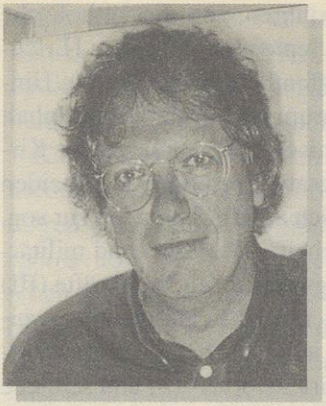

„Schritte auf dem Weg des Friedens" und „Gerechter Friede"

Kirchliche Friedensethik im Vergleich[1]

VON HANS-RICHARD REUTER *

Die letzte friedensethische Äußerung der EKD ist vor sieben Jahren erschienen.[2] Vor dem Hintergrund der seitdem eingetretenen außen- und sicherheitspolitischen Entwicklungen wird im deutschen Protestantismus verstärkt die Forderung nach einer neuen Friedensdenkschrift erhoben.[3] Synode und Rat der EKD haben ihre Kammer für öffentliche Verantwortung gebeten zu klären,

„a) welche Präzisierungen und gegebenenfalls Veränderungen bei den bisherigen Aussagen zu ‚humanitären Interventionen' vorzunehmen und welche völkerrechtlichen Folgerungen aus den Erfahrungen insbesondere des Kosovokrieges zu ziehen sind,

b) was, konzeptionell betrachtet, zivile Friedensdienste zur Vermeidung militärischer Konfliktaustragung und nach dem Ende militärischer Konfliktaustragung beitragen und wie, in praktischer Hinsicht, die Entwicklung und der Ausbau ziviler Friedensdienste durch die evangelische Kirche wirkungsvoller als bisher gefördert werden können,

c) wie im Lichte der Texte von 1993/94 und der heutigen politischen Situation die Aufgabenstellung der Bundeswehr und die allgemeine Wehrpflicht zu bewerten sind,

d) wie im Licht der Texte von 1993/94 und der heutigen politischen Situation die von der NATO übernommene Rolle und die ihr zugeordnete Strategie zu beurteilen sind".

---

* Prof. Dr. Hans-Richard Reuter ist Direktor des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Dieses Anliegen hat einen neuen Schub erfahren, seit die katholische Deutsche Bischofskonferenz im vergangenen September ein neues Hirtenwort unter dem Titel „Gerechter Friede" veröffentlicht hat.[4] Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion erscheint darum ein Vergleich von Inhalt und Leistungsfähigkeit der beiden friedensethischen Dokumente der Kirchen angezeigt. Nach Bemerkungen zur Gesamtkonzeption der beiden kirchlichen Dokumente (I) konzentriere ich mich auf die Aussagen zur sog. „humanitären Intervention" (II), zu den sicherheitspolitischen und militärstrategischen Rahmenbedingungen des Auftrags deutscher Streitkräfte (III) und zur Bewertung von allgemeiner Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung (IV). In jedem dieser Teile resümiere ich zunächst die Kernaussagen der „Orientierungspunkte" (a) und des „Hirtenwortes" (b) und schließe daran eine Problemanzeige (c) an.

1. Zur Gesamtkonzeption

a) Die „Orientierungspunkte"

Die „Orientierungspunkte" hatten nicht die Absicht, eine umfassende Friedensdenkschrift einschließlich theologischer Begründung vorzulegen. Sie hatten eine pragmatischere, situationsbezogene Funktion, genauer gesagt eine zweifache: *Erstens* ging es um die Frage, wie nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und angesichts der neuen Konflikte in Südosteuropa und in Afrika eine internationale Friedensordnung errichtet und durchgesetzt werden kann. *Zweitens* sollte der Text friedensethische Kontroversen der Vergangenheit überwinden. Letztere resultierten aus den gegensätzlichen Grundsatzpositionen zu nuklearer Abschreckung und militärischer Gewalt, wie sie im Kirchenbund der DDR einerseits und in der Mehrheits-EKD-West andererseits vertreten worden waren. Vor diesem Hintergrund ging es seinerzeit um einen neuen Konsens in der Friedensethik und damit auch um einen Beitrag der Kirche zur inneren Vereinigung Deutschlands. Der Text enthält eine Ortsbestimmung und Situationsanalyse in Kap. I und II; ein Resümee „Friedensethischer Orientierungspunkte" in Kap. III und einige friedenspolitische Richtungsangaben in Kap. IV. Dabei lässt sich das EKD-Dokument von einem Friedensbegriff leiten, der stark auf den Sicherheitsbegriff fokussiert ist: „Sicherheit kann nicht allein militärisch definiert werden. Sie beruht auf einer Vielzahl von Faktoren und muss in erster Linie politisch bestimmt werden. Das ist gemeint, wenn von der Notwendigkeit eines erweiterten Friedensbegriffs

gesprochen wird" (S. 14). Das Problem der globalen Verteilungsgerechtigkeit, der Einhaltung der Menschenrechte, der Stärkung rechtsstaatlicher Strukturen und des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen wird als Voraussetzung für Sicherheit angesprochen.

Kap. III ist deutlich von der Bemühung geprägt, die innerkirchlichen friedensethischen Kontroversen der achtziger Jahre einem Konsens zuzuführen. Eine Hauptintention besteht darin, den Antagonismus des *pro* und *contra* militärischer Gewalt im Rahmen einer verantwortungspazifistischen Position zu überwinden. Dazu werden die von den Kirchen in der DDR auf der Ökumenischen Versammlung von 1988 vertretenen Postulate der „vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit" und der Konzeptualisierung einer Lehre vom gerechten Frieden anstelle der Lehre vom gerechten Krieg aufgegriffen und auf die programmatische Formel der Friedensdenkschrift von 1981 bezogen, in der es hieß: „In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg" (S. 14).[5] Generell wird militärische Gewalt im Rahmen von Barmen V an die Notwehr- und Nothilfefunktion gebunden (darauf komme ich zurück). Dabei erfolgen notwendige Klärungen etwa zum Begriff der *ultima ratio* und Abgrenzungen gegen den traditionellen Topos vom gerechten Krieg.

b) Das „Hirtenwort"

Das Wort der deutschen katholischen Bischöfe beansprucht, einen – gegenüber der letzten Äußerung dieser Art von 1983[6] neuen – Gesamtentwurf der kirchlichen Friedenslehre vorzulegen. Das unterscheidet das hinsichtlich der Begründungsfragen wie der praktischen Konsequenzen außerordentlich in die Breite gehende Papier von vornherein von dem knappen Text der EKD. Aber auch die Unterschiede des neuen, um ein viertel längeren katholischen Hirtenwortes gegenüber dem Vorgängerdokument vom Anfang der achtziger Jahre sind nicht zu übersehen. Ausweislich seines Titels stellt der Text den Gedanken des „Gerechten Friedens" aus der deutschen Ökumenischen Versammlung von 1989 als Leitprinzip ins Zentrum. Deren Schlussdokument wird mit den Worten zitiert, eine solche Lehre vom gerechten Frieden müsse einerseits „theologisch begründet" und andererseits „dialogoffen auf allgemein menschliche Werte bezogen" sein (Nr. 1). Das Hirtenwort unternimmt von daher den ambitionierten Versuch, die Idee des gerechten Friedens in seiner biblisch-theologischen Begründung, in seiner sozialethischen Struktur und Ausdifferenzierung ebenso

wie in seiner ekklesiologischen Dimension zu entfalten. Dem entsprechen die drei Hauptteile, die von der biblischen Botschaft (I), von Elementen innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit (II) und von den Aufgaben der Kirche handeln (III). Teil III, der auch die Funktion hat, die zahlreichen Aktivitäten des Verbandskatholizismus aufzulisten, klammere ich im Folgenden aus.

