

standenen Probleme keineswegs harmonisch auflösen, sondern in zahlreichen kleinen Schritten und mit viel sozialer Phantasie verringert werden müssen. Die junge Generation, die jetzt studiert oder vor der Studienentscheidung steht, braucht dringend die Hilfe der Gesamtgesellschaft. Von den jungen Menschen aber muß Aufgeschlossenheit und Bereitschaft zur beruflichen Beweglichkeit erwartet werden.

Die geforderte Flexibilität der Akademiker und der ganzen Gesellschaft – des öffentlichen Dienstes und der Wirtschaft, der Kollegen und Vorgesetzten –, das kann uns alle vor Erstarrung und vor Verkrustung der gesellschaftlichen und beruflichen Strukturen bewahren. In einer Welt, die durch technischen und politischen Wandel gekennzeichnet ist, die sich in kürzester Zeit immer wieder neuen, oft weltweiten Problemen gegenübergestellt

sieht, in dieser Welt können die großen Aufgaben verantwortlich nur von einer weit verbreiteten Bildungsbasis aus gelöst werden. Das gilt natürlich nicht nur für die akademisch Gebildeten, sondern für uns alle. Was gefordert ist, ist eine realitätsbezogene Bildung, die die zu gestaltende gesellschaftliche und politische Wirklichkeit mit Augenmaß zu beurteilen vermag.

So können wir hoffen, daß das große Innovationspotential, das für Wirtschaft und Gesellschaft in der Akademikerschaft ruht, für das Gemeinwohl genutzt werden und daß so gleichzeitig der jungen Akademikergeneration ein angemessener Platz in dieser Gesellschaft geschaffen werden kann.

Dazu bedarf es der Anstrengungen der Betroffenen und aller, die in Staat und Gesellschaft Verantwortung tragen. Zu dieser Anstrengung fordern wir hiermit auf.

Gewissen und gesellschaftliche Ordnung

Überlegungen zu einer Publikation über das Recht der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen

Welche Vorstellung von Gewissen liegt eigentlich dem Recht auf Wehrdienstverweigerung zugrunde? Dieses weit über die rechtliche Regelung der Wehrdienstverweigerung hinausreichende Problem bildet die Kernfrage der hier folgenden Ausführungen, in denen sich Hans Buchheim, Professor für Politische Wissenschaften in Mainz und Vorsitzender der Kommission 1 des ZdK (Politik – Verfassung – Recht), vor allem mit dem 1986 erschienenen Buch von Rainer Eckertz (Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts. Zur Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat. Nomos, Baden-Baden 1986, 471 S., 98,- DM) auseinandersetzt.

In ihrem Sondervotum zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts über das Kriegsdienstverweigerungs-Neuordnungsgesetz vom 28.2.1983 (Urteil vom 24. April 1985 [BVerfGE 60,1]) haben die Richter Böckenförde und Mahrenholz unter anderem an der für die derzeitige Rechtsprechung maßgebenden Vorstellung vom Gewissen Kritik geübt sowie an den Anforderungen, die an Gewissensentscheidungen gestellt werden. § 1 des Gesetzes verlangt für eine Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer, daß jemand „sich aus Gewissensgründen der Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen Staaten widersetzt“; gefordert wird mithin grundsätzlicher Pazifismus. In gleichem Sinn hatte das Bundesverfassungsgericht 1977 (BVerfGE 48,127) die Anerkennung einer Gewissensentscheidung davon abhängig gemacht, daß dem Verweigerer „sein Gewissen eine Tötung grundsätzlich und ausnahmslos zwingend verbietet“. Nach Auffassung von Böckenförde und Mahrenholz ist mit solchen

Bestimmungen die Eigenart von Gewissensentscheidungen verkannt. Denn diese seien immer konkrete sittliche Entscheidungen angesichts einer bestimmten Situation, nicht abstrakte Entscheidungen für alle Zeiten.

Wann ein Gewissenskonflikt überhaupt entsteht

Die beiden Richter berufen sich u. a. auf eine seinerzeit bei Böckenförde angefertigte Dissertation von Rainer Eckertz, die inzwischen unter dem Titel „Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts. Zur Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat“ veröffentlicht wurde. Die an Gedanken und Problemen ungewöhnlich reiche Arbeit kann hier nicht in ihrem gesamten Umfang referiert und erörtert werden. Die Darstellung hier beschränkt sich auf drei besonders wichtige und aktuelle Punkte. Erstens muß geklärt werden, was der Verfasser unter „Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat“ versteht und was das mit Kriegsdienstverweigerung zu tun hat. Zweitens interessiert, welchen Begriff von Gewissen und Gewissensentscheidung er entwickelt. Drittens bedarf es einer kritischen Würdigung seiner Behauptung, die Bestimmung des Art. 4 Abs. 3 GG bewirke, daß auch der Wehrdienstleistende diese Entscheidung vor seinem Gewissen zu verantworten habe.

