Inhalt

Editorial

Christian Spieß (Linz)
„Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft“ 2
Zu diesem Heft

Schwerpunktthema

Heinz-Gerhard Justenhoven (Hamburg)
Zeitenwende?! 3

Marco Schrage (Rom)
Die Selbstverteidigung der Ukraine 5
Einige konfliktethische Aspekte

Fernando Enns (Hamburg/Amsterdam)
Verantwortungsbewusste Gewaltfreiheit 13
Christus als wahre „Zeitenwende“ in der Friedensethik

Bernhard Koch (Hamburg)
Drohnen und autonome Waffensysteme 20
Militärtechnologischer Wandel und ethische Herausforderungen

Noreen van Elk (Wien)
Ethische Fragen der Terrorismusbekämpfung 30
Eine Rück- und Vorausschau nach über 20 Jahren *War on Terror*

Katharina Valjak (Aachen)
Wie bekommt der Gerechte Frieden eine Chance? 37
Ursachen von Gewaltkonflikten und staatlicher Fragilität und eine Deutung ihrer Folgen für die Entwicklungszusammenarbeit

Arts & ethics

Sinilga Lastivka (Schwerte)
„Russian Roulette XXI“ 28

Interview

Elizabeth Kanini Kimau (Nairobi)
„Listening to the cry of the people“ 43

Tagungsberichte

Matteo Frey (Luzern), Stefanie Uhl (Luzern)
Der Mensch zwischen Verwundbarkeit und Integrität 47
Tagungsbericht der Societas Ethica

Wilhelm Rauscher (Freiburg)
Geschwisterlichkeit ist unverzichtbar 49
Jahrestreffen der Französischen Sozialwochen

Buchbesprechungen

Braucht Demokratie Religion? 51
Gemeinwohl in der digitalen Welt 52

Der Überblick

Summaries 54
Résumés 55
Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau 56

Impressum U2

„Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft“

Christian Spieß

So war vor mehr als 20 Jahren der Aufsatz von Jürgen Habermas über die militärische Intervention der NATO im Kosovo-Konflikt, also über die Bombardierung Belgrads, überschrieben (Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, 27–39) – und eine zuvor in der ZEIT erschienene Variante des Textes gar „Bestialität und Humanität“ (ZEIT vom 29. April 1999). Dabei stand „Bestialität“ für „Mord, Tod und Vertreibung“ durch das von Slobodan Milošević geführte jugoslawische Regime im Kosovo, „Humanität“ dagegen für das letztlich auch von der „Operation Allied Force“ der NATO verfolgte Ziel der Beendigung dieser „ethnischen Säuberung“. Für Habermas ging damals, also mit dem ersten Kampfeinsatz der Bundeswehr im Rahmen des ersten Krieges der NATO, der kein Bündnisfall war, „die lange Periode einer Zurückhaltung zu Ende, die sich den zivilen Zügen der deutschen Nachkriegsmentalität eingeprägt hat. Es ist Krieg.“ (Habermas, Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft, 27) Die NATO-Operation des Jahres 1999 war aus friedensethischer und völkerrechtlicher Perspektive (auch mit den klassischen Kriterien der Lehre von einem „gerechten Krieg“) nur schwierig und sehr kompliziert zu rechtfertigen – weit schwieriger jedenfalls als heute die militärische Verteidigung der Ukraine gegen den Angriff durch die Russische Föderation. Weder war das Kriterium einer „legitimen Autorität“ erfüllt, weil kein UNO-Mandat oder irgendetwas Vergleichbares vorlag, noch konnte das Kriterium der Verhältnismäßigkeit eindeutig positiv beantwortet werden, sondern es blieben „nagende Zweifel“ (vgl. ebd. 30 f.). Die NATO griff nach Maßstäben des Völkerrechts in einen innerstaatlichen Konflikt, in innere Angelegenheiten der Bundesrepublik Jugoslawien ein. Rechtfertigen konnte man das nur mit dem Hinweis auf eine sich kosmopolitisch entwickelnde Menschenrechtspolitik, die von Habermas wiederum als möglicher „Sprung auf dem Weg des klassischen Völkerrechts der Staaten zum kosmopolitischen Recht einer Weltbürgergesellschaft“ gedeutet werden konnte (ebd. 29). Zwar dürfe die „Selbstermächtigung der NATO [...] nicht zum Regelfall werden“; diese sei aber im Übergang in den „weltbürgerlichen Zustand“ zu rechtfertigen, weil „die terroristische Zweckentfremdung staatlicher Gewalt [...] den klassischen Bürgerkrieg in ein Massenverbrechen [verwandelt]. Wenn es gar nicht anders geht, müssen demokratische Nachbarn zur völkerrechtlich legitimierten Nothilfe eilen dürfen.“ (Ebd. 38 f.)

Bemerkenswert daran ist nicht nur die Semantik – *Wandel der zivilen Nachkriegsmentalität; es ist Krieg; Ende der militärischen Zurückhaltung* –, die verblüffend an heutige Diskurse erinnert, sondern mehr noch der damals zuversichtliche Blick Habermas’ auf die geopolitische Entwicklung, der sich völlig von den meisten Interpretationen der heutigen Situation unterscheidet. Trotz der verfahrenen Situation und der „Bestialität“ im zerfallenden Jugoslawien, interpretierte er die Lage in einem positiven Narrativ: als „Sprung“ von einer aus seiner Sicht eher an der möglichen Konfrontation ausgerichteten, auf dem Völkerrecht der Nationalstaaten beruhenden Machtpolitik zu einer die postnationale Konstellation gewissermaßen vorwegnehmenden Weltinnenpolitik, die auf der Idee einer Weltgesellschaft und einer (auch) transnational strukturierten Politik basiert, eben der Weltbürgergesellschaft. Angesichts des Überfalls der Russischen Föderation auf die Ukraine dominieren heute in der Regel – gemessen an Habermas’ Optimismus – negative Narrative, und man konstatiert etwa eine „Rückkehr der Machtpolitik“ (Claudia Major, Herfried Münkler u. a.). Eher in diesem Perspektivwechsel vom liberal-demokratischen Fortschrittsoptimismus zum geopolitischen Pragmatismus als in der Tatsache, dass wieder Krieg ist in Europa, dürfte die *Zeitenwende* liegen. Und wieder möchte man aus guten Gründen mit Habermas, nun allerdings unter umgekehrten Vorzeichen, sagen: Wenn es gar nicht anders geht ...

Die christlich-sozialethische Tradition kann auf eine reiche, verzweigte Theoriebildung zur Auseinandersetzung mit Krieg und Frieden, Sicherheitspolitik und globalen Machtarchitekturen verweisen. Dafür, dass diese Tradition auch in den letzten Jahrzehnten lebendig gehalten wurde und heute wichtige Orientierungshilfe bietet, steht in besonderer Weise das Hamburger *Institut für Theologie und Frieden*, das dieses Heft prägt und dessen Leitender Direktor Gerhard Justenhoven auch inhaltlich in das Thema einführt.

Zeitenwende?!

© Doreen Bierdel

Heinz-Gerhard Justenhoven

„Zeitenwende“ ist das Schlagwort der Stunde, mit dem brennglasartig die aktuellen (sicherheits-)politischen Herausforderungen markiert werden. Besorgt und bange realisieren die Zeitgenoss:innen, dass die Epoche von Annäherung und Kooperation zwischen Ost und West vorüber ist, vielleicht sogar nur ein schöner Schein war. Eine neue Nüchternheit im Blick auf die Sicherheitslage in Europa macht sich breit, Realpolitik scheint das Gebot der Stunde zu sein. Gehört das friedensethische Leitmotiv des „Gerechten Friedens“ nun in die Rubrik der Schönwetterliteratur, für schwere Zeiten aber unbrauchbar?

Frieden durch Recht

Im Gegenteil: Die Friedensethik der evangelischen wie der katholischen Kirchen wird seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts um den Kerngedanken ‚Frieden durch Recht‘ entwickelt. In einer gewissen Analogie zum innerstaatlichen Recht sollen auch die Beziehungen zwischen den Völkern und Staaten durch das internationale Recht pazifiziert werden: Die unvermeidlichen Interessensgegensätze und Konflikte zwischen Staaten sollen nicht mehr gewaltsam ausgetragen werden dürfen, sondern auf der Basis gemeinsam ausgehandelter Rechtsnormen, deren Fokus das Wohl des Menschen und seine Würde ist. Soweit die friedensethische Forderung. Angesichts der brutalen Wirklichkeit des Kriegs ist das eine Illusion, so höre ich immer wieder! Erinnern wir uns, dass die Forderung nach Gerechtigkeit uneingeschränkt gilt, auch wenn die Verstöße Legion sind. Oder wollen wir nicht mehr auf Wahrheit bestehen, nur weil lauthals *fake news* heraustrompetet werden?

Der lange und mühsame Weg, die gewaltsame Konfliktaustragung zwischen Staaten durch die ‚Herrschaft des Rechts‘ zu ersetzen ist ein Beitrag, die Welt im Geist der Bergpredigt zu transformieren und zu einem friedlicheren Ort zu machen. Die Entwicklung des internationalen Rechts und der bereits bestehenden internationalen Institutionen sind anfanghafte Schritte, denen weitere folgen müssen. Um die großen Menschheitsprobleme der Gegenwart bearbeiten zu können, bedarf es des Respeks des internationalen Rechts und der vertrauensvollen Zusammenarbeit in den bestehenden internationalen Institutionen. Klimawandel, Umweltzerstörung, Hunger, Artenschutz und das weiter zunehmende Elend eines großen Teils der Menschheit sowie nicht zuletzt die nukleare Proliferation sind Herausforderungen, die kein Staat und kein Staatenverbund allein bewältigen kann.

Das völkerrechtliche Gewaltverbot

Eine Schlüsselforderung der Friedensethik ist, dass auch internationales Recht unparteiisch und ohne Ansehen von Macht und Einfluss respektiert, durchgesetzt, im Notfall erzwungen werden muss. Daran fehlt es, wie die zahlreichen Verstöße gegen internationales Recht von vielen– auch westlichen! – Akteuren immer wieder zeigen. Ein wesentlicher Kern, das völkerrechtliche Gewaltverbot, ist durch den Überfall der russischen Armee auf die Ukraine vor mehr als einem Jahr gebrochen worden. Der Respekt vor dem völkerrechtlichen Gewaltverbot schwindet anscheinend in dem Maße, indem Staaten sich durch ihre politische Macht vor Sanktionen geschützt sehen. Seitdem streiten nicht nur Christ:innen darüber, welcher Weg dieses Unrecht zu beenden richtig ist, wie diese Gewalt beendet werden soll: Durch die Verteidigung der Ukraine, durch Anerkennung von Vorrechten für Großmächte, durch den prinzipiellen Verzicht auf militärische Verteidigung? Wie kann die Eskalationsdynamik eingehegt werden und welcher Preis ist dafür von wem zu zahlen?

Friedensethik und christliche Kirchen haben sich an der Debatte um den

Krieg Russlands gegen die Ukraine von Beginn an beteiligt. Worin besteht ihre christlich begründete Weltverantwortung? Der katholische Theologe Marco Schrage argumentiert auf der Linie der katholischen Tradition, die sich der konkreten politisch-ethischen Abwägung auch schwerster Dilemmata nicht entziehen will: Die Selbstverteidigung gegen eine Aggression führt zur Tötung von Menschen – oder sie lässt den Tod von Menschen zu, indem militärische Verteidigung unterlassen wird. Diese Abwägung nimmt Marco Schrage anhand der entsprechenden Kriteriologie vor und fragt, welches Maß an Unterstützung der Ukraine ein Jahr nach Beginn des Kriegs geboten ist.