Das Spezifikum des *I. Teils* besteht darin, dass er die biblische Friedenstheologie am Leitfaden der Thematisierung von Gewalt (*violence*) in den biblischen Schriften entwickelt. Mir ist hier nur der Hinweis möglich: Es handelt sich um den bemerkenswerten Vorgang der lehramtlichen Rezeption einer von der Kulturtheorie René Girards inspirierten Exegese, wie sie namentlich von R. Schwager und N. Lohfink vertreten wird.[7] Sie betrachtet als eine wesentliche Kulturleistung der biblischen Tradition die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus, der in der zwischenmenschlichen Rivalität fundiert ist und als offene oder latente Gründungsgewalt das Fundament menschlicher Gemeinschaftsformen bildet. Die jüdisch-christliche Überlieferung ist deshalb gewalthaltig, weil sie dieser Gründungsgewalt ins Auge sieht, die durch das Prophetentum „denunziert" und im gewaltsamen Geschick Jesu mit letzter Radikalität offengelegt, aber zugleich ein für allemal überwunden wird. Der Text erreicht auf diese Weise den Gedanken des von Christus begründeten neuen Volkes Gottes als einer Gemeinschaft „gegenseitigen Vertrauens", in der sich das „Ethos der Gewaltlosigkeit" (Nr. 47) wirklich leben lässt. Anstelle des *tremendum et fascinosum* der Gewalt wird somit die Kirche zum „faszinierenden" Ort des wahren, des messianischen Friedens (Nr. 47), der in Freiheit angenommen wird (Nr. 51). Demgegenüber handelt es sich bei der Rechtsinstitution – biblisch gesprochen – um eine im Noahbund begründete Erhaltungsordnung, die die Gewalt immer nur notdürftig durch Gegengewalt aufhalten kann. Deshalb bleibt die ursprünglich gewaltverhütende Rechtsinstitution selbst Teil des Kreislaufs der Gewalt und ist von sich aus nicht dagegen geschützt, auf das ursprünglichste Rechtsinstitut, das Vergeltungsprinzip, die Rache zurückzufallen (Nr. 15, Nr. 44). Man sagt nicht zuviel, wenn man Teil I als eindrucksvolles Plädoyer dafür liest, das Ethos der Gewaltfreiheit als – reformatorisch gesprochen – *nota ecclesiae* zu verstehen. Darüber hinaus wird auf diese Weise der Vorrang einer Politik der Gewaltprävention begründet.

Teil II entfaltet demgegenüber den gerechten Frieden als normative sozialethische Leitperspektive, als ein „Leitbild", das zusammenfasst, „worin

sich die biblische Botschaft vom Reich Gottes und die politische Vernunft treffen" (Nr. 57). Schnittpunkt ist hier der Gedanke der gleichen Menschenwürde (Nr. 58). Gerechter Friede, an dessen Stelle auch der Begriff des „internationalen Gemeinwohls" treten kann, wäre demnach „die Gesamtheit jener gesellschaftlichen Bedingungen, die einer Person ein menschenwürdiges Leben ermöglichen" und „auch das Wohl künftiger Generationen" berücksichtigen (Nr. 62). Als Leitprinzipien zu seiner Verwirklichung gelten Gerechtigkeit und Solidarität. Dabei wird Gerechtigkeit in internationalem Maßstab als distributive und als legale Gerechtigkeit gefasst (Nr. 63ff). Solidarität wird als eine sowohl sittliche wie rechtliche Verpflichtung verstanden, die „vornehmlich den leidenden Menschen" gilt. Ähnlich wie im gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen[8] folgen sodann Ausführungen über „Menschenrechte und nachhaltige Entwicklung" als mittlere Prinzipien eines internationalen gemeinwohlorientierten Grundkonsenses (Nr. 70ff).

c) Problemanzeige

1. Das Bischofswort operiert auch im sozialethischen Teil mit einem Friedensbegriff, der alles andere als sicherheitszentriert ist. Dieser Ansatz wird durch Abschnitt II. 5. „Konfliktnachsorge als Konfliktvorbeugung" unterstrichen. Der Text wendet sich hier den Fragen des *post conflict peace-building* zu – einschließlich der aktuellen und bedrängenden Problematik der Vergangenheitsaufarbeitung in postdiktatorischen und in Nachkriegsgesellschaften, also den brisanten Fragen nach der politischen Dimension von Schuld, Vergebung und Versöhnung. Hier ist ein für die kirchenamtliche Friedensethik beider Konfessionen neues, wichtiges Thema aufgegriffen worden.

2. Das Hirtenwort entfaltet eine bemerkenswerte biblisch-theologische Grundlegung, die die herkömmliche naturrechtliche Soziallehre unterläuft. Daran werden sich sicherlich auch im innerkatholischen Kontext Fragen anschließen wie die folgenden[9]: Läuft die biblische Grundlegung nicht letztlich auf eine Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft hinaus, die sich mit dem Gedanken des Friedens als internationaler Rechtsordnung – und damit: einem „gewaltbewehrten System der Friedenswahrung" (Nr. 52) – nicht zureichend vermitteln lässt? Wie verhalten sich der gerechte Frieden als „gesellschaftliches Leitbild" (Nr. 57) und als „Leitbild der Kirche" (III.1)? Ist die Grundlegung in Teil I mit dem in unserem

Zusammenhang besonders interessierenden Teil II überhaupt kompatibel, insbesondere, was das Verhältnis von Recht und Gewalt und die Fundierung des Rechtsbegriffs angeht? Eine nähere Untersuchung dieser Fragen würde (wie meist in solchen Konsenstexten) einerseits Spannungen entdecken (vgl. Nr. 164) und andererseits sorgfältige redaktionelle Versuche, sie auszugleichen (vgl. Nr. 55f).

