrieb noch 1885 in der Enzyklika *Immortale dei* mit Blick auf die modernen Freiheitsrechte einigermmaßen erzürnt von „zügellosten Freiheitslehren“ (Nr. 23).

Diese Ablehnung der Idee von absolut, *etsi Deus non daretur*, geltenden Freiheitsrechten dürfte nicht allein auf vorneuzeitliche Residuen in der katholischen Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts zurückzuführen sein, sondern ihren tieferen Grund in genuin theologischen Überlegungen haben.<sup>2</sup> Dass *Pacem in terris* diese Ablehnung revidiert, hat dann aber seine Gründe in ebenso genuin theologischen Überlegungen, die sich aus der geistigen Auseinandersetzung mit der menschenverachtenden Ideologie des Nationalsozialismus ergeben und die in der Soziallehre zu einem Paradigmenwechsel geführt haben. Angesichts der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wurden nämlich die Unzulänglichkeiten der herkömmlichen naturrechtlich argumentierenden und vorrangig auf den Begriff des Gemeinwohls konzentrierten Systematik offenkundig, die keinen unmittelbaren theoretischen Zugriff auf die Idee der Menschenrechte erlaubte. Der Weg ging beschleunigt vom Gemeinwohl zum Wohl jedes personalen Individuums: „Da die Grundrechte nicht als überpositive Normen, sondern als integrale Bestandteile der Gemeinwohlordnung verstanden wurden und als solche zur Disposition der rechtmäßigen Autorität standen, konnten sie von Seiten der christlichen Staatsethik nicht als unverzichtbare Rechtsnormen gegen die Diktatur Hitlers geltend gemacht werden.“<sup>3</sup> Es ist geradezu ein Weg hin zum neuen Verständnis eines katholischen personalen Individualismus, der etwa auch in den Gedanken von Jacques Maritain auftaucht, der aber in der älteren katholisch-sozial-ethischen Tradition als verderbliche Folge eines protestantisch-individualistischen Liberalismus galt – man denke nur an entsprechende Invektiven des Paderborner Priesters und religiösen Sozialisten Wilhelm Hohoff (1848-1923) und dessen ökonomischen Schulterchluss mit dem Sozialismus gegen einen protestantisch verursachten Liberalismus.<sup>4</sup>

Das klassische Dilemma von allgemeinem und individuellem Wohl ist in einigen kirchlichen Verlautbarungen der damaligen Zeit mit Händen zu greifen. Noch in der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937), in der Papst Pius XI. Stellung gegen Nationalsozialismus und Rassismus bezieht, begegnet eine Definition von Gemeinwohl, deren

Abstraktheit in irritierender Spannung zu den konkreten, dramatischen Fragen steht, um die es in dem Text geht. Es heißt dort etwa, dass „das wahre Gemeinwohl letztlich bestimmt und erkannt wird aus der Natur des Menschen mit ihrem harmonischen Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung, sowie aus dem durch die gleiche Menschennatur bestimmten Zweck der Gemeinschaft“ (Nr. 35). Eine solche Formulierung macht nicht deutlich genug, dass die individuelle Würde jeder menschlichen Person niemals vom Staat angetastet werden darf.

Papst Pius XII. war es dann, der gerade in seinen sozialen Ansprachen und Verlautbarungen den modernen Personbegriff aufgegriffen und damit letztlich auch die Grundlage der neuzeitlichen Menschenrechtsidee rezipiert hat. So heißt es in der Rundfunkbotschaft zu Weihnachten 1942: „Wer will, daß der Stern des Friedens über dem menschlichen Zusammenleben aufgehe und leuchte, der helfe zu seinem Teil mit an der Wiedereinsetzung der menschlichen Persönlichkeit in die ihr durch Gottes Schöpferwillen von Anbeginn verliehene Würde; [...] der trete ein für die Heilighaltung und Verwirklichung folgender grundlegender Persönlichkeitsrechte: das Recht auf Erhaltung und Entwicklung des körperlichen, geistigen und sittlichen Lebens.“ Es folgen eine Reihe weiterer Persönlichkeitsrechte, zu denen der Papst auch soziale Rechte wie das „Recht zu arbeiten“ und „das Recht zu einer Nutzung an den materiellen Gütern“ zählt.<sup>5</sup>