Einen friedensethischen Perspektivwechsel fordert Fernando Enns aus der Tradition der historischen Friedenskirchen ein: Der Weg der Christ:innen müsse der gewaltlose Weg Jesus sein, der zu Menschen in Not und an den Rändern führe. Kirchen sollten nicht versuchen, ‚klügere Machtpolitik' zu entwerfen, sondern aus der Perspektive der Armen die Hybris der Macht entlarven. Dergestalt bezeugten Kirchen den politischen Machthabern gegenüber die christliche Wahrheit: Jeder Einsatz militärischer Gewalt – auch der zur Selbstverteidigung – töte und stehe der Botschaft Christi entgegen. Christ:innen sollen auch zur Verteidigung der Ukraine keine Gewalt anwenden. Umso mehr gelte dies angesichts der geforderten Lieferung schwerer Waffen. Aber sind Christ:innen – zumindest in demokratischen Staaten – nicht Teil des Souveräns und tragen als solche nicht Mitverantwortung für politische Entscheidungen: ob und wie die Solidarität mit dem ukrainischen Volk aussehen muss? Über diese Frage nachzudenken ist eine lohnende Aufgabe für den mennonitisch-katholischen Dialog.

Nun sind es nicht allein schwere Waffen, die das Gewaltgeschehen in zunehmendem Maß bestimmen. Bernhard Koch zeigt auf, dass der vermehrte Einsatz bewaffneter Drohnen die Einhegung von militärischer Gewalt tendenziell erschwert. Die fortschreitende Automatisierung von Waffensystemen gefährdet zunehmend menschliche Entscheidungsfreiheit, insofern hochkomplexe Situationen maschinell mit größerer Geschwindigkeit bewältigt werden. Gleichwohl befürworten die meisten Menschen wohl intuitiv, dass lebensrelevante Entscheidungen auch von Menschen und nicht von Maschinen getroffen werden sollen; ist dies eine Frage der Würde? Nicht zuletzt stellt sich die Frage, so Bernhard Koch, ob und wann die mit automatisierten Waffensystemen einhergehenden Risiken nicht zu deren Verzicht führen sollten.

Herausforderungen im Globalen Norden und Süden

Die ethische Debatte über die Bekämpfung des Terrorismus, die wesentlich auf den ‚*war on terror*' fokussierte, unterzieht Noreen van Elk einer kritischen Betrachtung. Sie verdeutlicht, dass jede Definition von Terrorismus immer schon eine Wertung dessen impliziert, was terroristisch ist. Zu den von ihr formulierten Desideraten für eine künftige Ethik der Terrorismusbekämpfung gehört, die internationale politische Verantwortung für Terrorismus in anderen Regionen der Welt wie aktuell im Sahel zu thematisieren. Aber auch neuen Formen wie dem Cyberterrorismus oder rechtem Terrorismus muss sich die (Friedens-)Ethik zuwenden.

Die Staaten des Globalen Nordens, so lässt sich zusammenfassen, sehen sich durch externe Akteure gefährdet oder herausgefordert und versuchen sich dagegen zu wehren; starke Staaten und möglichst resiliente Gesellschaften werden als angemessene Antwort angesehen.

Ganz anders sehen die Herausforderungen für sehr viele Völker und Staaten des Globalen Südens aus: Starke Staaten fehlen gewöhnlich, um ein Minimum an menschlicher Sicherheit bereit zu stellen. Katharina Valjak zeigt auf, wie die Fragilität von Staaten in Verbindung mit dysfunktionalen Regierungen und Elitenversagen zu einer sich wechselseitig bedingenden Abwärtsspirale von Gewaltkonflikten, weiterer Schwächung des Staates und nachlassender staatlicher Dienste führt. Weil staatliche Dienste vor allem den Schutz der Bürger nicht bereitstellen, stehen am Ende der Abwärtsspirale Hunger, Vertreibung und Flucht; auch im internationalen Wettbewerb fällt der Staat als Akteur aus, bestehende Ungerechtigkeiten werden vergrößert – zum Nachteil der Bürger:innen, die massive Menschenrechtsverletzungen und extreme Armut erleiden.

> Ungerechtigkeiten zu überwinden und gerade Benachteiligte zu befähigen, ein Leben in Würde zu führen ist eine wesentliche Voraussetzung für ein friedlicheres Zusammenleben in der globalen Gesellschaft

In diesem Kontext versuchen Hilfsorganisationen wie Misereor unter Beteiligung lokaler Partner sowohl Nothilfe als auch strukturelle Unterstützung zu leisten. Ungerechtigkeiten zu überwinden und gerade Benachteiligte zu befähigen, ein Leben in Würde zu führen, ist eine wesentliche Voraussetzung für ein friedlicheres Zusammenleben in der globalen Gesellschaft. Diese Herausforderung angesichts der aktuellen europäischen Debatten über die sicherheitspolitischen Erfordernisse nicht aus dem Blick zu verlieren, ist eine friedensethische Verpflichtung, die in den gesellschaftlichen und politischen Diskurs getragen werden muss.

Die Selbstverteidigung der Ukraine

Einige konfliktethische Aspekte

© Doreen Bierdel

Marco Schrage

Spätestens seit dem russischen Überfall auf die Ukraine ist die Notwendigkeit, konfliktethische Reflexionen und Argumente gut zu strukturieren, auch für die breite Öffentlichkeit erkennbar. Vor diesem Hintergrund wird in diesem Beitrag zunächst ein knapper Überblick zu den Kriterien des ius ad bellum sowie des ius ex bello gegeben. Daran anschließend werden – je entlang einer kriteriengeleiteten Argumentation – die beiden Fragen beantwortet, ob die Selbstverteidigung der Ukraine zu Beginn des Konflikts legitim war sowie ob ihre unterstützte Selbstverteidigung in der nach eineinviertel Jahren bestehenden Situation weiterhin legitim ist.

Seit Februar 2022 gibt es einen internationalen bewaffneten Konflikt großen Ausmaßes zwischen Russland und der Ukraine. Die politischen Entscheidungen, die während dieses Zeitraums zumindest in Nordamerika, in West- und Mitteleuropa sowie auch in Ozeanien getroffen wurden, sind davon tief geprägt worden. Die aktuelle Berichterstattung behält in diesen Gebieten einen Schwerpunkt auf der Ukraine. Und im (populär-)wissenschaftlichen Bereich ist eine Flut an Artikeln und Büchern zum einen zum Sachverhalt und seinen Hintergründen sowie zum anderen zum gebotenen und richtigen Umgang damit geschrieben worden.

Warum? Hat es weltweit, allein auf die Zeit nach dem Ende der Blockkonfrontation begrenzt, nicht beständig bewaffnete Konflikte nicht-internationaler aber auch internationaler Art gegeben? Haben nicht viele bewaffnete Konflikte, insbesondere in Afrika, deutlich höhere Opferzahlen verursacht? Und ist nicht allein schon Russland als eine der weltweit führenden Militärmächte im angesprochenen Zeitraum wiederholt gegen benachbarte Staaten mit militärischen Mitteln vorgegangen?

Unterscheidungsmerkmale zu anderen Konflikten gibt es verschiedene. Insbesondere sind jedoch zwei Umstände zu nennen. Zum einen, dass die Ukraine der erste von Russland angegriffene Nachbarstaat ist, der in der Lage zu sein scheint, dessen militärisches Aggressionspotential tatsächlich aufzuhalten oder zumindest durch langwierige Abwehrkämpfe zu erschöpfen. Und zum anderen, dass sich die baltischen NATO-Mitglieder durch den genannten Angriffskrieg *unmittelbar* bedroht fühlen und dies für fast alle anderen Demokratien des eingangs erwähnten geografischen Raums – angesichts der sich auf globaler Ebene abzeichnenden erneuten Rivalität politischer Systeme – *mittelbar* der Fall ist. Ein aggressive Autokratien ermutigender Präzedenzfall scheint nur auszuschließen zu sein, wenn diese Aggression in einer – eher unwahrscheinlichen – Niederlage des Angreifers endet. Oder wenn sie zumindest durch dessen militärische Erschöpfung zum Stehen kommt und allgemein in einer – im Verhältnis zu den die Ukraine unterstützenden west- und mitteleuropäischen Staaten – asymmetrisch überproportionalen Schwächung Russlands mündet.

> Im Ukraine-Konflikt richtet sich die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf die Frage, wie der Krieg zu beenden ist

In dieser breiten Debatte haben zu Anfang die Fragen im Vordergrund gestanden, ob und warum es für die Ukraine legitim ist, sich mit bewaffneten Mitteln zu verteidigen sowie ob und warum es für Drittstaaten legitim ist, sie dabei sowohl mit nicht-militärischen als auch mit militärischen Mitteln zu unterstützen. Mit der Zeit hat sich der Fokus der Aufmerksamkeit mehr zum Fragenkomplex verschoben, ob und wann es geboten ist, diese militärischen Handlungen zu beenden und – je nach Position – wie dies dann verfolgt werden sollte.

Die Notwendigkeit, konfliktethische Reflexionen zu strukturieren

Spätestens seit Februar 2022 ist für ein breiteres Publikum zudem auch erkennbar geworden, dass es im engen Bereich der Konfliktethik nötig

ist, Reflexionen und Argumente gut zu strukturieren: Ansonsten ist es kaum möglich, mit Gewinn und Erkenntnisfortschritt darüber zu streiten, ob es geboten bzw. richtig ist, zu militärischen Mitteln zu greifen und ebenso, ab wann dies im Verlauf einer bewaffneten Konfrontation nicht mehr der Fall ist. Dabei ist ebenfalls deutlich geworden, dass hierfür im Bereich der Ethik jene Kriterien ein sehr hilfreiches Instrument sind, die im Lauf der Tradition des Gerechten Krieges ausdifferenziert wurden und auch in das – in der heutigen katholischen Sozialethik vorherrschende – Leitbild des Gerechten Friedens integriert sind.

Diese reflexionsstrukturierenden Kriterien legitimer Gewaltanwendung lassen sich drei großen Bereichen zuordnen: erstens dem *ius ad bellum*, das die Frage fokussiert, *ob* es legitim ist, zur militärischen Gewalt zu rekurrieren; zweitens dem *ius in bello*, das erörtert, *wie* militärische Gewalt angewendet werden darf, welchen minimalen Ansprüchen sie genügen muss; drittens dem *ius ex bello*, das sich damit auseinandersetzt, *ob* – und wenn ja, wie – es geboten ist, das Anwenden militärischer Gewalt zu beenden. Dieses dritte Kriterienset geht aus dem kontinuierlichen Anwenden der *Ad-bellum*-Kriterien während des bewaffneten Konflikts hervor, sodass sich der erste und dritte Bereich gewissermaßen spiegelbildlich entsprechen.

In den vergangenen fünfzehn Monaten haben sich öffentlicher Diskurs und wissenschaftliche Publikationen eher auf die mit den ersten beiden Bereichen zusammenhängenden Aspekte konzentriert. Es wird aber immer stärker erkennbar, dass der dritte Bereich relevant wird. Vor diesem Hintergrund zielt der vorliegende essayistische Artikel im Hinblick auf die militärische Konfrontation zwischen Russland und der Ukraine in seinem Argumentationsgang auf die Frage, *ob* es geboten ist, das Anwenden militärischer Gewalt zu beenden.

Er folgt dazu in seinem Aufbau drei Schritten, wobei die ersten beiden den letzten kontextualisieren und fundieren sollen. Erstens erfolgt dementsprechend ein kompakter Durchgang durch die *Ad-bellum*- und die *Ex-bello*-Kriterien in ihrer abstrakten Form. Zweitens wird auf das Handeln der Ukraine anhand der *Ad-bellum*-Kriterien eingegangen. Drittens wird dies für die Ukraine und die sie unterstützenden Staaten auch anhand der *Ex-bello*-Kriterien getan.

Damit ist auch eine bewusste Begrenzung anzusprechen. Es wird nur das für die Ukraine und die sie unterstützenden Staaten einschlägige Handeln erörtert, nicht jenes für Russland. Dies ist zum einen darin begründet, dass die russische Aggression sowohl als ethisch illegitim als auch als völkerrechtswidrig betrachtet wird und die gebotene Handlungsweise folglich deren unverzügliche Einstellung wäre. Zum anderen können – in den engen Grenzen des vorliegenden Artikels – durch die Beschränkung auf die Perspektive der Ukraine und der sie unterstützenden Staaten die ethisch anspruchsvolleren Erwägungen in diesem Konflikt ein wenig mehr entfaltet werden.