2. Zur „humanitären Intervention"[10]

a) Die „Orientierungspunkte"

Explizite Aussagen des EKD-Textes zum Thema finden sich im Abschnitt IV. 1. Darin werden im Abschnitt a) „Schritte zur Stärkung einer internationalen Friedensordnung gefordert, wie sie in der Charta der Vereinten Nationen intendiert und angelegt ist" (S. 25). Im Ende des Ost-West-Konflikts wird die Chance gesehen, das Rechtsdurchsetzungssystem der Vereinten Nationen zur Geltung zu bringen – im Grenzfall auch durch eine „humanitäre Intervention" (bes. S. 27ff). Ihr wendet sich direkt Abschnitt IV. 1. b) zu. Die Begründung für solche bewaffneten Interventionen wird darin gesehen, dass im Konflikt zwischen staatlicher Souveränität und „universaler Humanität" die Völkergemeinschaft die Pflicht hat, „zur Geltung und Durchsetzung der Menschenrechte beizutragen und darum den Opfern von Unterdrückung und Gewalt Schutz und Hilfe zuteil werden zu lassen" – und zwar um der „Stärkung der internationalen Friedensordnung" willen; die Gefahr, dass dieser Gedanke „zum Einfallstor zahlreicher nicht-humanitärer Beweggründe für Interventionen werden" kann, ist bewusst (S. 28). Notwendige Anfragen konzentrieren sich aus meiner Sicht auf zwei Punkte: Zum einen auf die Frage der *„Nothilfe"* und zum anderen auf das Problem der *Autorisierung* bzw. Mandatierung einer militärischen Intervention.

1. Die Ausführungen zum Stichwort *Nothilfe* haben ihren Ort zunächst (und dem Wortlaut nach ausschließlich) im Rahmen der allgemeinen „Grundlinien einer evangelischen Friedensethik" unter III.2.f. Es heißt dort: Der Einsatz militärischer Gewalt „ist nicht hinreichend, um Konflikte zu lösen und Frieden zu schaffen, aber er kann als Nothilfe die Ausübung rechtswidriger Gewalt eindämmen und den Weg zu friedlichen Lösungen offen halten oder ebnen". Es heißt weiter: „Die Benutzung militärischer Macht ist umso weniger zu vertreten, je weiter sie sich von Notwehr und Nothilfe entfernt und je mehr sie ausgeweitet wird, d. h. nicht nur Waffen,

sondern auch Menschen, nicht nur militärische Einrichtungen, sondern unterschiedslos alles zu zerstören beginnt." Und: „Umgekehrt ist die Benutzung militärischer Macht umso eher zu vertreten, je enger sie im Sinne von Notwehr oder Nothilfe auf den Schutz bedrohter Menschen, ihres Lebens, ihrer Freiheit und der demokratisch-rechtsstaatlichen Strukturen ihres Gemeinwesens bezogen bleibt und je gezielter und begrenzter sie nur die militärischen Angriffsmittel zerstört" (S. 16f). Ich widerspreche nicht den bereits hierin enthaltenen restriktiven Bedingungen, obwohl hinzuzufügen ist, dass das Modell der gleitenden Skala, das diesen Formulierungen zugrunde liegt, natürlich noch keine trennscharfen Kriterien enthält. Schwierigkeiten bereitet jedoch, dass die genaue moralische Qualität von Nothilfe und Notwehr unklar bleibt. Ich nenne die hier m. E. erforderlichen Unterscheidungen:

Auf der *individualethischen* Ebene unterscheiden sich Nothilfe und Notwehr wie folgt: Notwehr ist ein moralisches Recht, keine Pflicht. Demgegenüber ist Nothilfe zwar eine moralische Pflicht, aber keine unbegrenzte; vielmehr ist sie durch das begrenzt, was von mir billigerweise in Ansehung meines eigenen Lebensrechts verlangt werden kann.

Auf der *rechtsethischen* Ebene kommt jedoch eine weitere Begrenzung der *prima-facie*-Pflicht zur Nothilfe hinzu. Sie lässt sich wie folgt erläutern: Positiv-rechtlich ist der Tatbestand der Nothilfe in einzelstaatlichen Rechtsordnungen anerkannt. Will man ihn nicht nur in den innerstaatlichen, sondern auch in den internationalen Rechtsbeziehungen gelten lassen, so verändert der andere Kontext auch die Bedeutung des Nothilfetatbestands: Beim modernen staatlichen Recht handelt es sich um eine Ordnung mit gefestigtem Gewaltmonopol und einer Judikatur, die in der Lage sind, exzessiv-missbräuchliche Inanspruchnahmen des Nothilferechts zu unterbinden. Ein internationales Gewaltmonopol jedoch existiert nicht, sondern nur ein Entscheidungsmonopol des UN-Sicherheitsrats über Erzwingungsmaßnahmen nach Kap. VII ChVN. Die in der UN-Charta qua Sonderabkommen vorgesehenen Ansätze zur Internationalisierung des Verfügungsrechts über militärische Gewalt stehen vorerst auf dem Papier. Es ist deshalb für die rechtsethische Legitimität von Nothilfe nicht irrelevant, ob sie im Kontext einer gefestigten oder einer „embryonalen" Rechtsordnung erfolgt. Dies muss dazu nötigen, militärische Nothilfemaßnahmen im internationalen Kontext unter anderem skrupulös daraufhin zu prüfen, ob sie im Effekt das Kriegsächtungsprogramm der UN-Charta und damit den Aufbau einer internationalen Rechtsordnung eher stärken oder schwächen.

Es fällt auf, dass der Gedanke der Nothilfe im operativen Teil IV.1 der „Orientierungspunkte", in dem es um die politischen, institutionellen und völkerrechtlichen Rahmenbedingungen einer Friedensordnung geht, nicht mehr explizit aufgenommen wird. Hier hat das Nothilfekriterium kein eigenes Gewicht, als Rechtfertigungskriterien einer Militärintervention aus humanitären Gründen werden vielmehr genannt,

– dass „die Entscheidung über ein solches Eingreifen, die nicht der Souveränität einzelner Staaten überlassen bleiben darf, im Rahmen und nach den Regeln der Vereinten Nationen getroffen wird",

– dass „die Politik im Rahmen des Schutzes oder der Wiederherstellung einer rechtlich verfassten Friedensordnung über klar angebbare Ziele einer Intervention verfügt",

– dass „die an den Zielen gemessenen Erfolgsaussichten nüchtern veranschlagt werden",

– dass „von Anfang an bedacht wird, wie eine solche Intervention beendet werden kann" (S. 28).

Auch diese Kriterien sind in meinen Augen unstrittig; es sind die klassischen ethischen Kriterien der Begrenzung rechtserhaltender Gewalt, die in der *bellum-iustum*-Lehre tradiert worden sind, ohne an eine Rahmentheorie des gerechten Krieges (im Sinn des *liberum ius ad bellum* souveräner Staaten) gebunden zu sein. Erstaunlich ist allerdings, dass der Verweis auf die restriktiven Kriterien des *ius in bello* fehlt.[11] Dennoch: Wären diese Kriterien im Fall Kosovo konsequent angewandt worden, so hätten sie, zurückhaltend gesagt, zu einer erheblich größeren Skepsis gegenüber dem Vorgehen der NATO führen müssen, als dies in kirchlichen Stellungnahmen weithin der Fall war. Nicht vollständig klar aber ist schon in dieser Liste, was das Kriterium „im Rahmen und nach den Regeln der UN" genau bedeutet.