Wie Böckenförde und Mahrenholz sieht auch Eckertz das Wesentliche der Gewissensentscheidung verkannt,

wenn das Bundesverfassungsgericht schon in seinem Beschluß vom 20. Dezember 1960 (BVerfGE 12, 45) forderte: „Die Entscheidung muß sich ihrem Inhalt nach gegen den Waffendienst schlechthin richten; sie ist insoweit eine generelle, ‚absolute‘ Entscheidung; sie muß ein ‚Gebot unbedingten Sollens‘ sein.“ Eckertz wendet dagegen ein, hier werde die absolute Verpflichtung durch das Gewissen mit der absoluten Geltung des Tötungsverbot verwechselt (363). Gegen die Meinung, die Gewissensentscheidung bestehe darin, einer absolut gesetzten Norm zu gehorchen, bemerkt er zu Recht, daß das Gewissen ja überhaupt erst im *Gewissenskonflikt* erfahrbar werde, dann also, wenn in einer konkreten Situation eine Norm in Widerspruch zu anderen Pflichten gerate (112, 379). Implizit erkenne das auch das Bundesverwaltungsgericht an, indem es die bloße Entscheidung gegen das Töten von Menschen überhaupt nicht für ausreichend erachte, sondern „ein Abwägen der einander widerstreitenden Pflichten“ verlange (356, 368). Zuzustimmen ist schließlich auch Eckertz' Bemerkung, die Forderung, daß der Kriegsdienstverweigerer das Tötungsverbot verabsolutieren müsse, habe zur Folge, daß er das Tun von Soldaten verurteilen müsse (381).

Was mit Dezisionismus gemeint ist

Im Zusammenhang mit der Bestimmung, was als *Gewissensentscheidung* gilt und was nicht, spielen die Begriffe „situationsbezogen“ und „situationsbedingt“ eine Rolle. So stellt das Bundesverfassungsgericht zwar fest, eine Gewissensentscheidung sei immer und mit Notwendigkeit situationsbezogen, doch niemals könne eine situationsbedingte Entscheidung als Gewissensentscheidung anerkannt werden (327, 358, 364, 370). Das ist kein Widerspruch. Denn jede Gewissensentscheidung wird, auch wenn sie eine absolut gesetzte Norm befolgt, durch eine bestimmte Situation herausgefordert und bezieht sich mithin auf sie. Dagegen heißt „situationsbedingt“, daß die Situation nicht nur eine Entscheidung verlangt, sondern diese auch mehr oder weniger beeinflusst. – Doch auch wenn man nicht der Auffassung folgt, nur „absolute“ Entscheidungen seien Gewissensentscheidungen, muß man den Begriff „situationsbedingt“ als sachlich ungenau kritisieren. Denn ein „Bruderkrieg“ zwischen den beiden deutschen Staaten, der gern als Beispiel für „situationsbedingte“ Entscheidung angeführt wird, kann schwerlich als „Situation“ des einzelnen Bürgers angesehen werden, ohne diesen Begriff sinnwidrig zu überdehnen. Es scheint deshalb besser, statt von „situationsbedingten“ von Entscheidungen zu sprechen, die von bestimmten „Voraussetzungen“ abhängen. Dieses Wort umfaßt sowohl die Situation, in der sich ein einzelner konkret befinden kann, als auch die Verhältnisse zwischen Staaten, die für eine Gewissensentscheidung relevant sein mögen.

Was meint Eckertz mit „Überwindung des Dezisionismus“? Dezisionistisch ist nach ihm diese von den Gerich-

ten vertretene und von ihm kritisierte Vorstellung, daß eine Entscheidung oder Handlung nur dann moralisch sei, wenn sie einer absolut gesetzten Norm gehorcht, einer Norm also, die für eine bestimmte Gruppe von Fällen ein bestimmtes Tun oder Unterlassen ausnahmslos gebietet. Man kann derartigen Normengehorsam deshalb als dezisionistisch bezeichnen, weil der Entscheidende oder Handelnde lediglich die Norm vollzieht und daher sein Tun im Grunde nicht selbst bedenkt und bestimmt. *Kriterium* einer Gewissensentscheidung sei dann die absolute Geltung einer Norm, und dies bringe denjenigen, der die Norm geltend macht, in eine Stellung, in der Kommunikation (scl. mit Menschen anderer Überzeugung) unmöglich wird. Gemeinsamer letzter Grund der verschiedenen Gestalten des Dezisionismus sei die Konstellation, in der die Entscheidung ein unhintergebares Letztes ist. Zur Überwindung des Dezisionismus müsse daher das Gewissen in ein Verhältnis gebracht werden, das nicht die Form des Urteils hat, in der das neuzeitliche Subjekt über Geltungsansprüche richtet (107f.).