*Kurzsynopse der **Ad-bellum-** und **Ex-bello-**Kriterien*

Gerade wegen der hier gewählten, extrem verknappten Form ihrer Vorstellung kann zu Beginn gar nicht deutlich genug hervorgehoben werden, dass sowohl die *Ad-bellum*- als auch – durch kontinuierliches Anwenden während des Konflikts – die gewissermaßen spiegelbildlich aus ihnen hervorgehenden *Ex-bello*-Kriterien zum einen je eine *zusammengehörende Einheit* darstellen, aus der nicht einzelne Teile herausgelöst werden dürfen, und dass sie zum anderen aus dem Geist der *Gewaltlimitation* heraus erwachsen sind und nicht aus einem der Gewaltbegünstigung: Nur in einer solchen Hermeneutik können sie richtig verstanden und angewendet werden. Die *Ad-bellum*-Kriterien (einen ausführlichen Überblick bietet Orend 2013, 33–64) sind:

> Ad-bellum- sowie Ex-bello-Kriterien bilden eine Einheit und sind aus dem Geist der Gewaltlimitation erwachsen

1. Zuständige Autorität: An erster Stelle geht es konfliktethisch um das fundamentale Einschränken der legitimen Akteure. Von der polizeiartigen Gewaltlegitimationsbefugnis des UN-Sicherheitsrats abgesehen, dürfen nur souveräne Staaten zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung militärische Mittel anwenden.

2. Gerechter Grund: Zweitens geht es nicht weniger fundamental um die Schwelle, unterhalb derer militärische Mittel überhaupt nicht in Betracht kommt. Hinsichtlich der Selbstverteidigung muss ein gegenwärtiger rechtswidriger Angriff vorliegen; dessen mit moralischer Sicherheit unmittelbares Bevorstehen ist in sehr restriktiver Weise mitumfasst (Präemtion), eine sich abzeichnende Bedrohung oder gar bloß ein Risiko hingegen nicht (Prävention). Die beiden Fallkonstellationen des bewaffneten Widerstands und der Intervention von Seiten Dritter seien hier ausgelassen.

3. Rechte Absicht: Drittens darf sich die Absicht nur darauf richten, den gerechten Grund zu beenden, einzig dies darf das unmittelbare Ziel sein: Unterschiedlich starke Defizite hinsichtlich ihres handlungsleitenden Dominierens können durch eine Mischmotivation bewirkt werden. Dies lässt sich daran messen, ob die durch Mischmotivation *mitverwirklichten* Ziele das unmittelbare Ziel beschädigen oder nicht.

4. Erschöpfung bzw. Aussichtslosigkeit friedlicher Mittel: Viertens

Zerstörtes Wohngebiet in Mariupol, Foto: Pavel Klimov

geht es nicht bloß um eine zeitliche Feststellung, sondern auch um eine logische Erwägung: Nicht-militärische Zwangsmittel müssen sich im Nachhinein als nicht zielführend erwiesen haben *oder* im Vorhinein bei vernünftiger Betrachtung keine Aussicht auf Erfolg bieten.

5. Mildestes sicheres Mittel: Fünftens werden als Teilkriterien die *Geeignetheit* und die *Erforderlichkeit* der einsetzbaren militärischen Mittel geprüft: Kann mit diesen das unmittelbare Ziel *überhaupt* erreicht werden? Gibt es im Hinblick auf Umfang, Dauer und Intensität mildere Varianten, mit denen das unmittelbare Ziel *ebenso* sicher erreicht werden kann?

6. Verhältnismäßigkeit: Sechstens geht es um die *Angemessenheit* sowie um das *Gegenüberstellen von Handeln durch Tun und durch Unterlassen*. Das erste Teilkriterium meint eine Gesamtabwägung zwischen den *direkten* Belastungen für die Kombattanten beider Seiten und die betroffenen Zivilisten einerseits sowie den beim gerechten Grund benannten, zu beendenden Übeln andererseits. Einen weiteren Blickwinkel nimmt das zweite Teilkriterium ein, indem Tun und Unterlassen insgesamt, also – soweit überhaupt möglich – auch im größeren Umfeld gegenübergestellt werden: Es muss bei vernünftiger Betrachtung klar erkennbar sein, dass Tun zu keinem größeren Schaden als jenem führt, der durch Unterlassen entstehen würde.

Die *Ex-bello*-Kriterien (für die Präsentation des Konzepts siehe Moellendorf 2015 i. V. m. Moellendorf 2008) betreffen erstens die Reflexion, ob es geboten ist, das Anwenden militärischer Gewalt zu beenden und anschließend gegebenenfalls, wie dies geschehen soll. Wir beschränken uns hier auf den ersten Teil:

1. Gerechter Grund: Erstens ist die Frage zu beantworten, ob das konfliktauslösende Unrecht beendet oder so weit wie möglich minimiert ist. Darüber hinaus sind im *ius ex bello* an dieser Stelle auch extrapolierte Szenarien einer vernünftigen Betrachtung zu unterziehen. Was würde geschehen, wenn das Engagement im bewaffneten Konflikt eingestellt wird? Ist klar erkennbar, dass sich die aktuell noch bestehende Unrechtssituation prospektiv nicht wieder verschlechtern oder das beendete, einst konfliktauslösende Unrecht prospektiv nicht erneut aufkommen würde?

2. Rechte Absicht: Zweitens muss handlungsleitend dominieren, den gerechten Grund beenden oder ihn zumindest so weit wie möglich minimieren zu wollen.

3. Möglichkeit friedlicher Streitbeilegung: Drittens folgt aus der rechten Absicht – die ein Bekämpfen des Gegners ‚um seiner selbst willen' ausschließt, insofern durch ein solches mitverwirklichtes Ziel das unmittelbare Ziel, den gerechten Grund zu beenden, beschädigt würde – die stete aktive Bereitschaft, den bewaffneten Konflikt friedlich beizulegen. Es gilt daher aufrichtig und kontinuierlich zu fragen, ob es möglich ist, mit dem Gegner zu verhandeln und ständig für Friedensangebote der anderen Seite offen zu sein – sofern diese aufrichtig sind. Für Scheinangebote, die nur auf strategische oder taktische Vorteile zielen, gilt dies nicht. Die Schwierigkeit liegt darin, beides zu unterscheiden.

4. Mildestes sicheres Mittel und **Angemessenheit:** Viertens und fünftens bleiben, fast wie bei den *Ad-bellum*-Kriterien, in strukturierter Weise die Geeignetheit der einsetzbaren Mittel, die Erforderlichkeit der Vorgehensweise sowie in Form einer vernünftigen Gesamtabwägung deren Angemessenheit zu erörtern. Hier kann sich die sehr schmerzhafte Erkenntnis einstellen, dass der bewaffnete Konflikt ethisch nicht mehr legitim fortgesetzt werden kann, obwohl der gerechte Grund fortbesteht.[1]

[1] Als Gedankenbeispiel: Der gerechte Grund wäre zwar gemäß der vernünftigen Gesamtabwägung *zu Konfliktbeginn* verhältnismäßig zu beenden oder zu minimieren gewesen. Doch der betreffende bewaffnete Konflikt hat sich mit vielen Situationsänderungen zwischenzeitlich über Jahre hingezogen. Und den gerechten Grund im Rahmen einer vernünftigen Gesamtabwägung *in der daraus hervorgegangenen Situation* zu beenden – bei der die Toten, Verletzten und Zerstörungen, die es schon gegeben hat, natürlich keinesfalls als *sunk costs* vernachlässigt werden dürfen –, ist nicht mehr in verhältnismäßiger Weise möglich.

War die Selbstverteidigung der Ukraine zu Beginn des bewaffneten Konflikts legitim?

Beim Beantworten der vorstehenden Frage können zwei Perspektiven unterschieden werden. Die *Ex-ante*-Perspektive geht von dem aus, was *um den 24. Februar 2022 herum* bekannt sowie vernünftigerweise vorhersehbar gewesen ist; mit ihr kann ein ethisches Urteil über diejenigen gegeben werden, die gehandelt haben. Die *Ex-post*-Perspektive urteilt hingegen auf der Grundlage des aktuell verfügbaren Wissens; mit ihr können ethische Erkenntnisse für künftiges Handeln gewonnen werden. Im Folgenden werden diese beiden Perspektiven nur im fünften und sechsten Kriterium getrennt aufgegriffen.

> Durch das Vordringen russischer Truppen auf ukrainisches Territorium war die Schwelle überschritten, ab der der Einsatz militärischer Mittel in Betracht kam

Zuständige Autorität – Die Ukraine ist ein Völkerrechtssubjekt, ein von der Staatengemeinschaft anerkannter souveräner Staat. Ihre legitime Staatsregierung ist eine zuständige Autorität, die zwecks Selbstverteidigung des selbstbestimmten Gemeinwesens auch zu bewaffneten Mitteln greifen darf.[2]

Gerechter Grund – Spätestens mit dem Vordringen russischer Einheiten in großem Maßstab auf ukrainisches Territorium lag ein gegenwärtiger rechtswidriger Angriff vor. Durch ihn war die Schwelle überschritten, ab der der Einsatz militärischer Mittel überhaupt in Betracht kam.

Rechte Absicht – Das Anwenden militärischer Mittel darf nur auf das Beendigen des gegenwärtigen rechtswidrigen Angriffs durch russische Einheiten zielen: Auf ukrainischem Territorium dürfen diese, solange sie Kombattanten sind, bekämpft werden – um sie zu verlangsamen, zu erschöpfen, zum Rückzug zu zwingen oder zu vernichten. Und auf Territorium außerhalb der Ukraine dürften russische Einheiten in jedem Fall bekämpft werden, insofern sie an Angriffshandlungen in der Ukraine unmittelbar beteiligt sind, diese unterstützen oder koordinieren. Mischmotive können nie ausgeschlossen werden. Insofern es sie auf ukrainischer Seite gab, haben sie jedoch zu Beginn des bewaffneten Konflikts das unmittelbare Ziel nicht in erkennbarer Weise beschädigt, sodass die rechte Absicht die handlungsleitende war.

Erschöpfung bzw. Aussichtslosigkeit friedlicher Mittel – Es hat im Vorfeld des 24. Februar 2022 intensive diplomatische Bemühungen gegeben, die als Reaktion auch nicht-militärische Zwangsmittel in Form umfassender Sanktionen in Aussicht stellten; zwischen einigen die Ukraine unterstützenden westeuropäischen Staaten und Russland erfolgten Gespräche sogar bis in die höchste Ebene: Dieses Bemühen ist jedoch ohne Erfolg geblieben. Im Augenblick der militärischen Aggression war ferner vernünftigerweise vorhersehbar, dass nicht-militärische Zwangsmittel in welcher Form auch immer nicht dazu geeignet waren, den erfolgenden Angriff kurzfristig zu beenden.

Mildestes sicheres Mittel – Hinsichtlich der *Geeignetheit* bestanden in der *Ex-ante*-Perspektive große Zweifel, ob die ukrainische Armee in der Lage sein würde, den russischen Angriff zu beenden; es galt vor dem Hintergrund der Ereignisse seit 2014 jedoch als sehr wahrscheinlich, dass sie in der Lage sein würde, ihn punktuell derart zu verlangsamen, dass Zivilisten fliehen konnten sowie die russischen Streitkräfte soweit zu binden und zu schwächen, dass die Ukraine nicht blitzkriegartig geschlagen würde. Aus der *Ex-post*-Perspektive lässt sich sogar sagen, dass die ukrainische Armee in der Anfangsphase in höherem Maß als vorhergesehen in der Lage war, die militärische Aggression zu verlangsamen oder zum Halten zu bringen.