2. Damit bin ich beim zweiten neuralgischen Punkt angekommen: *der Frage der Autorisierung.* Sie ist für die „Orientierungspunkte" verbunden mit „Fragen der Leistungsfähigkeit und Belastbarkeit der Vereinten Nationen", die in IV.1.c (S. 29) angesprochen werden. Die diesbezügliche Passage verbindet sich mit spürbarer Skepsis, ob die damals in Boutros-Ghalis anspruchsvoller „Agenda für den Frieden" konzipierten „Friedenseinsätze im Auftrag der Vereinten Nationen" nicht eine organisatorische Überforderung darstellen. Unterstellt wird aber unüberhörbar auch ein gewisser Legitimitätsdefekt der UN, deren Organisation aus Gründen ihrer

Verfassung und Verfahren nicht „in allen Fällen eine Orientierung an den Grundsätzen und Regelungen der Charta" gewährleiste (S. 29).

Mit Rücksicht auf den Zustand der UN und mögliche Blockaden des Sicherheitsrats heißt es: „Bei der Weiterentwicklung der gegenwärtigen Strukturen der internationalen Friedensordnung wird zu prüfen sein, auf welche Weise sowohl in der jetzigen Phase des Übergangs – hier aus Gründen der Effizienz – als auch in einer späteren umfassenden Regelung – hier aus Gründen der notwendigen Teilung von Macht – neben die Vereinten Nationen, wie in der Charta vorgesehen, regionale Systeme kollektiver Sicherheit treten können" (S. 29). Diese Formulierung ist deshalb merkwürdig, weil in der UN-Charta Zwangsmaßnahmen regionaler Organisationen nicht „neben", sondern ausdrücklich „unter seiner Autorität" vorgesehen sind (Art. 53 Abs.1 ChVN). Diese Ungenauigkeit verwischt auch die friedensethisch relevante, in Friedensforschung und internationaler Politik klar definierte Unterscheidung zwischen einem regionalen System kollektiver Sicherheit und der NATO als Militärallianz.

Wenn im Folgenden der Abschluss von Sonderabkommen nach Art. 43ff ChVN über *stand-by*-Truppen zur Verfügung des Sicherheitsrats gefordert wird (S. 29f), so hat dieses Postulat ambivalenten Charakter: Es plädiert zwar dafür, langfristig friedenserzwingende UN-Einsätze als internationale Polizeiaktionen zu ermöglichen; im Zusammenhang des Voranstehenden könnte allerdings die Botschaft auch lauten, dass, solange der vollständige Friedenssicherungsmechanismus von Kap. VII ChVN noch nicht implementiert ist, auch dessen Autorisierungsregeln nicht strikt beachtungswürdig sind. Jedenfalls wird diese Forderung nicht ausdrücklich so gewendet, dass „erste konsequente Schritte" der „Völkergemeinschaft in der UNO" „auf dem Weg zur internationalen Monopolisierung der Gewalt" zur *Voraussetzung* für die Legitimität von humanitären Interventionen gemacht werden – darin unterscheiden sich die „Orientierungspunkte" von der Erklärung der EKD-Synode vom Nov. 1993 (vgl. S. 47).

b) Das „Hirtenwort"

kommt auf die „Problematik bewaffneter Interventionen" (so die weniger euphemistische Bezeichnung) am Schluss des Kap. II.7 („Bedeutung und Grenzen militärischer Mittel") zu sprechen. Auch hier geht es um die allenfalls als *ultima ratio* in Betracht kommende Anwendung von Gegengewalt. Die Frage nach ihrer Rechtfertigungsfähigkeit stellt sich, weil das

„Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen ... auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren (kann), Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen" – und zwar sowohl in „zwischenstaatlichen Konflikten wie auch bei systematischer Gewaltanwendung gegen verfolgte Minderheiten innerhalb bestehender Staaten oder in Fällen terroristischer Geiselnahme und Erpressung" (Nr. 150). Den (etwas versteckten) Anknüpfungspunkt in der sozialethischen Grundlegung bildet das Solidaritätsprinzip (vgl. auch Nr. 155), das von der katholischen Soziallehre herkömmlich sowohl als Rechts- wie als Tugendprinzip verstanden wird. Solidarität umfasst eine rechtliche wie eine sittliche Verpflichtung: daraus erklären sich andere Aussagen, die davon ausgehen, dass „wahre Solidarität" (Nr. 44) erst dort „beginnt, wo die Gewalt der Waffen und die Macht des Rechts enden und das eigene Interesse ... freiwillig zugunsten anderer zurückgestellt wird" (Nr. 65).

Auch die aus Gründen der Notwehr und Nothilfe ausgeübte Gewalt gilt als Übel, das sorgfältiger Abwägung bedarf (Nr. 67). Die entscheidende Nr. 155 kommt darum (nach Hinweisen auf die Eskalationsgefahr jeder Gewaltanwendung) zunächst auf die Notwehr zu sprechen. Dies geschieht mit dem bemerkenswerten Satz, es sei „angesichts der überragenden Bedeutung, die der Wert des Lebens in der Lehrverkündigung der Kirche ... einnimmt, fraglich, ob es jenseits unmittelbarer Notwehr zur Verteidigung von Leib und Leben Ziele gibt, die den Einsatz militärischer Gewalt rechtfertigen können" (Nr. 151). Nr. 152 führt dann das völkerrechtliche Nothilfe-Prinzip ein. Dies geschieht im Sinn der gängigen Auslegung der UN-Charta als Implikat des zwischenstaatlichen kollektiven Selbstverteidigungsrechts von Art. 51 und nicht, um im Analogieschluss ein humanitäres Interventionsrecht rechtlich zu rechtfertigen. Fälle der gewaltsamen Intervention zugunsten der „schutzlosen Opfer schwerwiegender und systematischer Verletzung der Menschenrechte" seien von der Ermächtigung durch das zwischenstaatliche Nothilfe-Recht „zu unterscheiden" und an „strenge ethische Kriterien zu binden".

Hierbei handelt es sich wie in den „Orientierungspunkten" um die hauptsächlich im Rahmen der klassischen Kriegsethik entwickelten (aber nicht an diese gebundenen) Kriterien der zuständigen Autorität (Nr. 154), der Proportionalität (Nr. 155), der zielführenden Erfolgswahrscheinlichkeit (Nr. 156), der Beachtung des *ius in bello* (Nr. 157), der politischen Perspektive für eine Nachkriegsordnung (Nr. 159), ferner um weitergehende Gesichtspunkte wie flankierende Flüchtlingshilfe (Nr. 158) und notwen-

dige Konfliktnachsorge (Nr. 160). Da das gewaltärmere Mittel des Embargos gerade die Zivilbevölkerung trifft, wird eine Beschränkung von Embargomaßnahmen auf Luxusgüter vorgeschlagen. Selbstverständlich begründen all diese kriterienbezogenen Überlegungen keine Differenzen, auch nichts grundsätzlich Neues gegenüber dem, was in den Orientierungspunkten angelegt ist.