Damit ist aber der entscheidende theologische Schritt getan, um von der individuellen Gottebenbildlichkeit der menschlichen Person her zu denken und damit zu unterstreichen, dass alle menschliche Gemeinschaft auf Schutz und Förderung der unverfügbaren und unantastbaren, weil vom Schöpfer gegebenen Personwürde hingeordnet ist. Gemeinwohl meint dann nicht mehr die Hinordnung des Individuums in seiner Verantwortung auf die Gemeinschaft, auch wenn die menschliche Person ganz wesentlich von ihren Beziehungen her verstanden werden muss. Gemeinwohl meint dann vielmehr, dass alle und jeder aufgrund der eigenen Personwürde verpflichtet sind, die Würde einer jeden anderen Person zu befördern und alle staatlichen Sozialformen an dieser Förderung zu messen sind. Aus diesen genuin theologischen Gründen hat die Kirche dann auch die Pflicht, die Stimme zu erheben, wenn der Staat seiner Pflicht zur Förderung der Personwürde nicht nachkommt oder diese sogar verletzt.

## IV. Die Sprache Jesu sprechen

---

Das ist an dieser Stelle im Blick auf den russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine höchst bedeutsam. Denn es gibt eine kirchenpolitische Dimension dieses Krieges. In den Medien begegnet uns dieses Thema meistens, wenn es um die Person des Moskauer Patriarchen Kyrill geht, das Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche. Patriarch Kyrill handelt als ein treuer Gefolgsmann Wladimir Putins, dessen Präsidentschaft er einmal als ein „Wunder Gottes“ bezeichnet hat. Hier geht es nicht nur um die Gedankenwelt von Patriarch Kyrill, sondern um Vorstellungen, die augenscheinlich auch Präsident Putin teilt und die er ausdrücklich als Gründe für den Einmarsch in die Ukraine anführt. In seiner Rede an die Nation am 21. Februar 2022 hatte er die Anerkennung der selbst ernannten Volksrepubliken Donezk und Luhansk verkündet. Dabei hat er auch gesagt, dass die politische Führung in Kiew die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats und deren Gläubige in der Ukraine drangsaliere und diskriminiere.

Als ideologischer Überbau des Putinismus dient das Konzept der „Russkij Mir“ („Russische Welt“): die Idee eines einheitlichen russischen Volks- und Nationalgeistes, deren Ursprünge ins 19. Jahrhundert reichen und die sich von einer anfänglich poetisch-romantischen Metapher zu einem imperialistischen Konzept, verbunden mit einer starken nationalistischen Idee, entwickelt hat.<sup>6</sup> In diesem Konzept wird den Ukrainern als „Kleinrussen“ abgesprochen, ein eigenes Volk mit eigenem Selbstbestimmungsrecht zu sein, und alle, die diese Zuordnung zur russischen Welt ablehnen müssen, werden als „Nazis“ bezeichnet.<sup>7</sup> „Russkij Mir“ hat dabei eine dezidiert religiöse Komponente, denn der Raum der „russischen Welt“ wird im Sinne der russisch-orthodoxen Kirche als sakraler Raum verstanden. Wir erleben damit in Russland, wie das Christentum selbst zum religiösen Überbau vom Gegenteil dessen wird, was *Pacem in terris* versucht stark zu machen. Es geht nicht um die Begründung der Friedensordnung im Schutz der Würde einer jeden Person, wodurch eine solche Ordnung allererst der göttlichen Ordnung entspricht. Es geht um die religiöse Legitimation von Unterdrückung und Gewalt.

Dagegen und zugleich hinter der Argumentation von *Pacem in terris* steht letztlich ein augustinisches geprägtes Verständnis der Unterscheidung und Trennung von Person und Staat, auch von Kirche und Staat: Die Kirche soll primär der menschlichen Person und erst von daher und sekundär dann der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung dienen. Kurz und prägnant gesagt: Gott wurde Mensch, nicht Staat oder Nation.



