

Komplementarität als Königsweg christlicher Friedensethik?

Kontroversen im Spannungsfeld von Pazifismus und militärischer Gewalt

Ines-Jacqueline Werkner*

Abstract: The issue of the use of military force has been and remains the subject of controversial debate in Christian thinking. The fact of German rearmament brought forward two main Christian schools of thought which were irreconcilably opposed: on the one hand, those who, due to the still unredeemed world, deem it necessary to resort to military means in order to ensure peace if need be; and on the other hand, those who, in view of the message of the gospel, rejected all use of military force in the here and now. As an attempt to solve this conflict, it was suggested to refer to both positions as "complementary". Now, the debate is dominated by the question of responsibility to protect, combined with the issue of the legitimacy of the use of military force to protect groups of the population who are in danger. On this basis, the question arises to what extent complementarity can still be considered as a "silver bullet" of the peace ethics positioning.

Keywords: Peace ethics, complementarity, comparative degree
Friedensethik, Komplementarität, Komparativ

1. Einleitung¹

Die Frage militärischer Gewaltanwendung scheint dem Christentum inhärent zu sein; sie wurde und wird viel und kontrovers diskutiert. Lange Zeit dominierte die auf Augustinus zurückgehende Lehre vom gerechten Krieg, nach der Krieg zwar begrenzt werden sollte, militärische Gewaltanwendung zugleich aber auch legitimiert wurde (vgl. u.a. Werkner/Liedhegner 2009). Angesichts der traumatischen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges formulierte die Ökumenische Versammlung 1948 in Amsterdam: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.“ (ÖRK 1948) Völkerrechtlich kam es mit der Charta der Vereinten Nationen zu einem umfassenden Gewaltverbot, das den Staaten jegliche Androhung und Anwendung von Gewalt untersagt. Damit schien auch die Lehre vom gerechten Krieg überholt zu sein. Insbesondere unter den Bedingungen des atomaren Zeitalters galten Kriege als nicht mehr führbar. Dementsprechend lehnten die Kirchen einhellig den Atomkrieg ab, nicht jedoch in gleicher Weise die atomare Abschreckung. In Deutschland drohten die Pläne einer atomaren Bewaffnung der Bundeswehr im Rahmen der NATO-Strategie insbesondere die evangelische Kirche zu spalten.² Dabei standen sich zwei christliche Grundpositionen unversöhnlich gegenüber: zum einen diejenigen, die es für notwendig erachteten, angesichts der noch nicht erlösten Welt den Frieden notfalls auch mit militärischen Mitteln zu sichern – zu Zeiten des Kalten Krieges schloss dies (mit Ausnahme der Nuklearpazifisten) die atomare Abschreckung mit ein; zum anderen jene, die im Hinblick auf die Botschaft des Evangeliums und um ihrer Unmittelbarkeit und Deutlichkeit willen schon

im Hier und Jetzt jegliche militärische Gewaltanwendung ablehnten. Ein Versuch, diesen Konflikt zu lösen, bestand im Vorschlag, beide Positionen als „komplementär“ zu bezeichnen. Die Übertragung der physikalischen Kategorie der „Komplementarität“ auf friedensethische Positionen sollte die wechselseitige Bedingtheit beider einander sich ausschließender Handlungsweisen ermöglichen.

Mit dem Ende des Kalten Krieges und dem Aufkommen der sogenannten neuen Kriege (Kaldor 2000; Münkler 2002) hat sich der Fokus der christlichen friedensethischen Debatten verschoben. Auch wenn die ethische Problematik der atomaren Abschreckung nach wie vor präsent ist, dominiert mittlerweile die Diskussion um die internationale Schutzverantwortung (*Responsibility to Protect*), verbunden mit der Frage nach der Legitimität militärischer Gewaltanwendung zum Schutz gefährdeter Bevölkerungsgruppen. Die sich unversöhnlich gegenüberstehenden Grundpositionen sind dagegen geblieben, ebenso wie der Versuch, eine Lösung der friedensethischen Frage in der Komplementarität zu suchen.

Angesichts der aktuellen Debatte um die *Responsibility to Protect*, die die Kirchen im Kontext des gerechten Friedens führen, geht der Beitrag der Frage nach, inwieweit Komplementarität auch heute noch als ‚Königsweg‘ friedensethischer Positionierung gelten kann. Was impliziert das Sowohl-als-Auch zweier im Kern unversöhnlicher Alternativen im Hinblick auf die friedensethische Orientierung? Wo liegen Chancen, wo Schwächen der ethischen Komplementarität? Ausgehend von kurzen Anmerkungen zu Begriff und Verständnis christlicher Ethik (Abschnitt 2) werden zunächst das Konzept der Komplementarität, seine verschiedenen Kontexte einschließlich der jeweiligen Argumentationslinien und ethischen Logiken (Abschnitt 3) sowie die damit zusammenhängenden konträren Positionen in den Blick genommen (Abschnitt 4), bevor die friedensethischen Möglichkeiten und Grenzen dieses Konzepts diskutiert werden (Abschnitt 5). Dabei fokussiert der

* PD Dr. Ines-Jacqueline Werkner ist Wiss. Mitarbeiterin an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) sowie Dozentin am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Heidelberg.