Ein genauerer Blick lohnt sich jedoch in die Ausführungen zur Frage der *legitimen Autorisierung* einer Intervention (Nr. 154). Hier wird das Bischofswort schwach. Nr. 152 enthält irreführende Formulierungen. Fälschlicherweise wird in dieser Ziffer (der Sache nach) das Selbstverteidigungsrecht des Art. 51 ChVN als „einzige Ausnahme" vom völkerrechtlich gebotenen Gewaltverzicht bezeichnet. Dadurch rückt die im Friedenssicherungssystem der UN-Charta obenan rangierende Sanktionsbefugnis des Sicherheitsrats in den Hintergrund. Diese systematische Umgewichtung ist umso fataler, als im letzten Satz von Nr. 152 insinuiert wird, im „Kosovo 1999" habe es sich um eine „UN-Aktion" gehandelt. Diese problematischen bis falschen Aufstellungen werden zum Teil konterkariert von Nr. 154, in der „jegliches militärische Handeln ... an das geltende Friedenssicherungsrecht" gebunden wird. Dass der NATO-Einsatz im Kosovo durch die „dort festgelegten Verfahren" gedeckt war, wird ausdrücklich – wenn auch in zurückhaltenden Worten – bezweifelt. Daran schließen sich drei grundsätzliche Forderungen an:

– bestehende völkerrechtliche Interpretationsprobleme und Durchsetzungslücken seien auszuräumen;

– Verfahren zur Überwindung von Blockaden im Sicherheitsrat seien zu entwickeln;

– dass einzelne Staaten unter humanitärem Vorwand die UN instrumentalisieren, müsse verhindert werden.

Vorschläge dazu, wie diese Forderungen institutionell und verfahrensrechtlich umzusetzen sind, werden allerdings nicht gemacht.

c) Problemanzeige

1. Beide Texte äußern sich zur Frage der Mandatierung bzw. Autorisierung einer humanitär begründeten Militärintervention entweder unklar oder unsicher. Dies ist darin begründet, dass das internationale Rechtsdurchsetzungssystem im Fall von schwerwiegenden und systematischen Verletzungen der Menschenrechte eine Lücke aufweist: Dem allgemeinen

Gewaltverbot steht im gegenwärtigen Zustand des internationalen Systems kein supranationales Gewaltmonopol zur Seite, und dem moralischen Gebot der Nothilfe entspricht kein völkerrechtlich anerkanntes Recht auf (unilaterale) „humanitäre Intervention".

Gewiss: Als *soft law,* das aus internationalen Verträgen, der Staatenpraxis und allgemeinen Rechtsgrundsätzen entsteht, ist das Völkerrecht ständig im Fluss. Weil aber jede Interpretation und Fortbildung des Völkerrechts immer einen Vorgriff auf den Soll- und Zielzustand der internationalen Rechts- und Friedensordnung voraussetzt, verweist die gesamte Debatte letztlich auf vorrechtliche Grundlagen des Völkerrechts. In diesem Rahmen darf von den Kirchen ein Beitrag erwartet werden, der auf der Basis rechtsethischer Prinzipien zu einer *rechtspolitischen* Debatte Stellung nimmt.

In einer prinzipiengeleiteten Betrachtung geht es, so meine ich, im Zentrum um zwei Fragen:

– Wie ist eine künftige rechtliche Weltfriedensordnung zu denken: im Modell des Staatenbundes, im Modell der Weltrepublik oder im Modell der internationalen Organisation?

– Wie sind im Vorgriff auf dieses (jeweilige) Ziel die drei Prinzipien des allgemeinen Gewaltverbots, der gleichen Staatensouveränität bzw. des Selbstbestimmungsrechts der Völker und der universellen Menschenrechte einander zuzuordnen und zu gewichten?

Eine weitere kirchliche Äußerung, die im Blick auf die kontrovers beurteilten Wandlungstendenzen im völkerrechtlichen Verständnis ungenau und unentschieden reagiert, sollte man sich jedenfalls sparen.

2. Beide Texte konstatieren die Notwendigkeit einer Reform der Entscheidungsmechanismen der UN für den Fall der Blockade des Sicherheitsrats, machen dazu aber keine Vorschläge. Bedenkenswert ist zum einen die *Uniting for peace-resolution* von 1950, die der UN-Generalversammlung das Recht gab, den Mitgliedern Zwangsmaßnahmen zu empfehlen. Andererseits existiert der Vorschlag eines regionalen Autorisierungsmechanismus, der in modifizierter Form an die letztinstanzliche Kontrolle des UN-Sicherheitsrats rückgekoppelt bleibt: Demnach wäre eine regionale Einrichtung der UN (wie die OSZE) zu Zwangsmaßnahmen ermächtigt, wenn sie 1. den Sicherheitsrat zum Handeln aufgefordert hat, dieser aber nicht handlungsfähig ist; wenn 2. der Sicherheitsrat die Existenz einer Friedensbedrohung nicht explizit bestreitet, und wenn die Aktion 3. im Einklang mit den Grundsätzen der UN erfolgt.[12]

3. Zu den sicherheitspolitischen und militärstrategischen Rahmenbedingungen des Auftrags deutscher Streitkräfte

a) Die „Orientierungspunkte"

Die „Orientierungspunkte" enthalten in III.1 beiläufige Aussagen zum fortbestehenden Dilemma nuklearer Abschreckung – also jener Frage, die vor 1989 im Zentrum der friedensethischen Erörterungen gestanden hat. Dabei wird auf eine normative Bewertung verzichtet, aber die Frage angeschlossen, „was künftig zur Vorbeugung und zur Abwehr nuklearer Erpressung getan werden kann" (S. 12ff).

Aussagen zum Auftrag der Bundeswehr finden sich unter IV.1.d (S. 30f). Sie beschränkten sich in dem Anfang 1994 veröffentlichten Text im Wesentlichen darauf,

1. gerade vor dem Hintergrund der eigenen Geschichte eine deutsche Sonderrolle in der internationalen Politik abzulehnen,
2. einem „sehr weit gefassten Begriff nationaler Sicherheit", der „die Gefahr einer weltweiten ‚Kanonenbootpolitik'" heraufbeschwört, eine Absage zu erteilen, und
3. zum Problem von Auslandseinsätzen der Bundeswehr eine Klärung der Verfassungslage zu fordern.