Hinsichtlich der *Erforderlichkeit* war in der *Ex-ante*-Perspektive – angesichts der relativen Schwäche der ukrainischen Streitkräfte – unter den drei Aspekten Umfang, Dauer und Intensität der erste der erörterungswürdigste. Während die Dauer (so lange, wie möglich) und die Intensität (mit allem, was zur Verfügung steht) eine inhärente Begrenzung hatten, musste der Umfang der zu verteidigenden Gebiete bestimmt werden. Er wurde auf ausgedehnt-bebaute Gebiete – insbesondere Ballungsräume wie Kiew und Charkiw, aber auch Städte wie Odessa und Mariupol –, auf die gut befestigten Verteidigungsstellungen im Donbass und auf den Dnepr beschränkt in der Einschätzung, dass auf diese Weise russische Einheiten zwar viele Gebiete in der Ukraine kampflos besetzen könnten, insgesamt aber der höchstmögliche Wirkungsgrad bei der Verteidigung erzielt würde. Aus der *Ex-post*-Perspektive kann dazu festgehalten werden, dass Abwehrkämpfe sehr konsequent auf die Verteidiger (stark) begünstigende Situationen begrenzt wurden und außerhalb solcher nur Kleinstoperationen erfolgten – als die russischen Streitkräfte kumulativ schwächende Nadelstiche. Auf diese Weise hat sich die ukrainische Abwehr letztlich als effektiver erwiesen als erwartet. Es ist nicht erkennbar, dass eine mildere Variante bezüglich Umfang, Dauer und Intensität hätte gewählt werden können, die im Hinblick auf das Verlangsamen und Schwächen

[2] Würde die Ukraine nicht als souveräner Staat oder deren im Februar 2022 im Amt befindliche Regierung als ohne äußere Legitimität gelten – Auffassungen, die weder im Völkerrecht noch in der internationalen Ethik durchdringen können –, wäre dieses Kriterium hingegen nicht erfüllt.

der russischen Aggression *ebenso* sicher gewesen wäre.

Verhältnismäßigkeit – Hinsichtlich der *Angemessenheit* sind in der *Ex-Ante*-Perspektive einerseits Tote, Verletzte und Zerstörungen in den Blick zu nehmen, andererseits die territoriale Aufteilung des bisherigen Gemeinwesens, das Entfallen eines Lebens im selbstregierten Gemeinwesen sowie der Verlust einer Lebensführung in öffentlicher Sicherheit und Ordnung, in marktwirtschaftlicher Betätigung und in politischer Freiheit. Das durch Russland kommunizierte Vorgehen (‚Annektion'; ‚Entmilitarisierung'; ‚Entnazifizierung') zielte auf die politischen Fundamente des ukrainischen Gemeinwesens. Das Leben seiner Bevölkerung würde also in einem totalitären Vasallenstaat (siehe Weißrussland) oder unter repressiver Fremdherrschaft (siehe ‚Republiken' Donezk und Luhansk) münden. Zu den dementsprechend vorhersehbaren Folgen – *entweder* Tod, Flucht und Vertreibung *oder* schwerste Verletzung der bürgerlich-politischen und wirtschaftlich-sozial-kulturellen Rechte von ungefähr 40 Mio. Menschen – stehen die durch Verteidigungshandlungen erwartbaren Toten, Verletzten und Zerstörungen daher im Rahmen einer Gesamtabwägung in keinem unangemessenen Verhältnis. Aus der *Ex-Post*-Perspektive kann diese Einschätzung bestätigt werden anhand des Wissens über das illegitime Verhalten russischer Einheiten im bewaffneten Konflikt (= systematisch und weit ausgedehnt begangene Kriegsverbrechen) sowie vor allem über die Flucht- und Vertreibungsbewegung *aus* und die Lebenssituation *in* den ‚annektierten' Gebieten. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang die – freilich recht theoretische – Unterscheidung zwischen den ‚selbstauferlegten' Kosten durch legitime Verteidigungsplanungen und -handlungen sowie den durch Kriegsverbrechen seitens des Gegners ‚erlittenen' Kosten: Die ersten sind bei der Gesamtabwägung eine Größe für das Ermitteln der Angemessenheit, die zweiten nicht, denn ansonsten könnten Aggressoren durch das Eskalieren von Kriegsverbrechen jede Angemessenheitsüberlegung nach Belieben konditionieren.

Hinsichtlich des *Gegenüberstellens von Handeln durch Tun und durch Unterlassen* in ihrer absehbaren Gesamtheit, ist in der *Ex-Ante*-Perspektive auf einige zentrale Elemente eines kontrafaktischen Kapitulationsszenarios abzustellen: Dafür kann die zu Beginn des vorstehenden Absatzes skizzierte Extrapolation herangezogen werden. Angesichts dessen ist bei vernünftiger Betrachtung klar erkennbar, dass Tun zu keinem größeren Schaden als jenem führt, der bei Unterlassen entstehen würde. Aus der *Ex-Post*-Perspektive kann diese Einschätzung – wie beim Teilkriterium der Angemessenheit – bestätigt werden. Da Russland die ideologische Opposition während der derzeit vergangenen eineinviertel Jahre immer weiter eskaliert hat und nach der politisch-fundamentalen Ebene inzwischen sogar die existenzielle Ebene (‚Entdämonisierung') erreicht hat, ist es richtig gewesen, das formulierte Ziel der Zerstörung der Ukraine im Frühjahr 2022 ernst genommen zu haben.

Die Zwischenüberschrift dieses Abschnitts, ob die Selbstverteidigung der Ukraine zu Beginn des bewaffneten Konflikts legitim gewesen sei, kann am Ende einer kriteriengeleiteten Prüfung also positiv beantwortet werden.

Ist die unterstützte Selbstverteidigung der Ukraine in der nach eineinviertel Jahren bestehenden Situation weiterhin legitim?

Es ist zwingend, sich nicht auf die Situation zu Beginn des Konflikts zu beschränken, sondern die eigenen Erwägungen möglichst bis in die jeweilige Gegenwart fortzuführen und sich folglich zu bemühen, auch die vorstehende Frage zu beantworten. Dabei werden jetzt auch die die Ukraine unterstützenden Staaten mitberücksichtigt.

Gerechter Grund – Der gegenwärtige rechtswidrige Angriff ist weder beendet noch so weit wie möglich minimiert. Vielmehr findet – nach Rückzügen, Frontstabilisierungen sowie Ausheben und Verlegen neuer Einheiten – eine massive und von langer Hand geplante neue Bodenoffensive im Osten und Südosten statt. Und die Zeit wird *auf kurze Sicht*, also im Lauf der kommenden Monate, voraussichtlich sogar zu Gunsten Russlands arbeiten, weil es unter Inkaufnahme unverhältnismäßiger Verluste einen enormen militärischen Druck auf die Ukraine ausübt, es dieser gegenüber immer noch über einen waffentechnologischen Vorsprung verfügt und die technologische Unterlegenheit der Ukraine durch die sie unterstützenden Staaten nur langsam ausgeglichen wird. Lediglich *auf längere Sicht*, das heißt im Verlauf der nächsten Jahre, kann sich die Zeitachse in dem Maß negativ auf Russland auswirken, wie es durch verhängte Sanktionen direkt – im Hinblick auf verfügbare Rüstungsgüter – oder indirekt – hinsichtlich der makroökonomischen Bedingungen – in den Möglichkeiten seiner Kriegsführung eingeschränkt werden wird.

Für den an dieser Stelle hypothetisch zu bedenkenden Fall, dass die Verteidigung eingestellt würde, kann das kontrafaktische Szenario herangezogen werden, das im Rahmen des Verhältnismäßigkeitskriteriums des vorstehenden Abschnitts skizziert wurde. Daher kommt diese Option nicht in Betracht.

Rechte Absicht – Der Einsatz militärischer Mittel darf nur auf das Beenden des fortwährenden rechtswidrigen Angriffs durch russische Einheiten zielen. Alles, was darüber hinaus geht, liegt gegenwärtig jedoch auch weit außerhalb der Möglichkeiten der ukrainischen Streitkräfte. Mischmotive auf der Seite der Ukraine und der sie unterstützenden Staaten dürfen freilich

nicht ausgeschlossen werden: Insofern es sie gibt, beschädigen sie in der aktuellen Konfliktkonstellation jedoch das unmittelbare Ziel nicht in erkennbarer Weise, sodass die rechte Absicht bislang die handlungsleitende bleibt.

Möglichkeit friedlicher Streitbeilegung – Eine anhaltend wichtige Frage ist, ob die Ukraine den fortwährenden rechtswidrigen Angriff auf dem Verhandlungsweg, bspw. durch Gebietsabtretungen oder Kapitulation, beenden könne: Sie lässt sich momentan weder mit ‚Nein' noch mit ‚Ja' beantworten.

Einerseits ergibt sich bei vernünftiger Betrachtung nämlich keine *aktuell erfolgversprechende* Möglichkeit einer Verhandlungslösung. Russland hat sowohl durch die Vorkriegsgespräche als auch durch die Art und Weise seiner Kriegsführung jede Vertrauenswürdigkeit verloren. Zudem ist das mit den bekannten Schlagworten konturierte Ziel des russischen Angriffs uneingeschränkt ernst zu nehmen, was bedeutet, dass die russische Regierung nicht weniger anstrebt als das Ende einer unabhängigen, selbstregierten und freiheitlichen Ukraine. Und die russische Führung hat sich durch ihre Handlungen politisch in eine Sackgasse manövriert, aus der sie nur ‚nach vorne', also durch einen (Etappen-)Sieg herauskommt. Eine Verhandlungslösung zu diesem Zeitpunkt würde bei vernünftiger Gesamtbetrachtung daher die Kampfhandlungen durch Konzessionen nicht zum Stillstand bringen, sondern aller Voraussicht nach bloß zu einer zeitlichen Unterbrechung führen; sei diese kürzer, sodass eine neue militärische Aggression nach mehreren Monaten erfolgt, sei diese länger, sodass es – wie im Zueinander von 2014 und 2022 – erst nach mehreren Jahren wieder dazu kommt.

Andererseits ist eine Verhandlungslösung aber nicht prinzipiell ausgeschlossen: Sie wird allerdings nicht aus Vertrauen hervorgehen können, sondern vor allem aus offensichtlicher Aussichts- und Alternativlosigkeit. Nur die klare Erkenntnis der russischen Machthaber, dass durch konventionelle Kriegsführung weder irgendwelche Geländegewinne noch erfolgreiche Luftangriffe im Hinterland mehr möglich sind, kann näher an eine Verhandlungslösung berechenbarer Art heranführen: Denn in einer solchen Situation steht hohen ‚Kosten' kein kurzfristiger ‚Nutzen' mehr gegenüber; eine solche Konstellation muss jedoch mit der ebenso klaren Überzeugung einhergehen, dass die Ukraine dadurch auch auf längere Sicht nicht überproportional geschwächt wird und sie folglich über die Dauer des Konflikts geschlagen werden könnte. Die letzten Schritte auf dem Weg einer derartigen

> Eine Verhandlungslösung ist nicht prinzipiell ausgeschlossen, wird allerdings nicht aus Vertrauen hervorgehen können, sondern vor allem aus offensichtlicher Aussichts- und Alternativlosigkeit

Verhandlungslösung aus Aussichts- und Alternativlosigkeit können dann von Seiten Dritter beispielsweise durch sicherheitspolitische oder ökonomische Anreize begünstigt werden.

Demzufolge ließe sich knapp festhalten, dass sich zum jetzigen Zeitpunkt zwar keine tragfähige Verhandlungslösung eröffnet, dass aber eingedenk einer perspektivisch möglichen Situation der Aussichts- und Alternativlosigkeit Gesprächskontakte zwischen der Ukraine und Russland durchgehend zu pflegen sind.