1 Für Anmerkungen und Anregungen bedanke ich mich bei zwei anonymen Gutachtern bzw. Gutachterinnen.

2 Vgl. u.a. Howe (1959); ein aktueller Beitrag zu jener Debatte findet sich bei Eisenbart (2012).

Beitrag – exemplarisch für die christliche Friedensethik – auf die protestantische Debatte in Deutschland.³

2. Zum Begriff christlicher Ethik

Der Begriff der Ethik geht bis auf Aristoteles zurück. Ethik im Allgemeinen wie auch Friedensethik im Besonderen – hier bezogen auf den Untersuchungsgegenstand, d.h. im Kontext von Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden – fragt nach dem rechten Handeln und Verhalten des Menschen und sucht Antworten auf die Kant'sche Frage „Was soll ich tun?“. Im Fokus steht nicht das Tun des Guten selbst, sondern die kritische Reflexion über die Maßstäbe dieses Tuns.⁴

Die in den Sozialwissenschaften – und auch in friedensethischen Kontexten – bekannteste Unterscheidung ist die zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik bei Max Weber. Nach ihm kann „alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen [...]: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein“ (Weber 1964: 174f.). So mache es einen Unterschied, ob ein Mensch gesinnungsethisch handelt, d.h. sich allein an der Bewahrung der Reinheit der eigenen Gesinnung orientiert, ohne Rücksicht auf mögliche Folgen (als Inbegriff der Gesinnungsethik nennt Weber (ebd.: 173) die „absolute Ethik des Evangeliums“), oder ob er verantwortungsethisch handelt, indem er die vorhersehbaren Folgen der Handlung in seine Entscheidung einbezieht und aus pragmatischen Gründen auch auf den unbedingten Wahrheitswert verzichten kann (ebd.: 175f.).⁵

Eine weitere Form der Ethik, die sich in friedensethischen Debatten findet, ist der situative Zugang (Scheffler 1987: 17). Im Unterschied zur Prinzipienethik (Honecker 1990: 11ff.) wird Situationsethik als eine Einstellung verstanden, welche das gebotene sittliche Handeln aus der jeweils gegebenen Situation heraus bestimmt.⁶ Situation wird hier – so eine wesentliche Interpretationslinie bei Honecker (1990: 11) – als eine „Analyse der tatsächlichen Ereignisse und Verhältnisse in der jeweiligen Welt“ gefasst.

3 Das Konzept der Komplementarität ist im evangelischen Kontext entwickelt worden, letztlich aber auch im katholischen und ökumenischen Kontext präsent. In der katholischen Kirche in Deutschland findet sich der komplementäre Zugang erstmalig bei der Würzburger Synode 1975 (vgl. Beschluss- text „Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden“ der Würzburger Synode 1975, abrufbar unter: http://www.katholisch.de/media/weltkirche_medien_1/weltkirche_dokumente/Gemeinsame_Synode_1975_-_Entwicklung_und_Frieden.pdf, Stand, 09.02.2013). Aber auch im aktuellen Dokument „Gerechter Friede“ ist die Komplementarität – zwar nicht begrifflich, aber vom Konstrukt her verankert (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000: Pkt. 149). Bzgl. der ökumenischen Debatte vgl. beispielsweise die Erklärung zur Schutzwicht des ÖRK von Porte Alegre 2006.

4 Vgl. u.a. Honecker (1990: 3ff.); Frey et al. (1996: 5ff.); Werkner (2001: 100); Härle (2011: 7ff.).

5 Teilweise analog gestaltet sich die Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Ethik. Der deontologische Ansatz – eng mit dem Namen Immanuel Kant verbunden – geht von der Pflicht aus. Ob eine Handlung geboten ist oder nicht, ist im Blick auf eine unbedingte ethische Norm zu entscheiden, unabhängig von Situation und Konsequenz. Demgegenüber steht der teleologische Ansatz, wonach sich der Wert einer Handlung am angestrebten Ziel bzw. am Nutzen bemisst. Hier geht es um ein Abwägen, um das Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen (vgl. u.a. Frey et al. 1996: 62ff.; Härle 2011: 82ff.).

6 vgl. <http://www.enzyklo.de/Begriff/Situationsethik>.

Worin liegt nun aber der spezifisch theologische Gehalt des Ethischen? Christliche Ethik reflektiert vor dem Hintergrund des spezifischen Verständnisses von Sünde, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung die Frage „Was soll ich als an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun?“ (Lehmann 1966: 19). Ausgangspunkt bildet das Evangelium; mit seiner „Doppelaussage des ‚schon jetzt‘ und des ‚noch nicht‘“⁷ und der Frage, inwieweit das Tun des Guten im Hier und Jetzt möglich ist, eröffnet es den Raum christlicher Ethik (Härle 2011: 141).

3. Komplementarität als ethische Positionierung

Die Frage, ob Krieg noch ein Akt der Gerechtigkeit sein könne, wurde in der Bundesrepublik Deutschland mit der Wiederbewaffnung und der atomaren Abschreckung virulent. Ange-sichts der damaligen Kontroversen galt es, „unter dem Evangelium zusammen [zu bleiben]“ (EKD-Synode 1958, zit. nach Härle 2011: 396). Auf Initiative des damaligen Militärbischofs Hermann Kunst konstituierte sich an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg eine interdisziplinäre Kommission.⁸ Ihr Ergebnis – die Heidelberger Thesen (1959) – sind seither, obwohl sie an sich kein kirchenoffizielles Dokument darstellen, ein wesentlicher Bezugspunkt christlicher Friedensethik.⁹ Als zentral erweist sich die dort entwickelte Komplementaritätsformel.

Komplementarität (von Lat. *complementum*, Ergänzung, Vollständigung) ist ein aus der Quantenphysik entliehener Begriff. Der Physiker Nils Bohr (1927) bezog Komplementarität auf die Erfahrungstatsache, dass atomare Teilchen zwei paarweise gekoppelte, scheinbar einander widersprechende Eigenschaften besitzen.¹⁰ Im friedensethischen Kontext prägte maßgeblich Carl Friedrich von Weizsäcker diesen Begriff. Bereits 1943 stellte er in seinem Werk „Zum Weltbild der Physik“ fest:

„In Wirklichkeit scheint Bohr mit dem Begriff der Komplementarität etwas zu bezeichnen, was nicht auf die spezielle Situation der Quantenmechanik beschränkt ist, sondern überall da auftritt, wo eine bestimmte Blickrichtung uns daran hindert, gleichzeitig in einer anderen Blickrichtung zu schauen, und zwar nicht zufällig, sondern dem Wesen der Sache nach.“ (Weizsäcker 2002 [1943]: 331)

In Anwendung dieses Begriffs heißt es dann in den Heidelberger Thesen (1959):

„These 6: Wir müssen versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen.