Papst Franziskus berichtete im Sommer 2022 im Interview mit der italienischen Tageszeitung *Corriere della Sera* von einem Videotelefonat, das er Mitte März 2022 mit Patriarch Kyrill geführt hatte; dieser habe aus einem vorbereiteten Text die offizielle Rechtfertigung für den russischen Einmarsch verlesen. Papst Franziskus kommentierte das folgendermaßen: „Ich habe ihm zugehört und ihm gesagt: Ich habe nichts davon verstanden. Mein Bruder, wird sind nicht die Geistlichen des Staates. Wir dürfen nicht die Sprache der Politik sprechen, sondern die Sprache Jesu. Wir sind beide Hirten des gleichen Gottesvolkes. Deshalb müssen wir nach Wegen zum Frieden suchen, einen Waffenstillstand anstreben.“<sup>8</sup>

In einer gemeinsamen Erklärung haben am 13. März 2022 mehr als 1.300 vornehmlich orthodoxe Theologinnen und Theologen aus der ganzen Welt die Russkij-Mir-Ideologie als „eine Form von orthodoxem ethnophyletischen religiösem Fundamentalismus mit totalitärem Charakter“ und als abscheuliche „Irrlehre“ verurteilt, die „zutiefst unorthodox, unchristlich und gegen die Menschheit gerichtet“ ist.<sup>9</sup> Und weiter: „Wir bekräftigen, dass die Aufteilung der Menschheit in Gruppen auf der Grundlage von Rasse, Religion, Sprache, ethnischer Zugehörigkeit oder irgendeinem anderen sekundären Merkmal der menschlichen Existenz ein Kennzeichen dieser unvollkommenen und sündigen Welt ist, das nach der patristischen Tradition als ‚Unterscheidungen des Fleisches‘ (Gregor von Nazianz, Rede 7, 23) bezeichnet wird. Die Behauptung der Überlegenheit einer Gruppe gegenüber anderen ist ein charakteristisches Übel solcher Unterscheidungen, die im völligen Gegensatz zum Evangelium stehen, in dem alle eins und gleich in Christus sind, alle sich vor ihm für ihre Taten verantworten müssen und alle Zugang zu seiner Liebe und Vergebung haben – nicht als Mitglieder bestimmter sozialer oder ethnischer Gruppen, sondern als Personen, die gleichermaßen nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und geboren sind (Genesis 1,26).“

Damit wird aus orthodoxer Perspektive unterstrichen, was *Pacem in terris* auf seine Weise ebenfalls mit einem personalen Humanismus ausdrückt. Die aktuelle Herausforderung für die christliche Ethik vom gerechten Verteidigungskrieg und vom gerechten Frieden<sup>10</sup> ist: Wie kann eine Sprache gefunden werden, die das Evangelium des Friedensfürsten Christi gegen eine menschenfeindliche Ideologie setzen kann, die zugleich die Menschen in ihrer Zeit adressiert, sodass sie diese verstehen und sie – auch vor religiöser – Vereinnahmung schützt? Die nicht einfach, wie Papst Franziskus sagt, die Sprache der Politik, sondern die Sprache Jesu ist.

## V. Die Eröffnung eines neuen Paradigmas der katholischen Soziallehre

---

*Pacem in terris* musste dafür auch eine Sprachform wählen, die, zumindest in den sechziger Jahren, zunächst irritierte. Gustav Gundlach SJ (1892-1963) etwa, der als enger sozialetischer Berater von Papst Pius XII. großen Einfluss ausgeübt hatte, tat sich schwer mit der Argumentation der Enzyklika. Zwar war Gundlach noch mit einer Gruppe anderer beauftragt worden, einen Entwurf für die Enzyklika *Mater et magistra* zu schreiben, aber der vorgelegte Text wurde von Johannes XXIII. mit einer für ihn typischen Begründung verworfen: „So gelehrt sei er nicht, und deswegen wolle er auch kein so gelehrtes Werk unter seinem Namen in die Welt hinausgehen lassen.“<sup>11</sup> Gundlach war darüber nicht nur enttäuscht, sondern vielmehr auch besorgt über diesen neuen Stil der Sozialverkündigung.