Mildestes sicheres Mittel – Geeignetheit und Erforderlichkeit sind für die Ukraine und die sie unterstützenden Staaten je eigens anzusprechen. Beim ersten Teilkriterium bleibt mit Blick auf die Ukraine weiterhin zweifelhaft, ob sie über die geeigneten militärischen Mittel verfügt, um die fortdauernde rechtswidrige Aggression zu *beenden*. Es ist heute aber jedenfalls offensichtlich, dass sie über die Mittel verfügt, gegnerische Einheiten in solchem Umfang zu binden und zu schwächen, dass sie die russische Streitmacht verlangsamen, erschöpfen und zu Teilrückzügen zwingen kann. Was hingegen die die Ukraine unterstützenden Staaten angeht, so verfügen diese prinzipiell über die geeigneten militärischen Mittel, um die russische Aggression zu beenden.

Unter dem Teilkriterium der Erforderlichkeit ist hinsichtlich des Vorgehens der Ukraine hervorzuheben, dass diese sich nach wie vor in der Defensive befindet; angesichts hunderttausender neu an die Front verlegter russischer Soldaten gelingt es ihr, befestigte Verteidigungsstellungen, die stark bedrängt werden, für einen sehr langsamen Rückzug bei überproportionaler Schwächung des Angreifers zu nutzen. Darüberhinausgehende Operationen mit schnell beweglichen Einheiten von hoher Kampfkraft, um bspw. auf gegnerische Einbrüche zu reagieren oder selbst solche zu erzielen, erfolgen kaum. Mit ihrer Luftabwehr kann die Ukraine zudem durch gegnerische Luftangriffe verursachte Zerstörungen zwar erheblich verringern, jedoch bei weitem nicht verhindern. Angesichts des Umstands, dass die ukrainischen Streitkräfte also auch heute noch nicht das – unter dem Gesichtspunkt der Erforderlichkeit – *Minimalziel* eines militärischen Gleichgewichts am Boden sowie eines weitgehenden Schutzes gegen feindliche Luftangriffe verwirklichen, stoßen sie bezüglich Umfang, Dauer und Intensität nach wie vor an inhärente Grenzen und es steht ihnen keine mildere Variante zur Verfügung, mit der sie das Ziel ebenso sicher erreichen könnten. Was die die Ukraine unterstützenden Staaten anbelangt, ist auffällig, dass das Liefern von Waffen und Ausrüstung einschließlich des Ausbildens von Soldaten langsam, aber gemeinschaftlich und kontinuierlich eine immer stärkere Leistungsfähigkeit eingeschlossen und eine immer größere

Exhumation eines Massengrabs bei Isjum, Foto: Evgen Malolietka

Menge erreicht hat. Diese Staaten hätten die Möglichkeit, der Ukraine Waffensysteme zur Verfügung zu stellen, die mit Blick auf Umfang (= Reichweite) und Intensität weit über das hinausgehen würden, was zum Beenden der russischen Aggression erforderlich wäre: Angesichts des bisher kontinuierlichen, von ‚unten' her erfolgenden Annäherns an das der Erforderlichkeit Entsprechende, ist dies bislang jedoch noch nicht erreicht worden.

Angemessenheit – Im Hinblick auf das Vorgehen der Ukraine kann an dieser Stelle auf die Erwägungen zum Teilkriterium der Angemessenheit im vorangegangenen Abschnitt verwiesen werden. Sie seien jedoch durch eine Überlegung zur Verteidigung als Ausdruckshandlung ergänzt. Im Fall der Aussichtslosigkeit oder unverhältnismäßiger Belastungen für alle Beteiligten ist die Verteidigung illegitim: Eine Ausnahme ergibt sich jedoch, wenn – unabhängig davon, ob eine Verteidigungshandlung erfolgt oder nicht – am Ende mit moralischer Sicherheit das Auslöschen der attackierten Gesamtgruppe zu erwarten ist, insbesondere durch Tod oder Versklavung. In diesem Fall können sich die Angegriffenen – und nur sie! – entscheiden, durch ihre aussichtlose oder unverhältnismäßige Handlung zumindest zum Ausdruck zu bringen, dass sie mit dem ihnen bevorstehenden Unrecht nicht einverstanden sind und es nicht schlicht hinnehmen. Die Figur der Ausdruckshandlung ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt für die Verteidigung einzelner zur Ukraine gehörender Territorien zwar nicht einschlägig, weil die Möglichkeit der Evakuierung der Zivilbevölkerung und des geplanten Rückzugs besteht. Im Blick auf ein Leben der Ukrainer in einem unabhängigen, selbstregierten und freiheitlichen Gemeinwesens *an sich*, wäre die Entscheidung zu einem Vorgehen dieser Art jedoch nicht prinzipiell ausgeschlossen. Zwar ist selbst für den Fall des angeführten *Worst-case*-Szenarios einer Aufteilung unter eine repressive Fremdherrschaft und einen totalitären Vasallenstaat nicht erkennbar, dass es den Tod und die Versklavung der ganzen ukrainischen Bevölkerung bedeutet. Aber das Eskalieren der ideologischen Opposition, das geradezu apokalyptische Stilisieren des Gegners (‚Entnazifizierung', ‚Entdämonisierung') durch die russische Führung ist – gerade vor dem Hintergrund der bisherigen Erfahrungen in den besetzten Gebieten – im Sinne des Auslöschens der angegriffenen Gesamtgruppe sehr ernst zu nehmen.

Bezüglich der die Ukraine unterstützenden Staaten stehen die bisherigen, wirtschaftlichen Belastungen für eigene wie für Russlands Zivilbevölkerung und Streitkräfte in keinem unangemessenen Verhältnis zu den durch Russlands fortdauernde rechtswidrige militärische Aggression in der Ukraine verletzten Gütern. Ein unangemessenes Verhältnis würde hingegen wahrscheinlicher werden, wenn die genannten Staaten durch ihr Verhalten zur unmittelbaren Konfliktpartei und infolgedessen zu den Belastungen für eigene wie für russische Zivilbevölkerung und Streitkräfte auch solche eines direkten bewaffneten Konflikts kommen würden (einen Überblick zu den diesbezüglichen Herausforderungen für die auswärtige EU-Sicherheitspolitik bietet Schrage 2023).

Auch die Zwischenüberschrift dieses Abschnitts, ob die unterstützte Selbstverteidigung der Ukraine in der nach eineinviertel Jahren bestehenden Situation weiterhin legitim sei, kann am Ende einer kriteriengeleiteten Prüfung daher positiv beantwortet werden.

LITERATUR

Moellendorf, Darrel (2015): „Two Doctrines of Jus ex Bello". Ethics 125, 653–673.

Moellendorf, Darrel (2008): „Jus ex Bello". The Journal of Political Philosophy 16, 123–136.

Orend, Brian ([2]2013): *The Morality of War*, Peterborough.

Schrage, Marco (2023): *Herausforderungen der europäischen auswärtigen Sicherheitspolitik* (April-Heft der Reihe Kirche und Gesellschaft Nr. 499), Mönchengladbach.

Fazit

Fassen wir die vorstehenden Überlegungen am Ende noch einmal konzise zusammen:

- Konfliktethische Reflexion bedarf der Strukturierung. Dafür sind verschiedene Kriteriensets hilfreich. Für die Frage, ob das Anwenden militärischer Gewalt legitim ist, das *ius ad bellum*. Für die Frage, wie sie während des bewaffneten Konflikts angewendet werden darf, das *ius in bello*; für die Frage, ob – und wenn ja, wie – es geboten ist, das Anwenden militärischer Gewalt zu beenden, das *ius ex bello*.
- Auf der Grundlage einer Argumentation entlang der *Ad-bellum*-Kriterien ist zunächst die Frage, ob die Selbstverteidigung der Ukraine zu Beginn des bewaffneten Konflikts legitim war, positiv beantwortet worden.
- Auf der Grundlage einer Argumentation entlang der *Ex-bello*-Kriterien ist daran anschließend die Frage, ob die unterstützte Selbstverteidigung der Ukraine in der nach eineinviertel Jahren bestehenden Situation weiterhin legitim ist, ebenfalls positiv beantwortet worden.

***Hinweis**: Der Beitrag ist nicht in dienstlicher Eigenschaft verfasst und gibt ausschließlich die persönliche Auffassung des Autors wieder.*

ZUM AUTOR

Marco Schrage, geb. 1975, Dr. theol., ist Beamter der Kurie des Heiligen Stuhls, Lehrbeauftragter an der Accademia Alfonsiana (Rom) und Research Fellow am Institut für Theologie und Frieden (Hamburg). Veröffentlichungen (Auswahl): Friedens- und Konfliktethik. Ein Grundriss, Opladen 2022; „Luigi Taparellis naturrechtlicher Entwurf einer weltweiten Friedensordnung". Theologie und Philosophie 94 (2019), 367–402; Intervention in Libyen. Eine Bewertung der multinationalen militärischen Intervention zu humanitären Zwecken aus Sicht katholischer Friedensethik, Münster 2016.

Verantwortungsbewusste Gewaltfreiheit

Christus als wahre „Zeitenwende“ in der Friedensethik

Die Herausforderung des Schutzes der „Nächsten“ in dem moralisch illegitimen und rechtlich illegalen Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine stellt – wie jeder Krieg – die Friedensethik auf die Probe. Diese Frage nach der Verantwortung jener, die nicht direkt betroffen sind, stellt sich auch den christlichen Kirchen, folgt man der theologischen Ethik Dietrich Bonhoeffers. Die historischen Friedenskirchen, denen Gewaltfreiheit als Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi gilt, bieten alternative Argumente zur politischen Mehrheitsmeinung. Orientierung bietet ihnen das „höchste Gebot“. Wird die Friedensethik christologisch begründet, dann ergeben sich daraus grundlegende Orientierungen. Die ökumenische Dimension des Konfliktes und seiner möglichen Lösung soll hier ebenso bedacht werden wie die Frage nach der eigenen Perspektive. Postkoloniale Studien bieten zusätzlich neue Einsichten.

Fernando Enns

Zwei Beobachtungen und eine Selbstpositionierung sollen vorangestellt sein:

Eine erste Beobachtung – Bilder aus der Ukraine

Täglich flimmern die schrecklichen Bilder aus der Ukraine über unsere Bildschirme. Eine nicht fassbare Zerstörungswelle rollt über Dörfer, Städte, Menschen hinweg. Panzer, Raketen treffen zivile Einrichtungen, Menschen werden getötet oder fliehen, entscheiden sich, eine Waffe in die Hand zu nehmen, um sich und ihr Land, ihre Identität, ihre Freiheit zu verteidigen. Die, die bleiben, sitzen im Elend. Und die Militärs vermelden täglich „Erfolge“, erzählen heroische Geschichten. Und ich ertappe mich dabei, wie heimliche Freude in mir hochsteigt, wenn die „tapferen Soldaten“ der Ukraine es wieder einmal geschafft haben, die Übermacht aus Russland punktuell aufzuhalten oder sogar zurück zu drängen. – Und verbiete mir diese Freude sofort wieder, weil ich nicht wollen kann, dass überhaupt jemand Krieg führt. Ja, es ist ein Angriffskrieg Russlands, der ethisch nicht zu legitimieren ist, völkerrechtlich illegal.[1] Und die ihn zu verantworten haben, werden Rechenschaft dafür ablegen müssen, hoffentlich, vor internationalen Gerichten. Die Menschen in der Ukraine haben das Recht, sich zu verteidigen. Aber, wie immer, bleibt die Frage nach den ethisch legitimen Mitteln für eine solche Verteidigung zu stellen. Und uns Kirchen stellt sich die Frage, was wir tun können, in Deutschland. Welche Verantwortung tragen wir?

Eine zweite Beobachtung – Bilder aus Deutschland

Die Aufnahmebereitschaft der geflüchteten Ukrainer:innen (und auch Russ:innen!) ist bewegend – vor allem angesichts der sonst üblichen, äußerst restriktiven Flüchtlingspolitik (eher „Abschottung“) an den EU-Außengrenzen. Macht es doch einen Unterschied, dass hier weiße Europäer:innen Zuflucht suchen? Vor allem private Initiativen helfen rasch und unbürokratisch – staatliche Hilfe hinkt oft hinterher. Die politische Debatte konzentriert sich auf die „Täter“ in diesem Konflikt, auf die eigene „Sicherheit“ und deklariert eine „Wendezeit“.