Diese Forderung wird erfüllt, wenn die Gewissensentscheidung überhaupt nicht in der Anwendung oder Befolgung einer Norm besteht, sondern eine Entscheidung über eine personale Beziehung ist (109). Eckertz zitiert dafür ein Beispiel aus dem Alten Testament (2 Sam 12, 1ff.), wo ein reicher Mann einem armen Mann dessen einziges Schaf wegnimmt. Dieser reiche Mann habe nach der Geschichte, die an der zitierten Stelle berichtet wird, nicht eine Norm verletzt, sondern eine personale Beziehung zerstört. Auch die zehn Gebote, merkt Eckertz an, enthielten nicht abstrakte Normen, sondern beträfen die Gestaltung der Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen. Er beruft sich auf *Edith Stein*, die ebenfalls gezeigt habe, daß das Gewissen nicht als Bindung an abstrakte Normen, sondern von der „Hinwendung zum Du“ her zu verstehen sei (113). Damit hänge zusammen, daß das Gewissen ja gerade nicht selbstsicher sei, vielmehr überhaupt erst im *Gewissenskonflikt* erfahren werde, wenn in einer konkreten Situation eine Norm in Widerspruch zu anderen Pflichten und Antrieben gerät. Als Beispiel (das allerdings nicht von Eckertz stammt) kann hier vielleicht die Rolle der Amy Fowler in dem berühmten Western „High Noon“ dienen. Wegen schlimmer Erlebnisse und als Quäkerin ist es ihr Gewissenspflicht, eine Waffe nicht einmal in die Hand zu nehmen; dann aber in der Situation der unmittelbar tödlichen Bedrohung ihres Ehemannes gebietet ihr das Gewissen, den Angreifer niederzuschießen.

Kann die ethische Reflexion das sittliche Empfindungsvermögen hemmen?

Zu erinnern wäre hier auch an die nationalsozialistische Zeit, wo Menschen unter den pervertierten Verhältnissen des totalitären Systems in Situationen geraten konnten,

in denen ihr Gewissen ihnen sagte, daß sie sich schuldig machen würden, gerade wenn sie in ihren Grundsätzen befangen blieben. *Dietrich Bonhoeffer* schrieb damals: „Während alles ideologische Handeln immer schon sein Prinzip bei sich selbst hat, verzichtet verantwortliches Handeln auf das Wissen um seine letzte Gerechtigkeit“ (*Dietrich Bonhoeffer*: Ethik. München 81975, S. 248 f.). Es mag zu denken geben, daß für die Menschen, die sich dem NS-Regime widersetzen, das zweifelnde, sich quälende Gewissen charakteristisch war, während wir heute vorwiegend einem selbstsicheren auftrumpfenden Gewissen begegnen. Der englische Sozialphilosoph *Michael Oakeshott* kritisiert selbst für normale Lebensverhältnisse die Vorstellung, moralisches Handeln resultiere aus der bewußten Anwendung eines sittlichen Maßstabes (*Michael Oakeshott*: Rationalismus in der Politik. Neuwied 1966, S. 78 f.). Die Gewißheit, wie über sittliche Ideale zu denken sei, verbinde sich mit einer entsprechenden Unsicherheit beim Handeln. Denn die ethische Reflexion hemme das sittliche Empfindungsvermögen. In unserem Eifer, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, vergäßen wir die Nächstenliebe.

Im Zusammenhang seiner Erörterung des Deziisionismus kritisiert Eckertz zwei Vorstellungen, die von der Rechtsprechung häufig als Merkmale von Gewissensentscheidungen angeführt werden (64f.). Fasse man die Stimme des Gewissens als einen *unwiderstehlichen inneren Zwang* auf, gegen den zu handeln die sittliche Persönlichkeit ernstlich schädigen oder gar zerbrecen lassen würde, so ist der Schutz des Gewissens auf einen Schutz psychiatrisch Gefährdeter beschränkt. Verstehe man die Stimme des Gewissens als Ruf zur Identität der Persönlichkeit mit sich selbst, so verlange die objektive Feststellung der Gewissensentscheidung eine Sonderbiographie; mithin werde das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen zu einem Grundrecht für Sonderlinge. Kriterium einer Gewissensentscheidung sei gerade nicht die bruchlose Identität mit sich selbst, auf die sich die Persönlichkeit in ihrer Selbstdarstellung festlegt (112).