7 Einerseits wird der Christ in das Heilsgeschehen Gottes hinein genommen und damit in den neuen Äon; andererseits verbleibt er aber auch noch im alten Äon, d.h. im weltlichen Reich einschließlich seines Verhältnisses zu Obrigkeit und Ordnung (Thielicke 1958: 71).

8 Mitglieder dieser Kommission waren u.a. der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker, der Physiker Günter Howe, die Theologen Helmut Gollwitzer, Karl Janssen, Hermann Kunst, Edmund Schlink, Erwin Wilkens, der Historiker Richard Nürnberger, der Jurist Ulrich Scheunert sowie der damals neu berufene Leiter der FEST, der Philosoph Georg Picht.

9 Einen aktuellen Beitrag zur Entwicklung der Heidelberger Thesen bei Eisenbart (2012).

10 Zum physikalischen Begriff und seiner Übertragung in den philosophischen und theologischen Kontext vgl. Röhrle (2001) und Schirrmacher (2006).

These 7: Die Kirche muss den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen.

These 8: Die Kirche muss die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen.“

Diese Komplementaritätsthese, als Kompromissformel entwickelt (vgl. auch Möller 1990: 197f.; Stümke 2011: 59f.), sollte die Kontroversen um die beiden einander ausschließenden Möglichkeiten – die Friedenssicherung durch militärische Mittel oder durch vollständigen Verzicht auf Gewalt – einhegen und das Entweder-Oder durch ein Sowohl-als-Auch ersetzen. Die Begründung hierzu liefert These 11:

„Faktisch stützt heute jede der beiden Haltungen, die wir angedeutet haben, die andere. Die atomare Bewaffnung hält auf eine äußerst fragwürdige Weise immerhin den Raum offen, innerhalb dessen solche Leute wie die Verweigerer der Rüstung, die staatsbürgerliche Freiheit genießen, ungestrafft ihrer Überzeugung nach zu leben. Diese aber halten, so glauben wir, in einer verborgenen Weise mit den geistlichen Raum offen, in dem neue Entscheidungen vielleicht möglich werden“ (ebd.).

War die Komplementaritätsthese zunächst auf die konkrete Situation der atomaren Abschreckung bezogen, wurde sie nach dem Ende des Kalten Krieges beibehalten und nun allgemein auf die beiden Grundhaltungen gegenüber militärischer Gewalt und die Entscheidung zwischen Wehrdienst und Zivildienst angewandt. Das EKD-Dokument „Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik“ betont explizit, dass die Kirche weder den Waffendienst noch den gewaltfreien Friedensdienst exklusiv vertreten könne (EKD 1994: 23). Vielmehr würden sich Soldaten und Kriegsdienstverweigerer ergänzen und wechselseitig begründen:

„Die Soldaten sind auf die Kriegsdienstverweigerer und die Friedensdienste angewiesen, damit ihr Handeln als Ausdruck der politischen Verantwortung von Christen wahrgenommen und nicht als ein Sich-Abfinden mit dieser Welt fehlinterpretiert wird; die Kriegsdienstverweigerer und die Friedensdienste sind aber auch auf die Soldaten angewiesen, damit ihr Handeln als Zeugnis christlicher Hoffnung verstanden und nicht als Ausdruck der fehlenden Solidarität mit den Opfern von Gewalt und Friedensbruch missdeutet wird.“ (EKD 1994: 23f.)

In Weiterführung dieses Dokuments setzt die jüngste EKD-Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ (2007) auf das Konzept des gerechten Friedens. Bezug auf unseren Kontext sind darin insbesondere zwei Aspekte hervorzuheben: Zum einen betont die Friedensdenkschrift die Herrschaft des Rechts. Militärische Maßnahmen gelten als letztes Mittel, um dem Recht Geltung zu verschaffen („rechts-erhaltende Gewalt“ [ebd.: 65]). Bereits in „Schritte auf dem Weg des Friedens“ findet sich der Ansatz, militärische Gewalt als „Ausübung internationaler Polizeigewalt zur Rechtsdurchsetzung“ zu verstehen (EKD 1994: 21). Dies impliziert einen Rechtspazifismus, wobei die originär pazifistische Frage, mit welchen konkreten Mitteln der Frieden erreicht wird, in den

Hintergrund tritt (Brücher 2008: 88). Es dominiert eine Verantwortungsethik, die vorrangig auf die Zielsetzung, auf die Folgen und Konsequenzen von Handlungen schaut.

Zum anderen findet sich auch in diesem EKD-Dokument die Denkfigur der Komplementarität, wenngleich die Denkschrift von 2007 nicht mehr explizit vom komplementären Handeln spricht:

„Das christliche Ethos ist grundlegend von der Bereitschaft zum Gewaltverzicht (Mt 5,38ff.) und vorrangig von der Option für die Gewaltfreiheit bestimmt. In einer nach wie vor friedlosen, unerlösten Welt kann der Dienst am Nächsten aber auch die Notwendigkeit einschließen, den Schutz von Recht und Leben durch den Gebrauch von Gegengewalt zu gewährleisten (vgl. Röm 13,1-7). Beide Wege, nicht nur der Waffenverzicht, sondern ebenso der Militärdienst, setzen im Gewissen und voreinander verantwortete Entscheidungen voraus.“ (EKD 2007: Pkt. 60)