Aber auch andere taten sich schwer. So berichtet Gundlachs Ordensbruder Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991), der als wesentlich progressiver als Gundlach gilt: „Die Päpste von Leo XIII. bis Pius XII. hatten philosophisch, näherhin naturrechtlich argumentiert und diese Argumentation theologisch untermauert; Johannes XXIII. beginnt stattdessen empirisch-soziologisch zu argumentieren und theologisch zu motivieren. Für denjenigen, der seinen Denkstil an den Enzykliken von Leo XIII. bis zu Pius XII. und dessen Ansprachen, Rundfunkbotschaften und Lehrschreiben gebildet hatte, war es nicht leicht, sich den neuen Denkstil anzueignen. Auch mir ist das nicht sogleich gelungen; infolgedessen vermochte ich der neuen Enzyklika zunächst nicht gerecht zu werden; was ich in ihr suchte, fand ich nicht, und so konnte die begeisterte Aufnahme, die sie nicht nur bei kirchentreuen Katholiken, sondern auch in weiten nicht-katholischen, ja nicht-christlichen Kreisen fand, mich nur befremden. Aber dieser Beifall war offenbar wohlbegründet [...]. Nach einiger Zeit ist es dann auch mir gelungen, mich von ihren Vorzügen zu überzeugen.“<sup>12</sup> Diese Feststellung Nell-Breunings ist erstaunlich, weil sie auch auf Beobachtungen zutrifft, die man in Bezug auf Papst Franziskus' Umweltenzyklika *Laudato si'* (2015) und seine Sozialenzyklika *Fratelli tutti* (2020) machen kann: Der Einsatz bei den Zeichen der Zeit, bei den Erfahrungen der Menschen in der Wirklichkeit und der an der Oberfläche wenig systematisch erscheinende Stil, irritiert eine an systematischere Strenge gewohnte Sozialethik weltweit.

Der Vorgänger von Johannes XXIII., Papst Pius XII., hatte keine eigene Sozialenzyklika geschrieben, da seiner Ansicht nach seine beiden

Vorgänger Leo XIII. 1891 in der Enzyklika *Rerum novarum* und Pius XI. 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo anno* zur Soziallehre alles gesagt hatten, was nach dem seinerzeitigen Stand der Dinge und der Erkenntnis habe gesagt werden können.<sup>13</sup> Papst Johannes XXIII. veröffentlichte hingegen kurz hintereinander gleich zwei Sozialenzykliken: *Mater et magistra* 1961 und *Pacem in terris* 1963. Zwischen den beiden Erscheinungsdaten liegt die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962.

Dass die Kirche als ganze und auch ihre Soziallehre in Bewegung geraten waren, merkt man den beiden Enzykliken deutlich an – auch hier eine spannende Parallele zu Papst Franziskus. Das sieht man besonders an markanten Unterschieden zwischen beiden Schreiben, die bereits bei oberflächlicher Betrachtung ins Auge springen. Während *Mater et magistra* noch ausschließlich an den Klerus und die „Christgläubigen des katholischen Erdkreises“ adressiert ist, wendet sich Papst Johannes XXIII. in *Pacem in terris* ausdrücklich auch an „alle Menschen guten Willens“.

Zudem vertritt Papst Johannes XXIII. die vormalis theologisch umstrittene Menschenrechtsidee in *Pacem in terris* schon gleich zu Beginn des Textes offensiv und unmissverständlich: „Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Weil sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden“ (Nr. 9).

Die Rechte, die der Papst dann aufzählt, finden sich zum großen Teil in ähnlicher Weise in der UN-Menschenrechtsdeklaration von 1948. Zwei Beobachtungen sind dabei hervorzuheben. Erstens: Johannes XXIII. rekurriert explizit auf das traditionelle Naturrechtsparadigma seiner Vorgänger, nimmt aber eine entscheidende Anpassung vor, indem er dieses Paradigma mit dem Personbegriff verbindet und damit wesentlich reformuliert: Damit kommt es in *Pacem in terris* zu einer entscheidenden Personalisierung des Naturrechts. Zweitens: Am Ende des Menschenrechtskapitels, wie am Ende aller Hauptteile seiner Enzyklika, kommt der Papst auf die „Zeichen der Zeit“ zu sprechen. Diese Zeichen der Zeit haben eine heuristische Funktion in dem durch *Pacem in terris* repräsentierten Verständnis von Soziallehre. Der Ausgang bei den Zeichen der Zeit ist für die Soziallehre fortan stilbildend geworden.

Denn durch die Personalisierung (und Individualisierung) des Naturrechts und durch die Fokussierung der Soziallehre auf die Zeichen der Zeit befreite Papst Johannes XXIII. die Soziallehre aus der geschichtsenthobenen Aporie, in die sie mit den Jahren durch eine gewisse Erstarrung des neuscholastischen Paradigmas geraten war und die der junge Theologieprofessor Joseph Ratzinger 1964 als „die eigentliche Schwäche der bisherigen katholischen Soziallehre“ identifiziert hatte: „Sie hat sich diesem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann.“<sup>14</sup>