Hinzuzufügen wäre, daß auch eine *rational gewonnene Wahrheitsüberzeugung* nicht als Beweis für eine Gewissensentscheidung dienen kann. Denn da dem Menschen eine sichere Erkenntnis von Wahrheit nicht gegeben ist, vielmehr alles, was Vernunft und Verstand erfassen, offenbleibt und möglichen Zweifeln ausgesetzt ist (gerade dann, wenn einer „gewissenhaft“ denkt!), gibt es auch keinen Wahrheitsbesitz, der die Unbedingtheit eines absoluten Gebots zu begründen und zu rechtfertigen vermöchte.

Allerdings gibt es einen unwiderstehlichen Zwang, der die Seele nicht deformiert und keinen psychiatrischen Fall hervorruft – nämlich den Zwang der Stimme Gottes. Auch gibt es eine absolute Bindung, die den Menschen nicht dogmatisch erstarren läßt; es ist die persönliche Bindung an den persönlichen Gott. Und es gibt eine absolute sichere Wahrheit, nämlich die geoffenbarte, im

Glauben erfahrene. Müßte man auf diese Tatbestände zurückgreifen, um den Gewissensentscheidungen die erforderliche Absolutheit zu verleihen, so würde das bedeuten, daß Gewissensentscheidungen überhaupt nur im Glauben an Gott möglich sind. Dann kann es das Gewissen, das in Artikel 4 III GG vorausgesetzt wird, ohne Gott nicht geben! Zu diesem Ergebnis scheint Eckertz zu kommen, wenn er schreibt: „Die Wahrheit, vor der wir uns in unserem Gewissen schon zu verantworten haben, über die zu richten aber kein Mensch in Anspruch nehmen kann, muß eine Wahrheit sein, die noch aussteht. Auf die Pilatus-Frage ‚Quid est veritas?‘ antwortet das Jüngste Gericht. Die Wahrheit, von der her allein die deziisionistische Konstellation zu überwinden ist, hat einen eschatologischen Sinn.“ Eckertz beruft sich dabei auf Karl Barths Satz, das Gewissen gehöre nicht zu den anthropologischen, sondern in die Reihe der eschatologischen Begriffe (111).

Wie sich das Einzelgewissen zur Ordnung der Gesellschaft verhält

Im Anschluß an diese Feststellungen behandelt Eckertz die Frage, „wie gegenüber den Gewissen der einzelnen eine Ordnung der Gesellschaft aufrechterhalten werden kann“ (114ff.). Die Existenz des Staates, so führt er dazu aus, müsse nicht nur gegen militärische Bedrohung von außen geschützt werden, sondern sie hänge auch von der Verantwortungsfähigkeit der Bürger ab; die aber setze voraus, daß sich die Bürger nicht abstandslos mit der politischen Einheit identifizieren (131). Dieser Gefahr entgegenzuwirken, und zwar gerade im Krieg, wo die Gefahr einer restlosen Identifikation der einzelnen mit dem Staat besonders groß sei, dem diene der Art. 4 Abs. 3. Wie wird das näher begründet?

Eckertz wendet sich gegen die Ansicht, der Staat beruhe auf einem Grundkonsens der Bürger über die Verfassung, insbesondere über deren Grundwerte. Denn eben dies impliziere jene restlose Identifikation des Bürgers mit dem Staat und schließe die eigene Verantwortlichkeit des einzelnen genauso deziisionistisch aus wie eine Befolgung absolut gesetzter Normen. Der Staat beruhe vielmehr auf der *Volkssouveränität*, deren Sinn darin bestehe, dem einzelnen zu ermöglichen, in Verantwortung vor Gott Verantwortung für den Staat zu übernehmen. Diesen Sinn halte der Artikel 4 Abs. 3 offen, indem er außer der Möglichkeit, sich zu verweigern, auch den Weg öffne, in ausdrücklicher eigener Verantwortung Wehrdienst zu leisten. Artikel 4 Abs. 3 diene damit nicht dem Schutz einer Minderheit, sondern der Verantwortungsfähigkeit aller Bürger (126).

Sicher ist Eckertz zuzustimmen, daß die Existenz des Staates auf der Volkssouveränität beruht. Aber schon seine Behauptung, ein Grundkonsens über die Grundwerte stehe im Widerspruch zur Freiheit und Verantwortungsfähigkeit des einzelnen, träfe nur dann zu, wenn aus den *Grundwerten* ein inhaltlich bestimmtes „Wertesy-

stem“ verbindlich definiert würde. Das jedoch wäre mit dem Charakter der Grundwerte nicht zu vereinbaren, denn diese sind *Prinzipien* und haben als solche einen offenen, nicht abschließend bestimmbar Sinn.