Beide Handlungsweisen werden also auch hier wieder – wie bereits in „Schritte auf dem Weg des Friedens“ (EKD 1994: 23f.) – in ihrer gegenseitigen Bedingtheit verortet (EKD 2007: Pkt. 61, 64). In einem zentralen Punkt rückt die Friedensdenkschrift jedoch von den Heidelberger Thesen ab: „[D]ie Drohung mit dem Einsatz nuklearer Waffen sei in der Gelegenheit friedensethisch nicht mehr zu rechtfertigen.“ (EKD 2007: S. 8f.; vgl. auch ebd. Pkt. 109) Damit wird das Prinzip der Komplementarität bezogen auf atomare Waffen aufgegeben. Befriedigen kann dies insofern nicht, als sich die Friedensdenkschrift in keinerlei Weise zu den friedenspolitischen Folgerungen dieser Aussage äußert. An dieser Stelle fehlt der ansonsten vorherrschende verantwortungsethische Zugang. Dabei ist dies nicht unerheblich, können Soldaten der Bundeswehr doch genau dieser Situation ausgesetzt sein. Das bestätigt auch die aktuelle NATO-Strategie:

„Die Abschreckung auf der Grundlage einer geeigneten Mischung aus nuklearen und konventionellen Fähigkeiten bleibt ein Kernelement unserer Gesamtstrategie. [...] Der oberste Garant für die Sicherheit der Bündnispartner sind die strategischen nuklearen Kräfte unseres Bündnisses [...]“ (NATO 2010: Pkt. 17f.).

4. Das Reden im Komparativ

Als kritische Reaktion auf die Komplementaritätsthese findet sich in der friedensethischen Debatte nach 1959 der komparativische Zugang. Der Komparativ (von Lat. *comparatio*, Vergleich), ein zunächst grammatischer Begriff, stellt als solcher die erste Steigerungsform dar. Gemeint ist ein Vergleich zweier Möglichkeiten im Sinne eines ‚kleiner als‘ bzw. ‚größer als‘. Im friedensethischen Kontext ist die Rede vom ‚deutlicheren‘ Zeichen des Friedens. Dies impliziert zugleich eine Ungleichheit und Asymmetrie zwischen beiden zur Disposition stehenden Handlungsweisen.

Während die friedensethische Komplementarität durchgängig der Logik der Verantwortungsethik folgt, treten beim Reden im Komparativ sehr unterschiedliche ethische Ansätze und

Argumentationslinien zutage. Erstmals findet sich dieser Begriff in der „Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen“ (1965) der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR. Ausgehend von den drei möglichen Varianten in der DDR – dem Wehrdienst in der Nationalen Volksarmee, dem waffenlosen Dienst in den Baueinheiten der Nationalen Volksarmee sowie der Totalverweigerung, verbunden mit Freiheitsverlust eventuell sogar in Militärstrafagern – wird in der Handreichung die Schlussfolgerung gezogen:

„Es wird nicht gesagt werden können, dass das Friedenszeugnis der Kirche in allen drei der heute in der DDR gefällten Entscheidungen junger Christen in gleicher Deutlichkeit Gestalt angenommen hat. Vielmehr geben die Verweigerer, die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsverlust leidend bezahlen und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreißender Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn“ (ebd.: 256).

Die Handreichung weicht damit von der Argumentationsfigur der Komplementarität ab; sie spricht erstmalig durch ihr „deutlicheres Zeugnis“ im ethischen Komparativ. Als ausschlaggebend erweist sich dabei ihr situationsspezifischer Kontext. So bezieht sich die Handreichung mit der Aussage „heute an unserem Ort“ (ebd.: 256) explizit auf die politische Situation in der DDR. Sie will nicht als allgemeine Stellungnahme zur Friedensethik verstanden werden (Henninger 1986: 9f.; Scheffler 1987: 19).

Im Bereich der EKD erlangte der Begriff des Komparativs Aufmerksamkeit durch den offenen Brief der sechzehn Hamburger Hochschullehrer von 1985, gerichtet an die Bischöfe, Kirchenleitung und Synode der Nordelbischen Kirche, sowie den folgenden Briefwechsel (Der Briefwechsel 1985a-c). Kern der Aussagen der Hochschullehrer bildet die Notwendigkeit des ethischen Komparativs in der Friedensfrage vor dem Hintergrund des Zusammenhangs von Komplementarität und Komparativ. Der ethische Komparativ diene nicht der Aufhebung, sondern der Wahrung der Komplementaritätsformel (ebd. 1985c: 508). Begründet wird dies mit einem Rückgriff auf die Heidelberger Thesen, wonach die Friedenssicherung mit militärischen Mitteln – unter Einschluss der atomaren Abschreckung – „als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise an[zu]erkennen“ sei. Dabei dokumentiere das „noch“ bereits eine Asymmetrie, sodass hier zwar von einer Gleichzeitigkeit, nicht jedoch von einer Gleichrangigkeit auszugehen sei. Die Hochschullehrer verstehen die Komplementarität als eine dynamische Kategorie (ebd. 1985c: 507), die von einer klaren Stellungnahme nicht absehen dürfe (ebd. 1985a: 496). Nach ihrem Urteil könne der Dienst in der Bundeswehr zwar noch bejaht werden, die Verweigerung des Wehrdienstes sei jedoch als das deutlichere Friedenszeugnis der Christen anzusehen (ebd. 1985a: 496, 1985c: 509). Matthias Kroeger, einer der sechzehn Hochschullehrer, begründet die komparatistische Redeweise explizit damit, dass – ganz im Sinne der Komplementarität – von zwei wichtigen Aufgaben die eine die derzeit wichtigere sei, ohne dabei die einzige notwendige zu sein (Kroeger 1986: 528f.). Ein Reden im Komparativ stelle primär keine Kritik am Soldaten dar, sondern müsse als Opposition zu bestimmten Entwick-

lungen in der Sicherheits- und Verteidigungspolitik verstanden werden (Kroeger 1986: 536; Der Briefwechsel 1985c: 509).