In der durch *Pacem in terris* begründeten, auf die Zeichen der Zeit und einen Dialog mit der Welt angelegten personalistischen Soziallehre „geht es jetzt nicht mehr ausschließlich um einen metaphysischen und ontologischen Naturbegriff, der gleichgesetzt mit dem idealen und seinsollenden Wesen des Menschen und der irdischen Wirklichkeiten zum Maßstab des sittlichen Handelns des Menschen genommen wurde.“ Vielmehr artikuliert sich hier eine „neu akzentuierte Wertschätzung der konkreten geschichtlichen Person und der Welt in ihrer Phänomenalität.“<sup>15</sup> Zur weiteren Entfaltung kommt diese durch *Pacem in terris* zum Ausdruck gebrachte Haltung der Kirche zur Welt im Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere in dessen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.<sup>16</sup>

Zugleich mit der Personalisierung findet seit dem Konzil auch eine (Re)Theologisierung der Soziallehre statt. In dem gleichen Maße, wie abstrakte Überlegungen zu der sich in sozialer Gemeinschaft verwirklichenden Wesensnatur des Menschen in den Hintergrund treten, rücken das christliche Menschenbild und die theologische Anthropologie in den Vordergrund. Die christologisch-anthropologische Spitzenaussage in *Gaudium et spes*, dass „sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft“ aufklärt (Nr. 22), hat dann vor allem Papst Johannes Paul II. entfaltet, zunächst und programmatisch in seiner Antrittszyklika *Redemptor hominis* (1979) und eben nicht zuletzt in seiner Sozialverkündigung bis hin zur großen Sozialzyklika *Centesimus annus* (1991). „So können wir“, stellte Otfried Höffe bereits 1983 fest, „von ‚*Rerum novarum*‘ über ‚*Gaudium et spes*‘ bis heute in der Soziallehre einen Fortschritt an ‚Christlichkeit‘ und gleichzeitig ein Zurücktreten des Naturrechtsdenkens im engeren Sinne beobachten.“<sup>17</sup>

Insofern Papst Benedikt XVI. in seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* (2009) die Liebe zum zentralen Prinzip der Soziallehre erklärt, schreibt er diese Entwicklungslinie fort. Wenn er die in Christus offen-

bar gewordene Liebe Gottes, die den Menschen zur Nächstenliebe drängt, zu dem entscheidenden Ausgangs- und Fluchtpunkt der Soziallehre erklärt, dann buchstabiert er letztlich einen Gedanken aus, der sich schon in *Pacem in terris* und *Gaudium et spes* findet und der bereits das Leitmotiv der Sozialverkündigung seines Vorgängers war. Das ist etwas, dass Papst Franziskus in seiner Sozialverkündigung fortsetzt und damit in der Spur von *Pacem in terris* steht.

## VI. Zu den Quellen: Augustinus und der Friede aus der Ordnung der Liebe

---

Im Blick auf diese große, durch *Pacem in terris* eröffnete Linie der Ernstnahme der Personalität sowie Geschichtlichkeit des Menschen auch in der Sozialverkündigung und der Zeichen der Zeit sowie auch im Blick auf die Instrumentalisierung von Religion für den Krieg als eben einem solchen Zeichen der Zeit, ist es sinnvoll, das von *Pacem in terris* (wieder)eröffnete theologische Paradigma tiefer auf die Tradition der Kirche zu beziehen. Denn die durch *Pacem in terris* vollzogene Wiederentdeckung und Akzentuierung des Geschichtlichen, des Individuellen und des Konkreten findet sich bereits in Augustinus' *De Civitate Dei*, verfasst als Reaktion auf die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410, und damit bei einem der großen Kirchenlehrer, der die griechische und die lateinische Kirche miteinander verbindet. Bereits hier findet sich ein mystischer und sittlicher Individualismus, der von Anfang an auch die sich langsam entfaltende christliche Ethik prägte. Es geht um eine Innerlichkeit, die sich in der Gestaltung der äußeren Ordnung fortsetzt und eine solche äußere Ordnung menschenwürdig und damit gottförmig machen möchte. Diese Innerlichkeit ist im Gewissen durch die Schöpfung angelegt (Röm 2, 14), durch die Erbsünde geschwächt und durch das Erlösungswerk Christi sowie wirksam in den Sakramenten wiederhergestellt. *Pacem in terris* sagt, dass „der Schöpfer die Welt, die Ordnung ins Innere des Menschen eingepägt [hat]; sein Gewissen tut sie ihm kund und befiehlt ihm unbedingt sie einzuhalten“ (Nr. 3) und drückt damit genau diesen augustinischen Gedanken aus.