Zweitens ist gegen Eckertz einzuwenden, daß das Konzept der Volkssouveränität gerade *keinen* Transzendenzbezug kennt. Das lehrt schon sein historischer Ursprung, denn es wurde entwickelt, um eine *innerweltliche* Begründung und Legitimierung des Staates zu ermöglichen. Drittens schließt die Idee der Volkssouveränität insofern einen Wertekonsens ein, als sie mit der Anerkennung der Souveränität der individuellen Person als verbindliche Orientierung des Staates verknüpft ist. Und es ist die individuelle Person, zu der wesentlich der Transzendenzbezug gehört. Viertens kann man die Volkssouveränität, die ihrem Wesen nach kollektiv ist, nicht „individualisieren“ (hierzu auch: *Rainer Eckertz: Legitimität oder Volkssouveränität? Kritik der Selbstlegitimierung des Staates.* In: *Jürgen Moltmann* [Hrsg.]: *Annahme und Widerstand.* München 1984, S. 59 ff. [62 ff.], ohne sie zu zunichte zu machen. Sowenig die Kollektivverantwortung eines Staatsvolkes die Summe der Einzelverantwortung der Bürger ist, ebensowenig können diese von jener abgeleitet werden. Vielmehr wird einerseits durch die Kollektivverantwortung des souveränen Volkes den Gesetzen allgemein verbindliche Geltung verliehen, während andererseits die davon völlig unabhängige Verantwortlichkeit des einzelnen im Transzendenzbezug seiner personalen Existenz begründet ist.

Man kann deshalb Eckertz nicht folgen, wenn er aus der von ihm angenommenen „individualisierenden“ Wirkung der Volkssouveränität eine Verpflichtung des einzelnen Bürgers ableitet, den Gesetzen nicht einfach zu gehorchen, sondern sie aus eigener Verantwortung (er spricht von „Verantwortungsrecht“) zu befolgen, also weil bzw. soweit er sie von sich aus gutheißt. In diesem Sinne behauptet Eckertz, auch derjenige, der die gesetzliche Wehrpflicht erfüllt, sei verpflichtet, dies nach ausdrücklicher Selbstprüfung vor seinem Gewissen zu verantworten. Zwar versteht Eckertz diese Verantwortlichkeit des einzelnen positiv im Sinne der möglichen Bejahung des Wehr- und Kriegsdienstes, trotzdem zeitigt seine Forderung negative Folgen. Denn auf diese Weise wird das sittliche Moment desavouiert, das dem durch die Volkssouveränität autorisierten Gesetz eigentümlich ist: um des innergesellschaftlichen Friedens willen unbedingt allgemein, also ausnahmslos, für jedermann gültig zu sein.

Außerdem tritt an die Stelle der Legitimation des Gesetzes durch das souveräne Volk die Genehmigung durch das individuelle Gewissen. Eckertz scheint den *fundamentalen Unterschied* nicht zu sehen, ob jemandem sein Gewissen verbietet, ein Gesetz zu befolgen, oder ob alle Gesetze einer moralischen Normenkontrolle durch die individuellen Gewissen unterworfen werden. Wird das gefordert, so wird als eine Steigerung demokratischer Verantwortlichkeit interpretiert (301 f.), was in Wirklichkeit ein Ausspielen überpositiver Normen gegen die

staatliche Rechtsordnung ist. Hinzu kommt die ausgesprochen freiheitswidrige Folge, daß der Bürger unter moralischen Begründungszwang gesetzt wird (280). Es gehört zur Praxis totalitärer Herrschaft, dem Bürger nicht zu gestatten, sich auf die Erfüllung einer gesetzlichen Pflicht zu beschränken, sondern ihn zu zwingen, darüber hinaus eine moralische Leistung zu erbringen.

Was der Sinn von Artikel 4, Abs. 3 GG ist

Im Hinblick auf Artikel 4, Abs. 3 GG stellt Eckertz zutreffend fest, der einzelne müsse „selbst unmittelbar und gegenwärtig betroffen“ sein, und diese Betroffenheit liege in der persönlichen Verpflichtung zum Kriegsdienst mit der Waffe (122). Das läßt sich zu einer Antwort auf die Frage verallgemeinern, was denn überhaupt Gegenstand eines Gewissenskonflikts und einer Gewissensentscheidung sein kann. Es geht dabei immer darum, was ein Mensch *selbst* tun darf und was nicht! Es geht dagegen nicht um seine Überzeugung, was der Staat dürfe und was nicht. Mithin ist durchaus denkbar, daß jemand dem Staat das Recht, einen Verteidigungskrieg zu führen und seine Bürger zum Wehrdienst heranzuziehen, gar nicht bestreitet, daß er es aber trotzdem mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann, dieses Recht des Staates selbst mit der Waffe zu vollziehen. Das wäre z. B. der Fall, wenn der Betreffende an einer Blutschuld zu tragen oder für die unerwartete Heilung von einer tödlichen Krankheit ein Gelübde getan hat.