[1] Nach Art. 51 der Charta der Vereinten Nationen: „Diese Charta beeinträchtigt im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturgegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat. Maßnahmen, die ein Mitglied in Ausübung dieses Selbstverteidigungsrechts trifft, sind dem Sicherheitsrat sofort anzuzeigen; sie berühren in keiner Weise dessen auf dieser Charta beruhende Befugnis und Pflicht, jederzeit die Maßnahmen zu treffen, die er zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit für erforderlich hält.“ https://unric.org/de/charta (30.06.2022).

Die Bilder aus dem Deutschen Bundestag gehen mir nicht mehr aus dem Kopf, als Bundeskanzler Olaf Scholz die Bereitstellung von „100 Milliarden Sondervermögen“ für eine nie zuvor gesehene Aufrüstung der Bundeswehr verkündete (27.02.2022).[2] Und nahezu das gesamte Parlament stand auf und klatschte Beifall. Ohne jede parlamentarische Debatte, ohne zuvor erfolgte politische Abwägung wird (1) diese Aufrüstung besiegelt, (2) finanziert durch „Sonderschulden“, die die jüngere Generation zu schultern haben wird. (3) „Sicherheit“ wird scheinbar gleichgesetzt mit militärischer Stärke – was Dietrich Bonhoeffer bereits 1934 als „scheinheilige Frage der Schlange“ entlarvte (Bonhoeffer 1994, 298).

> Die Lieferung sog. „schwerer Waffen“ an die Ukraine ist ein klarer Bruch mit allen bisherigen, gut begründeten und bewährten Werten deutscher Außen- und Sicherheitspolitik

(4) Nimmt man die Bereitschaft zur Lieferung von sog. „schweren Waffen“ (eine genaue Definition fehlt nach wie vor) in ein „Kriegs- und Krisengebiet“ hinzu, dann ist festzustellen: Hier liegt ein klarer Bruch vor mit allen bisherigen, gut begründeten und bewährten Werten deutscher Außen- und Sicherheitspolitik der vergangenen Jahrzehnte.

Eigene Verortung

Ich selbst stehe in der Tradition der historischen Friedenskirchen, sowohl in meinem persönlichen Bekenntnis als auch in meiner Forschungs- und Lehrtätigkeit. Die Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker, Church of the Brethren, United Church of Christ, u. a. m.) sehen Gewaltfreiheit als ein essentielles Wesensmerkmal des christlichen Glaubens und Handelns, wie auch des Wesens (sic.) der Kirche Jesu Christi (Enns 2019). Aber es ist nicht allein die Verortung in dieser Tradition einer Kirche vieler Märtyrer, die oft genug bereit waren, für ihre pazifistische Haltung zu sterben (Enns & Jaschke 2008), die mich zu einer Haltung der verantwortungsbewussten Gewaltfreiheit motiviert, sondern eher das Evangelium selbst, das wir mit allen Kirchen teilen. Meine friedenskirchliche Sozialisation und meine eigenen, gewachsenen religiösen Überzeugungen orientieren auch jetzt mein Reflektieren – gerade in einer Situation, die von so großer Ungerechtigkeit und Gewalt beherrscht ist. Friedenstheologie und -ethik werden ja nicht (ausschließlich) für Friedenszeiten entwickelt, wie manche Vorwürfe an eine pazifistische Position jetzt lauten, sondern sie müssen sich stets neu bewähren, gerade in gewaltsam ausgetragenen Konflikten. Sonst verkommen sie zu einer Ideologie, in der die eigene moralische Unversehrtheit höher bewertet würde als der Schutz der am meisten Bedrohten. Das aber widerspräche gerade dem Ethos des Evangeliums selbst.

Damit ist nun schon einiges gesagt zu friedensethischen Grundlagen, die im Folgenden vertieft und zur Diskussion gestellt werden sollen.

Friedensethische Orientierung: „Verantwortungs-Pazifismus“

Die Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg organisierte zu Beginn des Krieges in der Ukraine ein Online-Friedensforum, um einen Diskursraum zu bieten für Menschen, die bereit sind, mit uns Alternativen zu den Mainstream-Argumentationen aus Politik und auch manchen Kirchen(leitungen) zu erörtern. Gemeinsam suchten und suchen wir nach Orientierung. Während des letzten Forums stellte Dr. Sabine Jaberg, Politologin und Friedensforscherin an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg, eine hilfreiche Differenzierung unterschiedlicher Argumentationsweisen vor, mit denen gut begründet eine pazifistische Haltung in der aktuellen Situation vertreten werden könne (vgl. Jaberg 2022):

(1) Normative Argumentationen: Diese Position tritt für einen konsequenten Pazifismus ein – säkular oder auch religiös begründet.
(2) Pragmatische Argumentationen: Militärische Mittel sind generell untauglich, um politische Ziele zu erreichen. (Dieses Argument ist mir zumeist vonseiten der Mitglieder der Bundeswehr begegnet – z. B. im Afghanistaneinsatz, in der Bekämpfung des Terrorismus – jetzt wieder in Mali, u. a. m.)
(3) Das strategische Argument: Es ist strategisch nicht denkbar, dass die Ukraine die russische Armee besiegen wird. Worauf kann also bestenfalls gehofft werden? Am Ende wird man doch mit der russischen Regierung einen Waffenstillstand verhandeln müssen. Wird also das Ausmaß der Zerstörung durch die Fortsetzung des Krieges (gerade auch durch Waffenlieferungen aus dem Westen) nicht einfach nur vergrößert?
(4) Das konfliktpsychologische Argument: Die Gefahr ist zu hoch, dass die direkten Konfliktparteien bei einer ungebremsten Eskalationsdynamik schlussendlich bereit sind, sich gemeinsam in den Abgrund zu stürzen, entsprechend dem Eskalationsstufenmodell

[2] https://www.bmvg.de/de/aktuelles/mehr-als-100-milliarden-euro-bundeswehr-sicherheit-5362112

nach dem Konfliktforscher Friedrich Glasl (Glasl 1980, 237).

(5) Hiermit eng verbunden ist das risikoaverse Kalkül: Es sollte alles unternommen werden, um einen Krieg (hier zwischen der NATO und Russland) zu vermeiden, denn auf beiden Seiten finden sich Atomwaffen. Diese Haltung wurde in der Vergangenheit auch als „Atompazifismus" bezeichnet (Brücher 2008, 109). Selbst bei einer geringen Eintrittswahrscheinlichkeit ist das Risiko eines Abgleitens in einen Nuklearkrieg und seines immensen Schadensausmaßes zu hoch.

(6) Das herrschaftskritische Argument: Gewaltsam ausgefochtenen Dominanzansprüchen sollte immer eine Friedenslogik als Alternative gegenübergestellt werden.

(7) Das diskursive Argument: Immer müssen alternative Denk- und Handlungsräume aufrechterhalten werden – gerade in Zeiten gewaltsamer Auseinandersetzungen.

Auf allen diesen Argumentationsebenen lohnt sich die Auseinandersetzung. Zum Teil schieben sich die Argumente auch ineinander, bzw. können hierarchisiert werden, und sollten nicht voneinander getrennt betrachtet werden. In einer Bewertung aus der Perspektive einer im christlichen Bekenntnis ruhenden Friedensethik sind sie mit zu berücksichtigen.

Im Folgenden werde ich mich allerdings vor allem auf die zuerst erwähnte, normative Argumentation konzentrieren, da wir hier nach der besonderen Verantwortung der Kirchen fragen.

Normative Orientierung suchen: Was ist das „höchste Gebot"?

Mich verwundert, wie Kirchenrepräsentanten und auch Theolog:innen hierzulande scheinbar mehrheitlich in dieser Situation argumentieren (vgl. z. B. Fischer 2022). Natürlich teile ich zunächst die Einschätzung, dass wir wohl nicht „unschuldig" aus dieser Lage herauskommen werden, ob wir nun handeln oder nicht handeln. Wird die Diskussion aber auf die Frage zugespitzt, ob man es nun vertreten kann, Waffen (nicht) zu liefern – und leider wird „handeln" zu oft hiermit gleichgesetzt, so als sei dies die einzig denkbare Aktion – dann wird rasch ein „ethisches Dilemma" konstatiert. Und Bonhoeffers kluge Einsicht, dass wir „so oder so schuldig werden" reicht so meist schon als ethische Legitimation, Waffen zu schicken (Bonhoeffer, Ethik, 276).[3] Die Konstatierung dieses ethischen Dilemmas müsste gerade zu einer sehr zögerlichen, sorgsam abgewogenen Beantwortung führen, keinesfalls aber den billigen Schluss zulassen, dann also Waffen zu liefern. Daher scheint es mir doch (in den meisten Fällen) ein allzu leichtfertiger Gebrauch dieser so ernsthaften ethischen Argumentationsführung zu sein. – Auch im militärischen Einsatz der Westmächte in Afghanistan haben wir die gleiche, eher simple Argumentation 20 Jahre lang gehört.[4] Das Ergebnis ist verheerend und fragt nach sorgsamer Aufarbeitung, auch innerhalb der deutschsprachigen friedensethischen Debatte.

Ich schlage einen anderen Weg vor: Wann immer in Notlagen, in Situationen ethischer Dilemmata die Frage auftaucht: „Was sollen wir tun?", dann wenden wir uns dem „höchsten Gebot" zu. Jesu Antwort ist die Gottes- und Nächstenliebe, die Hebräische Bibel zitierend (Mk 12, 29 f., Luther 2017):

[29]Jesus antwortete: Das höchste Gebot ist das: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, [30]und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und mit all deiner Kraft" (5. Mose 6,4–5). [31]Das andre ist dies: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (3. Mose 19,18). Es ist kein anderes Gebot größer als diese.

> Gerade in Zeiten der Bedrohung, der Desorientierung und Propaganda, der Zerstörung und des Tötens bieten die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe Orientierung

Daraus ergibt sich sehr deutlich die Verantwortung zum Schutz der Nächsten.[5] Dem entgehen wir nicht (Mt 25 wäre hier noch hinzuzuziehen!). Aber das muss keinesfalls die alternativlose Konsequenz nach sich ziehen, Waffen zu liefern oder selbst Krieg zu führen. Es ist ja komplizierter! In der Bergpredigt konkretisiert Jesus dieses „höchste Gebot" u. a. durch das absolute Tötungsverbot und erweitert es noch um das Gebot der Feindesliebe, „... und bittet für die, die euch verfolgen" (Mt 5, 44).

[3] „Weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig. Wer sich in der Verantwortung der Schuld entziehen will, löst sich aus der letzten Wirklichkeit des menschlichen Daseins, löst sich aber auch aus dem erlösenden Geheimnis des sündlosen Schuldtragens Jesu Christi und hat keinen Anteil an der göttlichen Rechtfertigung, die über diesem Ereignis liegt. Er stellt seine persönliche Unschuld über die Verantwortung für die Menschen, und er ist blind für die heillosere Schuld, die er gerade damit auf sich lädt, blind auch dafür, daß sich die wirkliche Unschuld gerade darin erweist, daß sie um des anderen Menschen willen in die Gemeinschaft seiner Schuld eingeht. Daß der Sündlose, der selbstlos Liebende schuldig wird, gehört durch Jesus Christus zum Wesen verantwortlichen Handelns."

[4] Vgl. z. B. https://www.reformiert-info.de/m/daten/Pressekonferenz_nach_Afghanistan_Reise_Hoffnung_auf_duennem_Eis%2C_friedensethisches_Dilemma-6577-0-12-2.html (30.06.2022).

[5] Vgl. hierzu die ausführliche Diskussion in der internationalen Ökumene zu „Responsibility to Protect", in: Enns 2012, 220–238.