Demgegenüber monieren die Hauptpastoren den Komparativ als klare Abkehr von der Komplementaritätsformel der Heidelberger Thesen (Der Briefwechsel 1985b: 503). Komparativisches Reden vom „Christlicheren“ stehe zudem in der Gefahr des Wiederaufflammens eines Zweistufen-Christseins. Mit Verweis auf Luthers *simul iustus et peccator* bleibe der Christ stets zugleich Gerechter und Sünder und gelange nicht über dieses „*simul*“ hinaus. Die Auffassung eines sukzessiven Übergangs hinsichtlich des Christseins stelle eine Verzerrung des lutherischen Satzes dar (ebd. 1985b: 503f.). Dagegen argumentieren die Hochschullehrer: „Innerhalb des bleibenden ‚peccator‘-Seins gibt es sehr wohl Übergänge – nicht im ‚Sein‘, wohl aber zu mehr Gehorsam und Gebotserfüllung“ (ebd. 1985c: 508).

Im Anschluss an diese Debatte versuchte der Ständige Theologische Ausschuss der Evangelischen Kirche im Rheinland, den Begriff des Komparativs eindeutiger zu fassen:

„Das deutlichere Friedenszeugnis‘ ist nicht das (ethisch) bessere Verhalten, das einem weniger guten Verhalten (dem Friedensdienst mit Waffen) gegenübergestellt würde. Erst recht ist es nicht die (ethisch) gute Tat, die einer (ethisch) verwerflichen konfrontiert würde. Unterschiedlich ist jedoch bei beiden Friedensdiensten die Deutlichkeit. Friedensdienst ohne Waffen ist als Zeugnis deutlicher, weil er unmittelbarer der Absicht der Verkündigung Jesu sowie seines Lebens und Sterbens entspricht. Friedensdienst mit Waffen ist nicht das ungebrochene Werk der Liebe, sondern ihre Fremdgestaltung [...]“ (Ev. Kirche im Rheinland 1987: 2f.).

Jedoch bleibt auch bei dieser Definition eine Frage offen: Welche Gründe kann es geben, als Christ sich nicht für das deutlichere, für das unmittelbarere Friedenszeichen zu entscheiden? Wenngleich die Entscheidung des Christen für den Militärdienst weder diffamiert noch als nichtchristlich abgewertet wird, bleibt dem Soldaten doch das Gefühl, auf der falschen Seite der Ungleichung zu stehen. So impliziert das „weniger deutliche“ Friedenszeugnis intuitiv auch immer ein „schlechter“. Und hier kann auch die von den Hochschullehrern vorgeschlagene strikte Trennung zwischen Soldatsein und Sicherheits- und Verteidigungspolitik nicht wirklich überzeugen, denn für den Soldaten sollte es aus christlicher Sicht schon relevant sein, für welche politischen Ziele er sich einsetzen lässt, und ob er diese mit seinem Gewissen vereinbaren kann.

Letztlich folgen die beiden vorgestellten Argumentationen zum Komparativ im Bereich der EKD – im Gegensatz zur Handreichung von 1965 aus der DDR, die in hohem Maße situationsethisch geprägt ist – sehr viel stärker der Logik der Weberschen Gesinnungsethik. Im Fokus der ethischen Reflexion steht hier die Deutlichkeit und Unmittelbarkeit, die ein Friedensdienst ohne Waffen vom Evangelium her besitzt.

Mit Ende des Kalten Krieges haben die Debatten über den Komparativ nachgelassen, nicht jedoch die damit verbundenen militärikritischen Positionen; im Gegenteil, diese scheinen mit der Diskussion über die internationale Schutzverantwortung an Brisanz und Stimme gewonnen zu haben. Das betrifft zum

einen die historischen Friedenskirchen, die traditionell den Einsatz militärischer Gewalt und damit auch die militärische Komponente der *Responsibility to Protect*¹¹ ablehnen. So konstatiert beispielsweise Church and Peace (2011: 2): „[D]er Weg der Gewaltfreiheit [lässt] in der Nachfolge Jesu keine letzte Gewaltoption zu“. Zum anderen werden pazifistische Positionen mittlerweile auch auf landeskirchlicher Ebene ernsthaft in Erwägung gezogen. In einem jüngsten Entwurf eines Positionspapiers zur Friedensethik der Ev. Landeskirche in Baden heißt es:

„Der Krieg muss ein für allemaal geächtet werden! Er darf für Christen nicht mehr zu den Handlungsoptionen gehören. In der Nachfolge Jesu und der Aufnahme der Weisungen der Bergpredigt sind gewaltfreie Methoden die für Christen gebotene und politisch vernünftige Handlungsoption zur Verteidigung von Menschenrechten und zur Überwindung von Unrecht und Unterdrückung“ (EKiBa 2012: 8).

Von der Argumentation her lässt dies – wie schon bei den EKD-Debatten um den Komparativ der Jahre zuvor – auf eine gesinnungsethische Reflexion schließen. Betont wird stets der Pazifismus des Evangeliums. Der Mennonit Fernando Enns dagegen argumentiert und rechtfertigt seine pazifistische Orientierung aus einer eher verantwortungsethischen Logik heraus. Für ihn verbinden sich Ekklesiologie und Ethik. Er spricht von der Bekennenden Kirche als einer „ethischen Gemeinschaft“. Dabei komme „die Verantwortung der Kirche in und für die Gesellschaft [...] gerade darin zum Ausdruck, dass sie eine Gemeinschaft gerechter Beziehungen exemplarisch lebt“ (Enns 2012: 251). Nach Enns erfülle die Kirche eine Vorbildfunktion; sie biete ein Gemeinschaftsmodell, das „identitätsstiftend [ist], nicht durch moralisches Handeln konstituiert, sondern zur Verantwortung befreit“ (ebd.: 261).