Artikel 4, Abs. 3 hat überhaupt nur Sinn, wenn der Staat das Recht besitzt, *unter bestimmten Voraussetzungen* Krieg zu führen. Führte er aber einen ungerechten Krieg, dann wäre eine Verweigerung des Wehrdienstes nicht individualethisch aus dem Gewissen, sondern staatsethisch aus allgemeiner staatsbürgerlicher Verantwortung zu begründen; sie wäre mithin ein Akt zivilen Ungehorsams. Auch die Frage, ob der Staat Atomwaffen einsetzen darf, ist eine staatsethische Frage, über die der Bürger eine Überzeugung vertreten, die für ihn aber nicht zur persönlichen Gewissensfrage werden kann. Dagegen ist es eine individualethische und damit eine mögliche Gewissensfrage, ob der Betreffende die eigene Beteiligung am Atomwaffeneinsatz (oder am Einsatz von Massenvernichtungswaffen überhaupt) für verantwortbar hält. So ist der Fall denkbar, daß jemand es für seine Person unentschieden läßt, ob der Staat Atomwaffen einsetzen darf, daß er aber nur die Beteiligung am Einsatz konventioneller, nicht aber die am Einsatz von Atomwaffen mit seinem Gewissen vereinbaren kann.

Der Zuständigkeit des Gewissens, der Möglichkeit also, daß etwas zur Gewissensfrage wird, ist – von ihm selbst her gesehen – keine Grenze gesetzt. Dagegen findet die Berechtigung, nach dem Gewissen zu handeln, ihre Grenze dort, wo andere in unzumutbarer Weise davon betroffen sind. Im Bereich des Staates verläuft diese Grenze besonders augenfällig zwischen der noch dies-

seits gelegenen Weigerung, eine gesetzliche Pflicht zu erfüllen, und der jenseits gelegenen Behinderung des allgemeinen Gesetzesvollzugs. Eine objektive Grenze besteht ferner zwischen Angelegenheiten, die Gegenstand einer Gewissensentscheidung sein können, weil sie in den Bereich der Individualethik gehören, und solchen, die – sachlich beurteilt – nicht Gegenstand einer unmittelbar persönlichen und daher auch nicht Gegenstand einer Gewissensentscheidung sein können, weil sie zur Staatsethik gehören. So handelt es sich z. B. bei der Frage, ob der Staat unter bestimmten Voraussetzungen Krieg führen darf, um ein völlig anderes Problem als bei der Frage, unter welchen Voraussetzungen der einzelne aus eigenem Recht einen anderen Menschen töten darf (etwa in Notwehr).

Daß die erste Frage *nicht* zur Gewissensfrage des einzelnen werden kann, erhellt schon daraus, daß sie individualistisch sinnlos ist. Auch in der Demokratie hat das, was der Staat tut, nicht der einzelne Bürger zu verantworten, sondern nur das Staatsvolk als Ganzes. Der einzelne kann – und sollte – sich über Fragen der Staatsethik ein Urteil bilden und dies auch politisch vertreten. Aber zu Gewissensfragen können sie für ihn nicht werden. Deshalb genießen die Überzeugung, die er hier gewinnt, und sein Einsatz dafür auch keinen privilegierten Schutz. Nur für diejenigen, die aufgrund eines Amtes oder Mandats für den Staat entscheiden und handeln, können staatsethische Fragen zu Gewissensfragen werden. Das gilt innerhalb seines Zuständigkeitsbereichs auch für den Soldaten; nicht dagegen für den, der sich entscheiden muß, ob er den Wehrdienst verweigert oder nicht. Verweigert er den Wehrdienst, dann tritt er auch nicht in einen Status ein, in dem er eventuell für den Staat zu handeln hat. Hier besteht ein wenig beachteter Unterschied zwischen Soldaten und Zivildienstleistenden.

Fragen der Staatsethik kein Prüfstein individualistischer Entscheidungen

Zur Staatsethik, und zwar speziell zur Ethik des Umgangs der Staaten untereinander gehört der Pazifismus, also die Forderung, daß es grundsätzlich keinen Krieg zwischen Staaten geben soll. Auch darüber kann sich der einzelne Bürger selbstverständlich ein Urteil bilden und sich für seine Überzeugung einsetzen; aber da es sich um eine Frage handelt, was der *Staat* darf und was nicht, kann für den einzelnen eine Gewissensfrage daraus nicht werden. Es ist deshalb falsch, ein Bekenntnis zum Pazifismus zum Kriterium dafür zu machen, ob jemand wirklich aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe verweigert. Zwar liegt es nahe, doch ist es keineswegs denknotwendig, daß Kriegsdienstverweigerung mit Pazifismus gekoppelt ist. Ja, wer allein aus der Überzeugung, daß es Krieg zwischen den Staaten nicht geben dürfe, den Kriegsdienst verweigert, beruft sich auf etwas, was er gar nicht entscheiden und was deshalb ihn selbst