Zu dieser Frage erging bekanntlich eine 4:4-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom Juli 1994, die allerdings ebenfalls die Unterscheidung zwischen der NATO als Militärallianz und einem (regionalen) System kollektiver Sicherheit missachtete. Vor allem aber ist daran zu erinnern, dass das Bundesverfassungsgericht im Blick auf den Bosnien-Einsatz der Bundeswehr nur geprüft hat, ob die Entscheidungen des NATO-Ministerrats als Erweiterungen des Allianz-Vertrags zu qualifizieren seien und deshalb gemäß Art. 59 Abs. 2 GG ein parlamentarisches Zustimmungsgesetz erfordert hätten. Die Übereinstimmung der damaligen militärischen Maßnahmen mit dem NATO-Vertrag ist jedoch nicht explizit geprüft worden.

b) Das „Hirtenwort"

Seit Erscheinen der „Orientierungspunkte" ist die Umstellung des westlichen Streitkräfte-Dispositivs von Selbstverteidigungsaufgaben auf Krisenreaktion und Interessendurchsetzung vorangeschritten. Das im Herbst 2000 erschienene Wort der katholischen Bischöfe geht auf die mittlerweile

deutlich veränderten sicherheitspolitischen und militärstrategischen Rahmenbedingungen und ihre Konsequenzen für den Auftrag der Bundeswehr selbstverständlich ein, wenn auch nur kurz (S.78ff). Dass der Westen bei der Entwicklung der Sicherheitsbeziehungen zu Russland nach dem Zusammenbruch des Warschauer Pakts einseitig (und unter fortschreitender Marginalisierung Russlands) der NATO den Vorrang gab, wird im Text allzu glatt und euphemistisch kommentiert, wenn es in Nr. 137 heißt: „So wurde die NATO zunehmend zu einem Instrument auch kooperativer Sicherheit in Europa." Im Anschluss daran wird die im Strategischen Konzept der nordatlantischen Allianz vom April 1999 vorgenommene Risikoanalyse resümiert, die dem Bündnis neben Verteidigung und Kriegsverhütung die Aufgabe umfassender Gefahrenvorsorge auch *out of area* zuschreibt – so gegen ethnische Konflikte, wirtschaftliche Krisen, den Zusammenbruch politischer Ordnungen, die ABC-Waffen-Proliferation, den internationalen Terrorismus usw.

Da das Urteil über militärische Aspekte im engeren Sinn die Kompetenz der Kirche überschreitet, konzentriert sich die Bewertung auf zwei Punkte:

1. wird vor der „unsachgemäßen Ausweitung des militärischen Zuständigkeitsbereichs" gewarnt, zumal die genannten sicherheitspolitischen Risiken ihre Ursache vielfach in politischen und sozialen Gerechtigkeitsdefiziten hätten. Das Papier sagt nicht direkt, dass sich die neue Allianz-Strategie vorbehält, Kriseneinsätze, die nicht der Selbstverteidigung nach Art. 51 UN-Charta und Art. 5 Nordatlantik-Vertrag dienen, sondern die Stabilität in einem nicht näher definierten „euroatlantischen Raum" fördern sollen, auch ohne UN-Mandat durchzuführen. Der Text warnt aber „ausdrücklich" davor, „die Verantwortung der Vereinten Nationen für den Weltfrieden auszuhöhlen".

2. wird angemahnt, die Perzeption des NATO-Konzepts seitens der Nichtmitglieder zu beachten. Angesprochen, aber nicht weiter behandelt ist hier vor allem die Problematik der Osterweiterung des Bündnisses, aber auch die Wahrnehmung der Länder des Südens.

c) Problemanzeige

Das Hirtenwort enthält vor dem Hintergrund der neueren sicherheitspolitischen Entwicklung Gesichtspunke von hohem Allgemeinheitsgrad, die man gewiss auch in einem etwaigen neuen Friedenswort der EKD erwarten dürfte. Da die EKD in früheren Jahren gerne eine „Ethik der

Rechtsbefolgung" angemahnt hat[13], kann man sicherlich fragen, ob es die Kompetenzen der Kirche überschreiten würde, zu zwei weiteren Punkten des Strategischen Konzepts der Allianz Stellung zu nehmen:

1. dazu, dass sich die NATO als globale Interventionsmacht aus humanitären, politischen, ökonomischen und weltpolizeilichen Gründen (also mit nicht unter Art. 5 fallenden Kriseneinsätzen) nicht nur *out of area,* sondern ebenso *out of treaty,* außerhalb ihres Vertragsrechts, bewegt;

2. zur Rolle der Nuklearwaffen: Das Strategische Konzept hält weitgehend unverändert an der bisherigen Nuklearstrategie fest.[14] Das bedeutet zum einen, dass der *first use* von Nuklearwaffen nach wie vor nicht prinzipiell ausgeschlossen wird. Zum anderen bleibt das Konzept seinem Wortlaut nach zwar zurückhaltend gegenüber Absichten der USA, die Kernwaffen zur offensiven *counter-proliferation* gegen Risikostaaten und Terrorismus einzusetzen, schließt aber auch diese Option nicht ausdrücklich aus. Bekanntlich hat der Internationale Gerichtshof in einem Gutachten vom Juli 1996 Androhung und Einsatz von Kernwaffen „generell" für völkerrechtswidrig erklärt und die Frage ihrer Zulässigkeit nur für den Fall einer „extremen Selbstverteidigungssituation" offen gelassen.

Das eigentlich zukunftweisende Thema dürfte aber jenseits der militärstrategischen Agenda liegen. M.E. vollzieht das Allianz-Konzept hier weitgehend nur die Diskussion der neunziger Jahre nach und trägt in vielem den Charakter eines transatlantischen Formelkompromisses. Die zukunftweisenden Fragen betreffen die *politischen Rahmenbedingungen.* Zur Diskussion steht heute natürlich längst nicht mehr der 1994 von der EKD abgelehnte deutsche Sonderweg, sondern die Aufgabe, den europäischen Integrationsprozess mit Schritten zu einer legitimen Friedensordnung und Sicherheitsarchitektur in Europa zu verbinden. Seit dem Gesinnungswandel Großbritanniens ist mit dem Inkrafttreten des Amsterdamer Vertrags (1. Mai 1999) dem Europäischen Rat die Leitkompetenz im Bereich der Sicherheits- und Außenpolitik zugefallen, die Beschlüsse von Köln im Juni 1999 zielen auf die Stärkung einer Europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik, im Dezember desselben Jahres wurde in Helsinki die Aufstellung EU-eigener Krisenreaktionskräfte (im Sinn der sog. Petersberg-Aufgaben) von 50–60.000 Mann bis zum Jahr 2003 beschlossen.