5. Möglichkeiten und Grenzen friedensethischer Orientierung

Die friedensethische Debatte der Evangelischen Kirche in Deutschland, so kontrovers sie verläuft, wurde und wird stark durch die Komplementaritätsformel der Heidelberger Thesen geprägt. Deren Ausgangspunkt war – wie bereits dargelegt – das Ziel, angesichts heftiger friedensethischer Kontroversen unter dem Evangelium zusammenzubleiben. Kann diese Strategie aber auch heute noch vor dem Hintergrund der Debatten um die *Responsibility to Protect* als ‚Königsweg‘ gelten? Und was folgt aus dem ‚Sowohl-als-Auch‘ zweier im Kern unversöhnlicher Alternativen für die friedensethische Orientierung?

Die Chance des komplementären Ansatzes – das zeigt sich schon bei den Heidelberger Thesen – liegt vor allem darin, gegensätzliche und an sich unvereinbare friedensethische Positionen in einer Kompromissformel zu vereinigen. Dabei konnte sich die Komplementaritätsthese schnell im Protestantismus der Nachkriegszeit ausbreiten, steht sie doch in engem Zusammenhang mit dem reformatorischen Verständnis des Gewissens. So habe der Mensch sein Tun im Gewissen zu verantworten: „Er tut es, indem er als Glaubender sein Gewissen durch Gottes

Wort leiten lässt und auf seine Weisung hört und sich von ihr zum verantwortlichen Gebrauch seiner Vernunft anleiten lässt“ (EKD 1997: Pkt. 27). In diesem Sinne bedeutet friedensethische Orientierung auch nicht, eine konkrete Richtung vorzugeben, sondern Orientierungswissen zur Gewissensschärfung anzubieten. Denn die Entscheidung selbst könne nicht Aufgabe der Kirche sein, „eben weil Gemeinschaften kein Gewissen haben können“; auch könne das Gewissen eines Menschen weder für andere noch für die Gemeinschaft sprechen (ebd.: 2).

Allerdings wirft die Anwendung der Komplementaritätsthese auf ethische Positionen auch Probleme auf. Bereits Carl Friedrich von Weizsäcker deutete Zweifel an dem wesentlich von ihm geprägten Konzept an: „Neu, kühn und nicht zu Ende gedacht war die Auffassung, dass entgegengesetzte Entscheidungen notwendige ‚komplementäre‘ Seiten desselben geschichtlich geforderten Prozesses seien.“ (Weizsäcker 1981 [1969]: 191) Auch Hans-Richard Reuter bewertet das Prinzip der ethischen Komplementarität in seiner Re-Lektüre der Heidelberger Thesen (2000: 116f.) als nicht unproblematisch. So führe die Anwendung des naturwissenschaftlichen Begriffs der Komplementarität auf ethische Kontexte „allzu leicht in die Irre“ (ebd.: 116). Der Begriff der Komplementarität bezeichne im Physikalischen eine unaufhebbare Gegensätzlichkeit, die in der Anwendung auf gegensätzliche Handlungsweisen nicht in der Lage sei, „deren interimistische Vorläufigkeit auszudrücken“ (ebd.: 117).¹²

Vor allem aber ergeben sich aus der Komplementaritätsthese ekklesiologische Probleme. Ekklesiologie und Ethik sind untrennbar miteinander verbunden. So lassen sich aus den jeweiligen christologischen Ansätzen und den damit verbundenen ekklesiologischen Selbstverständnissen auch ethische Folgen und Deutungsmuster ableiten. Die Kompromissformel des ‚Sowohl-als-Auch‘ in der Friedensfrage, verbunden mit der Frage nach der Verantwortung der Christen für die Welt, ist stark durch den Protestantismus geprägt. Sie versucht, zwei divergierende Grundpositionen, die im Protestantismus ein Resultat der lutherischen und reformierten Tradition darstellen,¹³ miteinander in Einklang zu bringen. Andere christologische Traditionen und ekklesiologische Selbstverständnisse bleiben weitgehend außen vor. Für die innerdeutsche Debatte erweist sich dies als unproblematisch, ein Übertragen dieser Komplementaritätsthese in den ökumenischen Kontext birgt dagegen Schwierigkeiten. Die gegenwärtigen Probleme des Ökumenischen Rates der Kirchen, einen gemeinsamen Aufruf zum gerechten Frieden zu verabschieden, zeugen von genau diesen Schwierigkeiten.¹⁴

Das zentrale Problem der Komplementaritätsthese liegt jedoch in ihrer Verengung des friedensethischen Blickwinkels. Von der Konstruktion her basiert die Komplementarität in der Friedensethik auf einer Entscheidungsdichotomie. Angenommen wird ein ethisches Dilemma, worunter theoretisch eine Situation gefasst wird, „in der ein Handelnder moralisch verpflicht-

12 So gab es auch schon innerhalb der Kommission verschiedene Auffassungen über Interpretation und Begründung der Komplementaritätsthese (Möller 1990: 204ff.).

13 Argumentativ lässt sich dies auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Christi, wesentlich geprägt durch Karl Barth unter Rückgriff auf die Christologie Calvins, zurückführen (vgl. hierzu u.a. Henninger 1986; Werkner 2001: 86ff.).