gar nicht persönlich und unmittelbar betreffen kann. Deshalb wird seine Weigerung im Grund zu einem *Akt zivilen Ungehorsams*, dessen Sinn ja darin besteht, staatsethische Forderungen in Erinnerung zu bringen und ihnen Nachdruck zu verleihen. Also ist die Forderung des § 1 KDVG, daß aus Gewissensgründen die Beteiligung an jeder Waffenanwendung zwischen Staaten abgelehnt werden müsse – jedenfalls wenn man sie in dem Sinn versteht, daß ein prinzipieller Pazifismus verlangt werde – nicht nur deshalb abwegig, weil sie nur die Befolgung einer absolut gesetzten Norm als Gewissensentscheidung gelten läßt, sondern auch weil sie eine Frage der Staatsethik zum Prüfstein einer individualistischen Entscheidung macht.

Ein entsprechender Fehler unterläuft allerdings auch Eckertz. Denn wenn er aus dem Recht, den Kriegsdienst aus Gewissensgründen zu verweigern, folgert, daß auch derjenige, der die gesetzliche Wehrpflicht erfüllt, dies vor seinem Gewissen zu verantworten habe (118 ff.), so bürdet er dem Betreffenden die *Entscheidung einer staatsethischen Frage* auf, als handle es sich um eine individualistische. Mit Recht spricht in diesem Zusammenhang Eckertz selbst von einer Überforderung des Bürgers (274). Denn ob der Staat Krieg führen und wozu er die Bürger gesetzlich verpflichten darf, das hat nicht der einzelne vor seinem Gewissen zu verantworten, sondern dafür trägt der Staat bzw. das Staatsvolk als Ganzes die Verantwortung. Der Wehrdienstleistende muß sich auf den Standpunkt stellen dürfen, er erfülle seine gesetzliche Pflicht, und wenn er deshalb einen anderen Menschen töten müsse, so tue er das nicht aus eigenem Willen, sondern in Vollzug des Rechtes des Staates, unter bestimmten Voraussetzungen Krieg zu führen.

Es ist folgerichtig, wenn Eckertz, um eine staatsethische Frage zur Gewissensfrage des einzelnen erklären zu können, behauptet, Artikel 4 Abs. 3 GG übertrage dem Bürger ein Amt: „Es ist das Amt des Kriegsdienstverweigerers, sichtbar zu machen, daß durch Art. 4 Abs. 3 GG jeder wehrpflichtige Bürger vor die Frage gestellt wird, ob ihm sein Gewissen den Kriegsdienst mit der Waffe verbietet, und daß daher auch Soldaten die Erfüllung der Wehrpflicht ... persönlich zu verantworten haben“ (280). Eckertz ordnet dieses Amt dem „Verantwortungsrecht“ zu und sagt, Artikel 4 Abs. 3 stärke die Verantwortungsfähigkeit der Bürger, auf die die Demokratie angewiesen ist. Insofern stehe das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung mittelbar in einem Bezug zum Demokratieprinzip (302).

Abgesehen davon, daß der Begriff „munus“, in dessen Sinn Eckertz den Begriff „Amt“ verstanden wissen will (Eckertz beruft sich hier [S. 280, Anm. 665] auf *Hans Dombois*: Das Recht der Gnade, Bd. III. Bielefeld 1983, S. 294 ff. Liest man dort [oder auch S. 144 ff.] nach, so findet man „munus“ im Sinne von *Leitourgia* erläutert als das Wahrnehmen „unterschiedlicher Verrichtungen am Leibe Christi“, als Beitrag des einzelnen zum Leben der Gemeinde, der mit dem, was ein staatliches

Amt ist, nichts zu tun hat), in seinem Kern nicht „Amt“ bedeutet, sondern die Leistung bezeichnet, die dem Bürger auferlegt wird als Beitrag zur Erledigung öffentlicher Aufgaben, ist es auch nicht denkbar, ein Amt direkt von der Volkssouveränität abzuleiten, wie Eckertz es tut. Vielmehr setzt jedes staatliche Amt den institutionalisierten Staat voraus. Sollte Eckertz aber „Amt“ im Sinne Luthers gemeint haben (so in seinem Anm. 7 zitieren Beitrag, S. 68), dann wäre es der Religion zugeordnet und könnte daher nicht durch einen Verfassungsartikel begründet werden. Vor allem aber verkehrt Eckertz den

Sinn des Artikels 4 Abs. 3 in sein Gegenteil, wenn er meint, dieser begründe eine öffentliche Pflicht. Es geht ja gerade darum, die Entbindung von einer öffentlichen Pflicht zu ermöglichen, und zwar aus einem in der Substanz der Verfassung selbst gelegenen individuelle ethischen Grund. Denn es ist die Besonderheit des Kriegsdienstes, daß diese öffentliche Pflicht nicht durch öffentliches Handeln allein erfüllt werden kann, sondern tief in den innersten Bereich persönlich-individueller Existenz hineinwirkt, der allen Ansprüchen eines der Menschenwürde verpflichteten Staates verschlossen ist.