Auf der Linie ihres Wortes von 1994 sollte die EKD m. E. den Europäisierungsprozess der Sicherheitspolitik unterstützen; sie müsste aber in zwei Hinsichten in der Lage sein, Gestaltungsvorschläge anzudeuten: Zunächst geht es um die Frage, wie angesichts unterschiedlicher Mitgliedschaften,

Kräfteverhältnisse und Interessen der beteiligten Akteure *faktisch* eine relativ eigenständige europäische Sicherheitspolitik konzipiert werden kann. Ohne transatlantische Friktionen wird dies nicht abgehen; eine starke NATO und eine starke Europäische Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP) sind wohl kaum gleichzeitig zu haben. Die NATO müsste (solange es sie gibt) auf die Kernaufgaben einer Verteidigungsallianz und auf eine subordinierte militärische Dienstleistungsorganisation zurückgeführt werden. Die andere Frage lautet, wie die militärische Komponente einer eigenständigen europäischen Sicherheitspolitik so ausgestaltet und begrenzt werden kann, dass sie sich *normativ* in den Friedenssicherungsmechanismus der UN einfügt. Hier lässt das ESVP-Projekt Fragen offen. Zu dringen wäre

1. auf ein nachdrücklicheres Gewicht ziviler Konfliktprävention,
2. auf die Mandatierung von EU-Einsätzen durch die UN oder ein regionales System kollektiver Sicherheit,
3. auf eine enge geographische Begrenzung des Einzugsbereichs der ESVP.

4. Zur Bewertung von allgemeiner Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung

a) Die „Orientierungspunkte"

Die „Orientierungspunkte" enthalten im Teil III. 4 Aussagen zum Verhältnis von Waffendienst und Kriegsdienstverweigerung bzw. zivilen Friedensdiensten (S. 21ff). In diesem Abschnitt geht es der Sache nach um das seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts immer wieder virulente Problem der Zuordnung unterschiedlicher Gewissensentscheidungen im Raum der Kirche. Das Papier resümiert die unter Bedingungen des nuklearen Abschreckungssystems entstandene Kontroverse zwischen jenen, welche die 1965 im Kirchenbund der DDR entstandene These von der Wehrdienstverweigerung als „deutlicherem Zeugnis" (oder „Zeichen") des christlichen Friedensgebots vertreten, und jenen, die Waffendienst und Verweigerung als gleichermaßen politisch-ethisch zu verantwortende Gewissensentscheidungen betrachten (a). Im Anschluss daran (b) wird in der politischen Lage nach dem Ende der Blockkonfrontation die Chance gesehen, den Antagonismus zwischen „Waffenanwendung und Waffenverzicht" neu zu bestimmen, da sich im Rahmen eines – sagen wir – *legal pacifism*

konzeptionell die „vorrangige Option für die Gewaltfreiheit" und der „Grenzfall des Einsatzes präventiv bereitgehaltener Gewalt" nicht gegenseitig ausschließen. Der Text sieht über die alte Komplementaritätsthese hinaus neue Chancen der Kooperation zwischen militärischen Friedenseinsätzen und zivilen Friedensdiensten und formuliert es in diesem Sinn als kirchliche Selbstverpflichtung, den gewaltfreien Friedensdienst nicht dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen.

Der Text lässt Fragen der Wehrform undiskutiert; er ist noch ganz unter der Prämisse des *Status quo,* also des Bestands der allgemeinen Wehrpflicht geschrieben. Dies ist ihm nicht unbedingt vorzuhalten, obwohl bereits 1993 die Ausarbeitung einer Arbeitsgruppe von *Justitia et Pax* erschienen war[15], die den Aussagen des Hirtenwortes zu diesem Thema vorgearbeitet hat. Bedauerlich ist jedoch, dass auch in diesem Papier der EKD das Problem der selektiven, situationsbezogenen Kriegsdienstverweigerung ausgeklammert worden ist. Als von der Kirche geachtete und in ihrem rechtlichen Schutz uneingeschränkt zu verteidigende Gewissensentscheidung wird nämlich nur die Position des prinzipiellen Pazifismus genannt, die „den Einsatz militärischer Gewalt unter allen Umständen für sich persönlich ablehnt" (S. 23). Es sei daran erinnert, dass die EKD in diesem Punkt mit ihrem bemerkenswerten „Ratschlag zur gesetzlichen Regelung zum Schutze der Kriegsdienstverweigerer" von 1955 schon einmal weiter gewesen ist; allerdings ist dieses Anliegen – so weit ich sehe – von da an in keiner Denkschrift mehr aufgegriffen worden.

b) Das „Hirtenwort"

Es ist deshalb umso bemerkenswerter, dass die katholischen Bischöfe in ihren Text vom vorigen Jahr einen Passus aufgenommen haben, für den es im Vorgängertext „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983 kein direktes Äquivalent gibt und der auch deutlich über das einschlägige Votum des II. Vatikanischen Konzils hinausgeht. Es handelt sich um einen Passus (141), in dem unter Rekurs auf die *Gaudium et spes* Nr. 79 an die gewissensbestimmten Grenzen der soldatischen Gehorsamspflicht erinnert wird. In diesem Zusammenhang wird auf den noch keineswegs hinreichenden Standard des humanitären Völkerrechts verwiesen und dann gesagt: „Erforderlich ist zudem ein rechtlicher Freiraum, der es dem Befehlsempfänger auch praktisch ermöglicht, sich solchen Anordnungen zu widersetzen, die rechtliche bzw. ethische Grenzen verletzen. Positives Recht hat

auch für den Soldaten die Gewissensfreiheit zu garantieren." Man kann das schwer anders interpretieren, als so, dass das Bischofswort für einen konsequenten Rechtsschutz auch für selektive Kriegsdienstverweigerer eintritt.

Zur Frage der Wehrform, die durch die veränderten sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen auf der Tagesordnung steht, äußert sich der Text in grundsätzlicher ethischer Perspektive (Nr. 145–149). Eine eindeutige Empfehlung oder Bewertung spricht das Bischofswort nicht aus; ebenso wenig beteiligt es sich an Zahlenarithmetik oder der Diskussion unterschiedlicher Strukturreformmodelle. Die ins Spiel gebrachten Gesichtspunkte sind Kriterien, keine Normen. Sie implizieren zwar Argumente pro und contra Wehrpflicht, die aber quantitativ ausgeglichen gehalten worden sind und deren Gewichtung offengelassen wird. Dennoch legen die Kriterien, wendet man sie unter gegebenen Umständen an, eine Sistierung der Wehrpflicht nahe:

– Tendenziell *gegen* die allgemeine Wehrpflicht spricht vor allem 1. die Eingriffstiefe in die Freiheitsrechte, die erhöhte sicherheits- und friedenspolitische Begründungsanforderungen im Sinn einer nachweisbaren aktuellen Bedrohung stellt (Nr. 146).

– *Gegen* sie spricht 2. die bei Verkleinerung der Streitkräfte kaum zu gewährleistende Dienstgerechtigkeit (im Verhältnis von Wehrdienst- und Zivildienstleistenden einerseits und denen, die nicht zu einem Dienst herangezogen werden). Dabei dürfe die Wehrpflicht weder mit der Unentbehrlichkeit des Zivildienstes für das Sozialsystem noch mit der Aufwuchsfähigkeit der Streitkräfte begründet werden (Nr. 149).