14 Vgl. hierzu die Debatten bei der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation 2011 in Kingston/Jamaika.

11 Die *Responsibility to Protect* umfasst drei Verantwortlichkeiten: die Prävention, die Reaktion und den Wiederaufbau.

tet ist, A zu tun, und moralisch verpflichtet ist, B zu tun, aber nicht beides tun kann, weil B gerade die Unterlassung von A ist“ (Brune 2002: 326). Angesichts des gleichzeitigen Bestehens mehrerer Verbindlichkeiten, von denen nur eine erfüllt werden kann und die andere verletzt wird, lädt der Handelnde „ohne Verschulden Schuld auf sich“ (Kannetzky 2010: Abschn. 2). Bezogen auf unseren Kontext heißt dies: Die einen erkennen militärische Gewalt als letztes Mittel an, um dem Recht Geltung zu verschaffen, liefern sich damit aber der Gefahr aus, dass ihr Handeln vor dem Evangelium als Versagen und Hindernis auf dem Weg zum gerechten Frieden wahrgenommen wird. Die anderen setzen auf Gewaltfreiheit, riskieren jedoch angesichts der Debatte um die internationale Schutzverantwortung, dass ihr Handeln als fehlende Solidarität gegenüber den Opfern von Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit gewertet wird.

Aber handelt es sich in der Tat um eine Dilemmasituation? Auf den ersten Blick scheinen die Voraussetzungen eines Dilemmas erfüllt. Beide Forderungen – unversöhnlich und für den Einzelnen nicht gleichzeitig erfüllbar – lassen sich mit jeweils guten Gründen rechtfertigen; bei beiden Handlungsweisen rekurrieren ihre Vertreter auf das Evangelium (Nächstenliebe, Gewaltfreiheit). Dennoch bleiben zumindest zwei Fragen offen: Zum einen ist kritisch zu hinterfragen, inwieweit militärische Gewaltanwendung auch wirklich zum beabsichtigten Ziel führt, d.h. ob sie überhaupt in der Lage ist, bedrohte Bevölkerungsgruppen zu schützen. Die bisherige Praxis militärischer Interventionen lässt daran berechtigte Zweifel aufkommen. Damit wäre aber eine wesentliche Voraussetzung für ein Dilemma, nach der ein Akteur die jeweiligen moralischen Forderungen auch ausführen können muss (Sellmaier 2008: 51), nicht mehr gegeben. Zum anderen – und dies erweist sich als weitaus elementarer – stellt sich die Frage, ob es sich bei den beiden Positionen im Rahmen der Komplementarität um „erschöpfende Handlungsalternativen“ (Sellmaier 2008: 50) handelt. Auch hier sind Zweifel angebracht. Gilt militärische Gewaltanwendung nicht häufig nur als *Ultima Ratio*, weil andere Konfliktbearbeitungsmechanismen gerade nicht verfügbar sind? Oder weil es versäumt wurde, sie rechtzeitig zu mobilisieren? Bedeutet der Rekurs auf gewaltfreie Mittel wirklich Passivität den Gewaltopfern gegenüber? Oder geht es hier nicht eher um den Wechsel in einen anderen Handlungsmodus? (Siehe hierzu auch die Beiträge von Christine Schweitzer, April Carter und Martin Arnold in diesem Heft).

Letztlich steht diese angenommene Dilemasituation und Dichotomie der Handlungsoptionen auch dem Konzept des gerechten Friedens entgegen. Denn das *si vis pacem para pacem* soll ja gerade von der Logik des Krieges und der militärischen Gewaltanwendung wegführen, die nicht mehr als Ausgangspunkt friedensethischer Argumentation dienen darf. Gefordert ist eine neue Weite und Kreativität in der Friedensethik, die über das bisherige ‚Sowohl-als-Auch‘ sowie das ‚Entweder-Oder‘ deutlich hinausgeht und neue Wege eröffnet. Dabei gilt es, ausgehend vom Begriff des gerechten Friedens – und auch im Sinne des politischen Konzeptes der *Responsibility to Protect* – nicht mehr allein auf die Kontroverse militärische Gewalt versus Pazifismus abzuheben, sondern die Frage der Gewalteinhaltung

in einen breiteren friedensethischen Ansatz einzubetten. Dies beinhaltet verschiedene Dimensionen: Zum einen ist der Fokus auf die Konfliktprävention zu richten und auf dieser Ebene sind konkrete Kriterien für eine kritische Reflexion über die Maßstäbe des Handelns zu entwickeln. Zum anderen sind Interventionen der internationalen Gemeinschaft, sofern diese denn nötig werden, nicht ausschließlich militärisch zu denken. Sie sind in ihrer gesamten Bandbreite wahrzunehmen und zu prüfen. In diesem Kontext könnten beispielsweise auch *Peacekeeping*-Einsätze – die in letzter Zeit völlig zu Unrecht aus dem Blick geraten sind – eine verstärkte Aufmerksamkeit erfahren (von Boemcken/Werkner/Johannsen/Schoch 2013: 10). Darüber hinaus gilt es aber auch, mögliche neue Formen „rechtserhaltener Gewalt“ wie internationale Polizeitruppen (*Just Policing*) kritisch zu reflektieren einschließlich der dafür notwendigen Vorbedingungen und Konsequenzen. Bei all diesen Zugängen sollte die ökumenische Forderung „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ den zentralen Referenzrahmen darstellen.