Hans Buchheim

Vielfältige, aber noch wechselhafte Zusammenarbeit

Zur Situation der Bibel-Ökumene in Deutschland

Konfessionelle Traditionen sind auch im Zeitalter der ökumenischen Öffnung der Kirchen zueinander nicht einfach nebensächlich geworden. Wie sehr sie das Miteinander der Kirchen bedingen, zeigt sich selbst auf einem Feld, von dem man meinen möchte, dort sei Gemeinsamkeit am leichtesten zu verwirklichen: im Gebrauch der Bibel und im Umgang mit Bibelübersetzungen. Otto B. Knoch, als früherer Direktor des Katholischen Bibelwerks und als Neutestamentler in Passau mit der einschlägigen Materie bestens vertraut, zieht dazu hier ein vorläufiges Resümee.

Am Stand der wissenschaftlichen Erforschung und Auslegung der Bibel, vor allem des Neuen Testaments, läßt sich am deutlichsten der *ungeheure Wandel* ersehen, der durch die ökumenische Öffnung der Kirchen, seit dem II. Vatikanum auch der katholischen, eingetreten ist. Das wissenschaftliche Gespräch wird auf selbstverständliche Weise über die Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinaus geführt, es gibt gemeinsame wissenschaftliche Gremien, Tagungen und Symposien; in den Zeitschriften und wissenschaftlichen Reihen werden Arbeiten konfessionell verschiedener Autoren veröffentlicht, es sind gemeinsame Kommentarwerke entstanden, kontroverstheologische Fragen und überkommene Probleme werden bewußt gemeinsam angegangen. Exegeten beider großen Konfessionen wirken an zahlreichen offiziellen und allgemeinen ökumenischen Studien und Dokumenten mit. Zwar sind die theologischen Grundvoraussetzungen, die für das Verständnis der großen Kirchen maßgebend sind, noch nicht so weit aufgearbeitet, daß eine höhere theologische Einheit erreicht wäre, dennoch hat gerade die gemeinsame biblische Vorarbeit Erhebliches zur bereits erreichten Annäherung beigetragen. Insofern kann man feststellen, daß die Bibel auf dem Feld des theologischen Verstehens sich als bedeutsamer ökumenischer Faktor erwiesen hat und weiter erweisen wird.

Uneinheitlich stellt sich die Sachlage auf dem Feld *Bibelübersetzung* dar. Es hat sich an verschiedenen Übersetzungen, auch an solchen offizieller und offiziöser Art, erwiesen, daß trotz verschiedener Sprach- und Übersetzungstraditionen im deutschen Sprachgebiet, mit in der Vergangenheit z.T. bedeutsamem theologischem Gewicht, eine vollauf gemeinsam exegetisch und sprachlich verantwortbare Übersetzung in die gegenwärtig gebrauchte deutsche Sprache ohne Vorbehalt möglich ist. Zu verweisen ist hier auf die von den katholischen und evangelischen Bibelwerken und -gesellschaften verantwortete Übersetzung der Gesamtbibel in die Umgangssprache: „*Die Gute Nachricht*“ (Fassung von 1982) und auf die für das Neue Testament und die Psalmen von beiden großen Kirchen verantwortete *Einheitsübersetzung* der Heiligen Schrift, deren übrige alttestamentlichen Teile ebenfalls unter Mitarbeit evangelischer Fachleute erarbeitet wurden (Fassung 1978/79). Die Einheitsübersetzung stellt übrigens die *erste katholische kirchenamtliche Übersetzung der Bibel aus den Urtexten* für den Gebrauch in Gottesdienst und Schule für den gesamten deutschen Sprachraum dar.

Verheißungsvolle Formen und Wege der Zusammenarbeit

Die deutschen katholischen Bischöfe planten diese Übersetzung in erster Linie zwar für die Verwendung in Gottesdienst und Schule durch die *katholische Kirche*, luden aber von Anfang an die *evangelische Seite* zur gleichberechtigten Mitarbeit ein, um den von beiden Kirchen gutgeheißenen Text auch ökumenisch gebrauchen zu können. Gedacht wurde dabei an Mischehen, ökumenische Gottesdienste und an die Massenmedien. Die evangelische Seite entschloß sich nur sehr zögernd zur Teil-Mitarbeit, und zwar erst unter dem Ratsvorsitz von Landes-