Sollte „der Gekreuzigte“ nun etwa gemeint haben, dass seine Gebote ausschließlich für friedliche Zeiten Geltung haben, wenn es aber zur Gewalt käme, dann seien sie außer Kraft gesetzt? Gerade in Zeiten der Bedrohung, der Desorientierung und Propaganda, der Zerstörung und des Tötens bieten diese Gebote Orientierung. Aber ihre Glaubwürdigkeit hängt von denen ab, die dieses Evangelium bekennen, glauben – und danach handeln.

In diesem Zusammenhang erstaunt mich zutiefst, dass angesichts des Krieges in der Ukraine von manchen gefordert wird, ihre christlich begründete pazifistische Haltung als „naiv“ aufzugeben, sie sei als „überholt“ zu erklären. Das kann nur gefordert werden, wenn diese Weisungen Jesu selbst eben als „weltfremd“ erklärt werden. Dann sollte man das auch so sagen.

Verantwortung übernehmen: für die Nächsten – und die Feinde

Die Weisungen „des Auferstandenen“ erlauben in Situationen direkter Bedrohung unserer Nächsten weder ein passives Zurücklehnen noch ein selbstgerechtes Heraushalten. Diese Gebote sind vielmehr Ermächtigungen. Jesus ruft in die Verantwortung, für jede und jeden Nächsten. Die Kirche hat zunächst den Auftrag, „die unter dem Rad zu verbinden“, erklärte Dietrich Bonhoeffer 1933, angesichts des Inkrafttretens des Arierparagraphen (Bonhoeffer 1997). Das nimmt so vielfältige Formen an, wie wir sie jetzt sehen: fliehende Menschen nicht nur bereitwillig aufnehmen, sondern sie auch abholen; dringend benötigte Hilfsgüter selbstlos zur Verfügung stellen und ins Krisengebiet bringen; medizinische Versorgung bereitstellen; traumatisierten Menschen erste seelsorgerliche Hilfe bieten; auch Gebete und Mahnwachen gehören dazu; u. v. m.

Wenn eine Regierung ihren ureigensten Pflichten nicht mehr nachkommt, dann kann diese Verantwortung – nach Bonhoeffer – aber auch bedeuten, „dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ (ebd.). Wie lässt sich ein Krieg, diese sich scheinbar verselbständigende militärische Tötungsmaschinerie, aufhalten, damit nicht noch mehr „unter ihre Räder“ kommen?

Auch hier gibt es zunächst viele gewaltfreie Wege:

(1) Juristische Mittel gegenüber nationalstaatlichem Handeln stehen durch das internationale Recht zur Verfügung. Allerdings stellt sich hier ein Glaubwürdigkeitsproblem, denn die ökonomisch wie auch militärisch stärksten Nationen im Westen verhinderten immer dann die strikte Anwendung dieses Rechts, wenn sie selbst zur Rechenschaft gezogen werden müssten. (Das Beispiel des Gefangenenlagers der Guantanamo Bay Naval Base ist nur eines von vielen.) Insofern kann dann auch die Argumentation zur Anwendung einer „rechtserhaltenden Gewalt“ (in Großkonflikten) kaum überzeugen, ja sie bleibt in internationalen Konflikten bisher realitätsfremd, da faktisch kein korrespondierendes Gewaltmonopol besteht (vgl. EKD 2007, Kap. 3.2).

(2) Wirtschaftliche Sanktionen sind – mittelfristig – als gewaltfreie Mittel wirksam und dringend geboten. Sie werden in der aktuellen Situation aber erst dann wirklich greifen, wenn diejenigen, die sie gegen „den Aggressor“ verhängen, auch bereit sind, dafür den entsprechenden Preis zu „zahlen“! – Bevor also das Argument der *ultima ratio* (entsprechend der „Lehre des Gerechten Krieges“, vgl. Brough et al. 2007) für die militärische Gewaltanwendung greifen könnte, wäre die Bereitschaft zum Tragen der Konsequenzen sehr genau zu prüfen.

(3) Ziviler Ungehorsam kann unterstützt werden, der gewaltlose Widerstand und die zivile Verteidigung müssen gestärkt werden, in Russland wie auch in der Ukraine. Forschungen belegen, dass diese Konfliktlösungswege weitaus erfolgreicher sind als militärisches Eingreifen (Vgl. Chenoweth und Stephan 2011, Chenoweth 2021).

(4) Kriegsdienstverweigerern muss Asyl gewährt werden. Es ist ein anerkanntes Menschenrecht. Und wir wissen inzwischen von hunderten geflohener Männer aus der Ukraine, die nicht zu töten bereit sind (vgl. etwa Hinz & Kunzt Mai 2022).[6] Desertierwilligen Soldaten aus Russland sollten Möglichkeiten des Ausstiegs aus dem Militär aufgezeigt werden.

> Bei aller Suche nach konkreten Handlungsmöglichkeiten dürfen die Konkretisierungen der Bergpredigt nicht naiv beiseitegeschoben werden

(5) Auch eine ehrliche und selbstkritische Aufklärung der Entwicklung dieses Konfliktes muss erfolgen, um Stigmatisierungen und vereinfachenden Narrativen zu entgehen.

(6) Die Bereitstellung von belastbaren, unabhängigen Informationen ist angesichts der Propaganda auf allen Seiten vonnöten. Gerade die Kirchen haben hier eigene Quellen.

(7) Die Verstärkung *aller* diplomatischen Mittel sollte erfolgen – auch mit und durch Regierungen, die gemeinhin als „Konkurrenten“ oder „Gegner“ eingeschätzt werden, wie etwa mit China, Indien, u. a. m.

[6] Vgl. auch https://www.connection-ev.org (30.06.2022).

Bei aller Suche nach konkreten Handlungsmöglichkeiten dürfen jene Konkretisierungen der Bergpredigt, die eine Verantwortung auch für das Leben der *Feinde* gebieten, nicht naiv beiseitegeschoben werden. Denn die Versuchung ist groß, in instinktive Verhaltensmuster und vordergründige *quick fixes* zu verfallen, indem man nun selbst zur Gewalt ruft. Moralisch „vertretbarer" scheint es, Waffen an diejenigen zu liefern, die sich selbst mit diesen schützen zu können meinen. Und noch „harmloser" scheint es, ihnen Geld zu geben, damit sie sich Waffen kaufen können. Damit aber fallen wir „dem Rad" gerade nicht „in die Speichen", sondern treiben es weiter an. Freilich, durch Waffenlieferungen können die Angegriffenen „mit am Rad drehen". Aber letztlich geraten wir alle miteinander so auf jene schiefe Bahn, aus der es dann bald keinen Ausstieg mehr gibt, sodass eine friedliche Verständigung (von Versöhnung soll hier noch gar nicht die Rede sein) in sehr weite Ferne rückt. Das Töten und Leiden nimmt weiter zu, und die Weisheit des Evangeliums gerät allmählich selbst unter die Räder. Und am Ende gibt es dann – wieder einmal – nur noch Opfer.

> Kirche muss dort sein, wo das Leid spürbar ist, wo die Not real ist, wo Menschen sterben – und töten

Um es deutlich zu betonen: Das leitende Handlungsmotiv kann nicht die primäre Sorge um die eigene Unschuld sein oder eine vermeintliche moralische Überlegenheit. Jeder selbstgerechte, moralistische Triumphalismus wäre hier fehl am Platz. Denn dafür ist Christus gestorben – so der „evangelische" Glaube, dass wir all unsere eigenen Rechtfertigungsversuche aufgeben und uns durch Seine geschenkte Versöhnung befreien lassen zur aktiven, gewaltfreien Verantwortungsüber-

LITERATUR

Bonhoeffer, Dietrich (1994): Rede in Fanø 1934, in: Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) Bd. 13, Gütersloh, 298–301.

Bonhoeffer, Dietrich (1998): Ethik, DBW 6, Gütersloh.

Bonhoeffer, Dietrich (1997): „Die Kirche vor der Judenfrage", in: DBW 12, Gütersloh, 349–358.

Bonhoeffer, Dietrich (2002): Nachfolge, DBW 4, Gütersloh, 9–40.

Brough, Michael W./Lango, John W./Van Der Linden, Harry (Hg.) (2007): Rethinking the Just War Tradition, New York.

Brücher, Gertrud (2008): Pazifismus als Diskurs, Wiesbaden.

Chenoweth, Erica/Stephan, Maria (2011): Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict, Columbia.

Chenoweth, Erica (2021): Civil Resistance. What Everyone Needs to Know, Oxford.

EKD (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Kap 3.2 „Rechtserhaltende Gewalt" statt „gerechter Krieg", auf: https://www.ekd.de/3-2-Rechtserhaltende-Gewalt-statt-gerechter-Krieg-551.htm.

Enns, Fernando (2019): Die Historischen Friedenskirchen. Ekklesiologische Aspekte des gerechten Friedens, in: Jäger, Sarah/Enns, Fernando (Hg.): Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung. Politisch-ethische Herausforderungen Bd. 2 (Reihe: Gerechter Frieden, hg. von I.-J. Werkner und S. Jäger), Wiesbaden, 171–197.

Enns, Fernando (2012): *Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder* ökumenischer Theologie, in: Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchen-Vluyn.

Enns, Fernando/Jaschke, Hans-Jochen (Hg.) (2008): Gemeinsam berufen Friedensstifter zu sein. Zum Dialog zwischen Katholiken und Mennoniten, Schwarzenfeld; Paderborn.

Fischer, Johannes (2022): „Ein Scherbenhaufen. Kritische Anmerkungen zur offiziellen Friedensethik der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)", in: Zeitzeichen 2022, https://zeitzeichen.net/node/9604.

Glasl, Friedrich (1980): Konfliktmanagement. Diagnose und Behandlung von Konflikten in Organisationen, Bern/Stuttgart.

Jaberg, Sabine (2022): Friedenslogik statt Kriegslogik. Zur Begründung friedenslogischen Denkens und Handelns im Ukrainekrieg, Stellungnahme aus der AG Friedenslogik der Plattform Zivile Konfliktbearbeitung, 11. Mai 2022, https://pzkb.de/friedenslogik-statt-kriegslogik.

Jakob, Anna-Elisa (Mai 2022): „Ich gehöre diesem Land nicht", in: Hinz & Kuntz, No. 351, 17–19.

ÖRK (2013): „Erklärung über den Weg des Gerechten Friedens", auf: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/statement-on-the-way-of-just-peace.

ÖRK; Statement on the War in Ukraine by the WCC Central Committee meeting, 15–18 June 2022, auf: https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-central-committee-statement-on-the-war-in-ukraine?fbclid=IwAR0uUMQ5ELWjFq4mS3OZusHv0CAyLkenYETRF6KaRQ54aunYsHBD1O4NgMI.

Raiser, Konrad/Schmitthenner, Ulrich (Hg.) (2012): Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden, Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, Münster.

Rieger, Jörg (2009): Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus, Übers. aus dem Englischen von Plonz, Sabine, Berlin/Münster.

Speak truth to power (1955): A Quaker search for an alternative to violence. A study of international conflict prepared for the American Friends Service Committee, auf: https://web.archive.org/web/20170830061147/https://www.afsc.org/sites/afsc.civicactions.net/files/documents/Speak_Truth_to_Power.pdf.

nahme. Aber wir missbrauchen jenen zentralen Akt der Feindesliebe Gottes (das Kreuz) uns gegenüber als „billige Gnade“, wenn wir meinen, dass wir des Schuldigwerdens ja ohnehin nicht entgehen und uns daher nun selbst als Herren über Tod und Leben aufschwingen könnten (Bonhoeffer 2002).

Gerade wir Kirchen müssen uns ernsthaft fragen lassen, ob wir uns für alle diese gewaltfreien Maßnahmen eingesetzt haben, bevor wir (schuldbewusst) in den Chor jener einstimmen, die nach Waffen rufen.