In *De Civitate Dei* zeichnet Augustinus das Bild von zwei Staaten beziehungsweise zwei Bürgerschaften, oder besser: von zwei Zivilisationen, die er einander kontrastierend gegenüberstellt: auf der einen Seite die *civitas Dei*, der Gottesstaat, auf der anderen Seite die *civitas terrena*, der Erdenstaat. Der irdische Staat ist für Augustinus ein durch die Ursünde von Adam und Eva und endgültig ein durch den

Brudermord Kains an Abel notwendig gewordenes Übel der Eindämmung einer anarchisch gewordenen menschlichen Freiheit.<sup>18</sup> Dass der Mensch den anderen Menschen, dass der Bruder den Bruder umbringt, manifestiert die Macht des Bösen und bedarf der gesetzlichen Begrenzung durch die künstliche Zivilisation des Erdenstaates. Dessen vordringliche Aufgabe ist es also, die einigermaßen friedliche Koexistenz der Menschen sicherzustellen.

Demgegenüber bildet die durch die Taufe und die übrigen Sakramente gebildete Bürgerschaft Gottes das pilgernde Gottesvolk, das sich im Erdenstaat befindet und dennoch darüber hinaus lebt, nämlich im Angesicht und in der Gegenwart Gottes. Augustinus stellt sich also die beiden Bürgerschaften durchaus als vermischt vor. Die letzte Antwort auf die Frage, wer zu welcher *civitas* gehört, bleibt bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes und der Vollendung der Welt verborgen. Augustinus denkt hier mehr eschatologisch als politisch. Die *civitas Dei* ist eine Zeit und Raum übergreifende Gemeinschaft der Lebenden und der Toten.

Deswegen kann aber Religion auch niemals eine politische Ideologie rechtfertigen oder gar ein bestimmtes Staatswesen mit dem Reich Gottes identifizieren, wie es in der Ideologie der „Ruskij Mir“ geschieht. Und zudem ist die Bürgerschaft Gottes auch nicht einfach identisch mit der sichtbaren und geschichtlich fassbaren Kirche. Vielmehr entscheidet sich die Frage der Zugehörigkeit zu einer der beiden Bürgerschaften im *forum internum*, also in der unsterblichen Seele der jeweiligen Person, die zwischen den von Augustinus markierten gegensätzlichen Haltungen des *uti*, dem rein egoistischen Nützlichkeitsdenken, und dem *frui*, dem Geben und Empfangen selbstloser Liebe, wählen kann und Wege der schrittweisen Annäherung an eine Ordnung der politischen Freundschaft sucht. Und aus solchen Entscheidungen entstehen dann die beiden verschiedenen Arten von Kultur oder Zivilisation, die Augustinus unterscheidet.

Deswegen ist es auch nur konsequent, dass *Pacem in terris* sich an alle Menschen guten Willens richtet: die Wahl für ein gewissenhaftes Leben aus Liebe und Achtung zu jedem Menschen, hat jeder Mensch und geht jeden Menschen an, einfach, weil er Mensch ist. Und wie bei *Pacem in terris* wird auch bei Augustinus deutlich, dass der Mensch in seiner Freiheit zur Verantwortung gerufen ist, eine friedliche Ordnung im Sinne der göttlichen Liebe in einer friedlosen Welt aufzubauen und dies immer nur durch die Stiefschwester der Liebe, nämlich die Gerechtigkeit, tun kann.<sup>19</sup> In *Pacem in terris* heißt es wörtlich: „Die Ordnung jedoch, die im menschlichen Zusammenleben waltet, ist ganz

geistiger Art: auf der Wahrheit aufruhend, ist sie nach den Geboten der Gerechtigkeit zu verwirklichen; sie verlangt, durch gegenseitige Liebe beseelt und zur Vollendung geführt zu werden; schließlich ist sie in ungeschmälerter Freiheit zu einer täglich menschenwürdigen Harmonie zu gestalten“ (Nr. 20).