Literatur

- Boemcken, Marc von /Werkner, Ines-Jacqueline/Johannsen, Margret/Schoch, Bruno*, 2013: Stellungnahme der Herausgeber und Herausgeberinnen: Aktuelle Entwicklungen und Empfehlungen, in: Dies. (Hrsg.), Friedensgutachten 2013. Münster, 2-30.
- Brücher, Gertrud*, 2008: Pazifismus als Diskurs. Wiesbaden.
- Brune, Jan Peter*, 2002: Dilemma, in: Düwell, Marcus/Hüenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hrsg.), Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar, 325-331.
- Church and Peace*, 2011: Presseerklärung von der Herbstsitzung des Vorstandes zu „Responsibility to Protect“ (R2P) vom 5. November 2011 (abgerufen unter: <http://www.church-and-peace.org/index.php?id=1&L=1>, Stand: 06.02.2013).
- Der Briefwechsel*, 1985a: Komplementarität und Komparativ. Der Brief der sechzehn Hochschullehrer, in: Pastoraltheologie, 12/1986, 495-501.
- Der Briefwechsel*, 1985b: Komplementarität und Komparativ. Eine Stellungnahme der Hamburger Hauptpastoren, in: Pastoraltheologie, 12/1986, 501-505.
- Der Briefwechsel*, 1985c: Komplementarität und Komparativ. Antwort an die Hauptpastoren, in: Pastoraltheologie, 12/1986, 506-511.
- Die deutschen Bischöfe*, 2000: Gerechter Friede. Bonn.
- Eisenbart, Constanze*, 2012: Die Sprache des atomaren Mythen – Anmerkungen zu einer protestantischen Debatte, in: dies. (Hrsg.), Die Singuläre Waffe. Was bleibt vom Atomzeitalter? Wiesbaden, 31-46.
- Enns, Fernando*, 2012: Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie. Neukirchen-Vluyn.
- Evangelische Kirche in Baden*, 2012: Entwurf eines Positionspapiers zur Friedensethik der Evangelischen Landeskirche in Baden (abgerufen unter: [http://www.ekiba.de/download/Friedensethik_Broschuere_A4_Positionspapier\(1\).pdf](http://www.ekiba.de/download/Friedensethik_Broschuere_A4_Positionspapier(1).pdf), Stand: 09.02.2013).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.), 1994: Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Hannover.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.), 1997: Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Hannover.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.), 2007: Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh.

Evangelische Kirche im Rheinland, 1987: Bericht des Ständigen Theologischen Ausschusses von 1987 (Auszug), in: epd-Dokumentation, 51a/1987: 2f.

Frey, Christofer/Dabrock, Peter/Knauf, Stephanie, 1996: Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie. Waltrop.

Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, 1965 (abgedruckt in: Beckmann, Joachim (Hrsg.), 1967: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1966. Gütersloh, 249-261).

Härle, Wilfried, 2011: Ethik. Berlin/New York.

Heidelberger Thesen zur Frage von Krieg und Frieden im Atomzeitalter, 1959 (abgedruckt in: Erwin Wilkens (Hrsg.), 1982: Christliche Ethik und Sicherheitspolitik. Beiträge zur Friedensdiskussion. Frankfurt a. M., 237-247).

Henninger, Horst, 1986: Anmerkung zum Begriff der sogenannten „Komparativethik“, in: Beiträge aus der ev. Militärseelsorge, Dez./1986, 5-28.

Honecker, Martin, 1990: Einführung in die Theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin.

Howe, Günter (Hrsg.), 1959: Atomzeitalter. Krieg und Frieden. Witten/Berlin.

Kaldor, Mary, 2000: Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt a. M.

Kannetzky, Frank, 2010: Dilemma, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie. 2. Aufl. Bd. 1. Hamburg, 421-426.

Kroeger, Matthias, 1986: Die Notwendigkeit des ethischen Komparativs in der Friedensfrage, in: Pastoraltheologie, 12/1986, 523-544.

Lehmann, Paul L., 1966: Ethik als Antwort. Methode einer Koinonia-Ethik. München.

Möller, Ulrich, 1990: Im Prozeß des Bekennens. Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957-1962. Dissertationsschrift, vorgelegt an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Münkler, Herfried, 2002: Die neuen Kriege. Reinbek bei Hamburg.

NATO, 2010: Aktives Engagement, moderne Verteidigung. Strategisches Konzept für die Verteidigung und Sicherheit der Mitglieder der NATO, verabschiedet von den Staats- und Regierungschefs in Lissabon.

Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), 1948: Die Kirche und die internationale Unordnung. Bericht der IV. Sektion der ersten Vollversammlung. Amsterdam (abgedruckt in: Wolfgang Härle, 1992: Zum Beispiel Golfkrieg. Der Dienst der Kirche in Krisensituationen in unserer säkularen Gesellschaft. 2. Aufl. Hannover, 60-72).

Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), 2006: Gefährdete Bevölkerungsgruppen: Erklärung zur Schutzpflicht. Porto Alegre.

Reuter, Hans-Richard, 2000: Zum ethischen Problem nuklearer Abschreckung heute. Aktuelle Re-Lektüre der „Heidelberger Thesen“ von 1959, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 44. Jg., 113-122.

Röhrle, Erich A., 2001: Komplementarität und Erkenntnis: Von der Physik zur Philosophie. Münster.

Scheffler, Horst, 1987: Ethische Positionen und Argumente im Streit um eine militärgestützte Sicherheitspolitik am Beispiel des ethischen Komparativs in der Friedensfrage, in: epd-Dokumentation, 51a/87, 15-21.

Schirrmacher, Thomas, 2006: Die Entdeckung der Komplementarität, ihre Übertragung auf die Theologie und ihre Bedeutung für das biblische Denken, in: MBS Texte 66, 3. Jg.

Sellmaier, Stephan, 2008: Ethik der Konflikte. Stuttgart.

Stümke, Volker, 2011: Der Streit um die Atombewaffnung im deutschen Protestantismus, in: Ders./Gillner, Matthias (Hrsg.), Friedensethik im 20. Jahrhundert. Stuttgart, 49-69.

Thielicke, Helmut, Theologische Ethik. Bd. 1: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Tübingen.

Weber, Max, 1964: Der Beruf zur Politik, in: Winkelmann, Johannes (Hrsg.), Max Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart, 167-185.

Weizsäcker, Carl Friedrich von, 1981: Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945-1981. München/Wien.

Weizsäcker, Carl Friedrich von, 2002 [1943]: Zum Weltbild der Physik. Stuttgart.

Werkner, Ines-Jacqueline, 2001: Soldatenseelsorge versus Militärseelsorge. Evangelische Pfarrer in der Bundeswehr. Baden-Baden.

Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius, 2009: Von der Lehre vom gerechten Krieg zum Konzept des gerechten Friedens? Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten. Wiesbaden, 9-18.