– Tendenziell *für* die allgemeine Wehrpflicht wird ins Spiel gebracht 1. die stärkere gesellschaftliche Integration des militärischen Sektors (Nr. 147)

– sowie 2. die mit der Wehrpflicht einhergehende Verstärkung ethischer Begründungsanforderungen an militärische Einsätze (Nr. 148).

c) Problemanzeige

Die „Orientierungspunkte" behandeln das Problem der Kriegsdienstverweigerung lediglich auf der Ebene der individualethischen Zuordnung der unterschiedlichen Gewissensentscheidungen von Waffendienst und Waffenverzicht und lassen sich nur unzureichend auf die rechtsethische Problematik des Grundrechtsschutzes und der Wehrform ein.

In der katholischen Soziallehre war lange Zeit zweierlei traditionsbestimmend: einerseits ein distanziertes Verhältnis zur allgemeinen Wehrpflicht, anderseits die Bewertung der Kriegsdienstverweigerung gegenüber einer legitimen Regierung oder in einem *bellum iustum* als objektiv-irrige, wenn auch zu tolerierende Gewissensentscheidung. Vor diesem Hintergrund ist die Position, die das „Hirtenwort" bezieht, bemerkenswert. Angesichts der Tatsache, dass das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen unabhängig von der Wehrform Geltung beansprucht, durch eine andere Wehrverfassung aber seine bisherige Funktion als Dispens von der allgemeinen Wehrpflicht verlöre, wird *de facto* gefordert, den Schutzbereich von Art. 4 Abs. 3 GG auf die gewissensbestimmte selektive, d. h. situationsbezogene Kriegsdienstverweigerung von Zeit- und Berufssoldaten auszudehnen.

Zumal vor dem Hintergrund von Bemühungen um Verankerung einer entsprechenden Garantie im Rahmen der Europäischen Menschenrechtskonvention stellt sich die Frage, ob eine neue Äußerung der EKD zum Thema dahinter zurückbleiben könnte.

Für unerlässlich hielte ich in einer neuen Stellungnahme eine Erörterung der Frage, ob nicht die in § 9 Soldatengesetz vorgesehene Eidesformel, die auf die Landesverteidigung abstellt, modifizierungsbedürftig ist.

5. Fazit

Fragt man zusammenfassend noch einmal nach den wichtigsten Einsichten, die aus dem Vergleich beider Dokumente für eine mögliche neue Stellungnahme der EKD folgen, so lässt sich thetisch festhalten:

1. Das Friedensthema verträgt weniger denn je eine Engführung auf die Problematik militärischer Friedenssicherung und Rechtsdurchsetzung. Es bedarf der Erweiterung um die Fragen der Konfliktprävention, um das Spektrum wirksamer nichtmilitärischer Sanktionen und um die Aufgaben des *post-conflict-peace-building*.

2. In der intensiv geführten Debatte über die sog. humanitäre Intervention[16] zeichnen sich auch in Deutschland Wandlungstendenzen ab, die prinzipielle Fragen nach der Konzeption einer internationalen Friedensordnung als Rechtsordnung und darin nach der Rolle der UN aufwerfen. Eine kirchliche Stellungnahme ist nur in dem Maße sinnvoll, in dem es gelingt, hinsichtlich der leitenden vorrechtlichen Grundentscheidungen wie der

anwendungsbezogenen Kriterien zu klaren und konsistenten Aussagen zu kommen.

3. Eine etwaige neue Friedensdenkschrift der EKD sollte die Tendenzen zu einer eigenständigen europäischen Sicherheitspolitik unterstützen. Sie müsste aber aufzeigen, wie diese in die Grenzen des Friedenssicherungsmechanismus der UN eingefügt und angesichts divergierender Interessen der beteiligten Akteure umgesetzt werden kann. Ein besonders schwieriges Problem stellt dabei die unerlässliche Zurückführung der NATO auf die Kernaufgaben eines Verteidigungsbündnisses dar.

4. Gerade dann, wenn sich die herkömmlichen Aufgaben des Schutzes der wehrpflichtigen Kriegsdienstverweigerer über kurz oder lang durch Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht erledigen sollten, erfordert – auch im Licht von Art. 4 Abs. 3 GG – das Thema der situationsbedingten Kriegsdienstverweigerung neue Beachtung seitens der evangelischen Kirche. Ebenso ist die Frage aktuell, ob nicht die Eidesformel der Soldaten einer Überarbeitung bedarf.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag vor der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD am 12. Januar 2001 in Berlin.

[2] *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik (EKD-Texte 48), Hannover [2]1994. Die Belege in den entsprechenden Abschnitten des folgenden Textes beziehen sich auf dieses Dokument.

[3] Vgl. *E. M. Pausch,* Brauchen wir eine neue Friedensethik? Der Kosovo-Krieg und seine Auswirkung auf die friedensethische Diskussion in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ZEE 45, 2001, 17–28.

[4] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gerechter Friede (Die Deutschen Bischöfe 66), Bonn 2000. Die Belege in den entsprechenden Abschnitten des folgenden Textes beziehen sich auf dieses Dokument.

[5] *Kirchenkanzlei der EKD,* Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift, Gütersloh 1981, 48.

[6] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Gerechtigkeit schafft Frieden (Die Deutschen Bischöfe 34), Bonn 1983.

[7] Vgl. dazu *H.-R. Reuter,* Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996, 71–92.

[8] *Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Gemeinsame Texte 9), Hannover /Bonn 1997, 52ff.

[9] Siehe dazu jetzt: *G. Beestermöller,* Paradigmenstreit in der Katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede", in: Stimmen der Zeit 3/01, 173–185.

[10] Im systematischen Zusammenhang habe ich mich zu den rechtsethischen Aspekten dieser Thematik an anderen Orten geäußert: *H.-R. Reuter,* Rechtsethik, a.a.O., 239–266; aus Anlass der Kosovo-Intervention: ders., Die „humanitäre Intervention" zwischen Recht und Moral: Rechtsethische Anmerkungen aus Anlass des Kosovo-Krieges, in: *U. Ratsch / R. Mutz / B. Schoch* (Hg.), Friedensgutachten 2000, Münster/Hamburg/London 2000, 74–85.

[11] Auf diesen von mir zunächst übergangenen Punkt hat in der Diskussion zu diesem Vortrag mit Recht Eva Senghaas-Knobloch hingewiesen.

[12] Vgl. *W. Kühne,* Humanitäre NATO-Einsätze ohne UN-Mandat, Mskr. SWP-AP 3096, Ebenhausen.

[13] Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Eine Denkschrift, Gütersloh, 25, 45.

[14] Nr. 62–64.

[15] *Arbeitsgruppe „Dienste für den Frieden" der Deutschen Kommission Justitia et Pax,* Allgemeine Wehrpflicht – ethisch noch vertretbar? Sozialethische Kriterien zur Beurteilung der Allgemeinen Wehrpflicht (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Arbeitspapier 65), Bonn 1993.

[16] Der Text des Zentralausschusses des ÖRK (29.1. bis 6.2.2001) „Der Schutz gefährdeter Bevölkerungsgruppen in Situationen bewaffneter Gewalt" (Dok. Nr. PI 2rev) lag bei Abschluss meines Manuskripts noch nicht vor.