Was auch *Pacem in terris* nicht übersehen wollte, ist, dass es oftmals notwendig ist, gegen ungerechte Gewalt sich mit gerechter Gewalt verteidigen zu müssen. Ganz im Sinne des Augustinus macht die Enzyklika deutlich, dass die Ordnung der bloß national legitimierten Gewalt, ohne Verantwortung gegenüber der internationalen Staatengemeinschaft, dem Wesen des Menschen als Person mit unverfügbarer Würde und der gottgewollten Ordnung der Liebe nicht entspricht. Augustinus hat dabei deutlich gesehen, dass in einer friedlosen Welt, die noch fern der himmlischen *Civitas Dei* ist, manchmal der schlimmeren Gewalt nur begegnet werden kann, indem der eigentlich Friedfertige selber zur Waffe greift. Das ist das tragische Dilemma, dass wir als Christen sehen und als Zeichen einer heillosen Welt nehmen müssen. Das wird dann zunächst heißen, die Ukraine in ihrem Freiheitskampf zu unterstützen, aber auch, dass die Möglichkeit eines Friedens nicht als Perspektive aufgegeben werden darf: *Pacem in terris* – Frieden auf Erden erweist sich damit gerade angesichts des Krieges in der Ukraine als eine zeitlos gültige große Hoffnung, die nur in kleiner Münze mühsamer Verhandlung einzuwechseln ist.

## Anmerkungen

---

- 1 Markus Vogt, Christsein in einer fragilen Welt. Revisionen der Friedensethik angesichts des Ukrainekrieges, 9. März 2022, 2: <https://ordosocialis.de/wp-content/uploads/Ukrainekrieg-Christsein-angesichts-einer-fragilen-Welt.pdf>
- 2 Vgl. Peter Schallenberg / Arnd Küppers, Zeichen der Zeit. 50 Jahre Pacem in Terris – Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre (= Kirche und Gesellschaft, Heft 396), Köln 2013, 6f.
- 3 Rudolf Uertz, Zur Entwicklung des katholischen Staatsdenkens, in: Anton Rauscher u. a. (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 775-786, hier: 779.
- 4 Vgl. Klaus Kreppel, Wilhelm Hohoff – der „rote Pastor“ und die religiösen Sozialisten, in: Günter Ewald (Hg.), Religiöser Sozialismus, Stuttgart 1977; Helmut Josef Patt, Wilhelm Hohoff (1848-1923), in: Jürgen Aretz / Rudolf Morsey / Anton Rauscher (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 3, Mainz 1979, 123-135.

- 5 Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., hrsg. v. Arthur Fridolin Utz u. Joseph-Fulko Groner, 2. Aufl., Freiburg/Schweiz 1954, Rn. 252.
- 6 Vgl. Oleksandr Zabirko, „Russkij Mir“. Literarische Genealogie eines folgenreichen Konzepts, in: Russland-Analysen Nr. 289 v. 30.01.2015, 2-6.
- 7 Vgl. Arnd Küppers / Michael Fetko, Der Freiheitskampf in der Ukraine und Europas Verantwortung (= Kirche und Gesellschaft, Heft 490), Mönchengladbach 2022, 7-9.
- 8 <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/papst-franziskus-will-wladimir-putin-in-moskau-treffen-18001351.html>
- 9 <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>
- 10 Vgl. Peter Schallenberg, Zwei Schwerter: Gerechter Krieg und gerechter Frieden (= Kirche und Gesellschaft, Heft 492), Mönchengladbach 2022.
- 11 Oswald von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, 2. Aufl., Wien 1978, 75.
- 12 Ebd., 74.
- 13 Vgl. ebd., 69.
- 14 Joseph Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Klaus v. Bismarck / Walter Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart 1964, 24-30, 29.
- 15 Ursula Nothelle-Wildfeuer, Die theologische Dimension der Christlichen Gesellschaftslehre. Ein theologiegeschichtlicher Durchgang in systematischer Absicht, in: Anton Rauscher (Hg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, Donauwörth 1992, 27-58, 38.
- 16 Vgl. Gerhard Kruip, „Eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre“. Der Neuaufbruch der katholischen Soziallehre in „Gaudium et Spes“ (= Kirche und Gesellschaft, Heft 393), Köln 2012.
- 17 Otfried Höffe, Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 24 (1983) 9-28, 18.
- 18 Vgl. Augustinus, De Civitate Dei XV 1-8.
- 19 Vgl. Timo J. Weissenberg, Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Stuttgart 2005, 510 ff.

## Die Autoren

---

Peter Schallenberg lehrt Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und ist Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ).

Stefan Gaßmann ist wissenschaftlicher Referent der KSZ.