ZUM AUTOR

Fernando Enns, geb. 1964, Prof. Dr., Stiftungsprofessur „Theologie der Friedenskirchen“, Universität Hamburg und Professur für (Friedens-) Theologie und Ethik an der Vrije Universiteit Amsterdam; Forschungsschwerpunkte: Friedenstheologie und -ethik, Ökumenische/Interkulturelle Theologie, Restaurative Gerechtigkeit, Transformative Spiritualität, Postkoloniale Hermeneutik;
Veröffentlichungen:
- Ecumenism and Peace: From Theory and Practice to Pilgrimage and Companionship, Geneva: Gelassenheit Publications and World Council of Churches Publications 2022.
- mit Upolu Lumā Vaai, Andrés Pacheco Lozano and Betty Pries, eds. (2022): *Transformative Spiritualities for the Pilgrimage of Justice and Peace*. PJP Series No. 2, Geneva: WCC Publications & Globethics.net. Free download: https://www.globethics.net/transformative-spiritualities
- mit Wolfram Weiße, Hg. (2016): *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen*. Politische und theologische Herausforderungen. Religionen im Dialog Band 9, Münster.
- Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie. Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchen-Vluyn.

Perspektiv-Wechsel – Postkoloniale Einsichten

Jesus „verortet“ sich nicht in den Machtzentren, sondern verheißt seine Gegenwart an den Rändern der Macht. Und er fordert seine Nachfolger:innen auf, ihn eben dort aufzusuchen. Der „Auferstandene“ lässt über die Frauen ausrichten, dass die Jünger:innen „nach Galiläa gehen“ sollen, denn: „*Dort* werden sie mich sehen“ (Mt 28,10). Entscheidend ist offensichtlich die gewählte Perspektive, die Wahl des eigenen Ortes, von dem aus Frieden und Gerechtigkeit, der „Gerechte Friede“ (Raiser und Schmitthenner 2012), gesucht werden. Das koloniale Machtzentrum zur Zeit Jesu sitzt in Rom, das religiöse in Jerusalem. Galiläa hingegen wird auch als „Gebiet der Heiden“ bezeichnet (vgl. Jes. 8,23). Galiläa liegt „am Rand“, ist seit jeher kulturell und religiös heterogen, entsprechend politisch unruhig. Das Aufeinanderprallen einer reichen Oberschicht in den Städten und einer verarmten Landbevölkerung führten zu einer starken Sehnsucht nach sozioökonomischen Veränderungen.

Für die ethischen Überlegungen unserer Tage bedeutet dies – als Nachfolger:innen Jesu Christi, dass alles Nachdenken und Handeln aus dieser Perspektive von den „Rändern“ her zu unternehmen ist. Die Kirche muss nicht meinen, sie sei aufgefordert, die klügere „Macht“-Politik zu ersinnen, soll sich nicht zuerst auf die kriegstreibenden Regierungen konzentrieren, wenn sie nach Handlungsoptionen sucht. Sie muss dort sein, wo das Leid spürbar ist, wo die Not real ist, wo Menschen sterben – und töten. Sie soll kein Evangelium der nationalen oder wirtschaftlichen Interessen verkünden, sich niemals den Machteliten als gefügige Partnerin anbiedern. Dort wird sich Jesus nicht finden lassen (vgl. Rieger 2009). Erst aus der Perspektive der „Armen und Verfolgten“ wird die Kirche deren Hybris entlarven, wird manche Eigenwahrnehmung als „die Guten“ gegenüber den vereinfachenden Stereotypisierungen gegenüber „den Anderen“, „dem Bösen“ als (z. T. konstruierte) Feindbilder überführen. Die prophetische Aufgabe, „*speaking truth to power*“ (1955), auch gegenüber den eigenen politischen, ökonomischen und religiösen Macht-Zentren, kann die Kirche Jesu Christi nur erfüllen, wenn sie sich selbst nicht von diesen vereinnahmen lässt – und der Versuchung widersteht, selbst Teil dieser Eliten werden zu wollen.

Die vielen militärischen Interventionen der vergangenen 25 Jahre – unter der Führung oder mit Beteiligung der westlichen, vormaligen Kolonialmächte – drängen diese Fragen nach der Perspektive auf, wie auch die schier ungebremsten Waffenlieferungen in alle Teile der Welt. Diese Frage der Perspektive muss sich m. E. eine jede Friedensethik der Kirchen stellen, wenn sie denn theologisch verantwortet werden soll.

Ökumene leben: Rechenschaft voneinander fordern

Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) – zu der die Russische Orthodoxe Kirche ebenso gehört wie die EKD, auch meine eigene mennonitische Kirche in Deutschland (AMG) und in den Niederlanden (ADS) – haben während der Vollversammlung in Busan 2013 eine gemeinsame „Erklärung über den Weg des gerechten Friedens“ im Konsens angenommen. Gemeinsam bekennen wir dort unter anderem (ÖRK, 2013):

> „Trotz Verfolgung und Leid bleibt Jesus standhaft in seiner Demut und aktiven Gewaltlosigkeit, sogar bis in den Tod … Mit Jesu Auferstehung bekräftigt Gott, dass eine solch unerschütterliche Liebe, ein solcher Gehorsam, ein solches Ver-

trauen zum Leben führen. Durch die Gnade Gottes können auch wir den Weg des Kreuzes gehen, Jüngerinnen und Jünger sein und den Preis dafür bezahlen."

Wenn eine Kirche oder ihre Leitung nun meint, sie könne militärische Gewalt (hier gar gegen getaufte Glaubensgeschwister) aus politischen und nationalistischen Gründen rechtfertigen oder gutheißen, oder eine andere Kirche meint, sie könne gegen diesen „Feind" Waffen zum Schutz der einen Seite gegen die anderen liefern, dann ist damit diese Einheit der Kirchen selbst vehement in Frage gestellt (wie etwa in der Zeit der „Deutschen Christen" zu Beginn des 2. Weltkrieges oder jener „weißen Kirchen" zur Zeit der Apartheid in Südafrika). Wir werden gegenseitig Rechenschaft voneinander einfordern müssen, wenn wir aus Jesu Gebet in Joh 17 nicht eine „billige Einheit" machen wollen.

Selbstkritisch sei hier angemerkt, dass wir in den vergangenen Jahren im ÖRK zwar gemeinsam wunderbare Konzepte zum „Gerechten Frieden" verfasst, es aber versäumt haben, jeweils ehrlich und aufrichtig Rechenschaft voneinander zu fordern, wie es unter „Geschwistern" eigentlich der Fall sein sollte. Angesichts der momentanen Situation in der Ukraine können wir uns ein solch „diplomatisches Stillschweigen" nicht mehr leisten. Wir sind es den Menschen in der Ukraine *und* in Russland schuldig, die Dinge „beim Namen zu nennen". Hier stehen uns harte Auseinandersetzungen bevor, die während der vergangenen Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses (ÖRK 2022) und auch der ÖRK-Vollversammlung in Karlsruhe (August 2022) bereits einen fruchtbaren Anfang genommen haben.

Schlussbemerkung

Im Angesicht des Hasses und der mutwilligen Zerstörung von Menschenleben und der Natur durch einen Krieg gibt es keine einfachen Antworten. Und leichtfertige Reaktionen verbieten sich von selbst. Gerade deshalb ist es so entscheidend, Orientierung bei „dem Gekreuzigten" zu suchen, der „der Auferstandene" ist, und entsprechend zu handeln, auch wenn dies jenen „weltfremd" erscheinen mag, die diese gewaltvolle Welt nicht im Licht der Christuswirklichkeit sehen können oder wollen. In Christus kam die wahre „Zeitenwende" aller Friedensethik. Mir hilft diese Perspektive – gerade jetzt! – die eigene Angst zu überwinden. Womöglich ist das der erste Schritt zu einem Gerechten Frieden.

Drohnen und autonome Waffensysteme

Militärtechnologischer Wandel und ethische Herausforderungen

Die politische Debatte über den Erwerb von bewaffneten Drohnen für die Bundeswehr ist im Grunde abgeschlossen. Aber die ethischen Fragen bleiben, denn einige Gesichtspunkte – wie die Frage, wer oder was eigentlich ein legitimes Ziel von Angriffen in asymmetrischen Kriegen darstellt – stellen sich bei der Nutzung von sogenannten „Autonomen Waffensystemen" mit gleicher oder verstärkter Schärfe. Der vorliegende Beitrag zeichnet den Kern der ethischen Debatten nach und stellt zentrale Argumente vor. Ausgehend von den bewaffneten Drohnen wird der Schwerpunkt auf den autonomen Waffensystemen liegen. Schlussendlich stellt sich aber bei militärischen Technologien eine äußerst ernste moralische Herausforderung: Können uns die Entwicklungen, die andere an anderer Stelle vorantreiben, zwingen, auch gegen unsere Überzeugungen technologisch gleichzuziehen oder gibt es eine Grenze, für deren Einhaltung wir bereit sind, auch einen Preis zu bezahlen?

Bernhard Koch

Die Debatte über die Drohnen

In dem immer wieder aufflackernden gewaltsamen Konflikt zwischen Armenien und Aserbaidschan sowie im Krieg in der Ukraine spielen unbemannte Luftfahrzeuge, sogenannte „Drohnen", eine bedeutende Rolle. Solche Drohnen gibt es in verschiedenen Größen und Ausführungen[1], sie werden zu unterschiedlichen Zwecken – vorzugsweise zur Aufklärung oder zum Angriff – eingesetzt, und die Konflikte, in denen sie zum Einsatz kommen, sind ihrerseits auch von unterschiedlicher deskriptiver und normativer Natur. Aber über die verschiedenen Arten und Verwendungsweisen hinweg sind Drohnen nicht *a priori* etwas Gutes oder Schlechtes, sondern sie sind Instrumente, die in ethisch akzeptablen und in ethisch inakzeptablen Handlungen eingesetzt werden können. Dennoch wäre es nicht richtig, Drohnen eine Art „ethischer Neutralität" zuzuschreiben, weil eine solche Neutralitätsthese übersieht, dass allein die Verfügbarkeit von technologischen Instrumenten eine andere Handlungsumgebung für Akteure schafft, die auch ein verändertes Verhalten nach sich zieht. Ein Beispiel aus einem ganz anderen Feld kann das vielleicht verdeutlichen: Bergretter mit langjähriger Erfahrung berichten, dass Bergsteiger durch die Verfügbarkeit von Mobiltelefonen zum Eingehen größerer Risiken am Berg bewogen worden sind. ‚Im Zweifel', so scheint oft der Gedanke zu sein, ‚kann ich ja noch die Bergrettung rufen.' Die Verfügbarkeit eines technischen Instruments lässt uns manchmal bereits eine Situation anders sehen und einschätzen. Dies birgt oft Chancen und Gefahren zugleich, aber bei Drohnen zeigt sich in der Friedensethik eher das Gefahrvolle, denn allen militärischen Vorteilen zum Trotz verändern sie das Konfliktbild in einer Weise, die die Einhegung von Gewalt eher schwieriger werden lässt.

Durch die Fernsteuerung und zuverlässigere Aufklärung vermindern Drohnen Risiken für die eigenen Soldatinnen und Soldaten. Solche Risikominderung ist sicherlich ethisch wertvoll. Aber gleichzeitig ermöglichen

[1] So dürfen beispielsweise die im Ukraine-Krieg eingesetzten „Kamikaze-Drohnen" (wie die iranische Shahed-136) nicht mit den in Deutschland lange Zeit umstrittenen MALE-Drohen („medium altitude long endurance") (wie „Reaper" oder „Predator") verwechselt werden. Neben der Größe liegt der augenfälligste Unterschied darin, dass die „Kamikaze-Drohnen" nur „Einweg-Produkte" sind und bei ihrem einzigen Einsatz selbst zugrunde gehen; MALE-Drohnen sind aber Trägersysteme (z. B. für Luft-Boden-Raketen), kehren auf ihre Basis zurück und können neu bewaffnet werden. Ohne Bewaffnung dienen sie der Überwachung, aber zur Überwachung taugen auch wieder eigens dafür geschaffene (kleinere) Geräte (wie z. B. „Aladin"). Vgl. https://www.bmvg.de/de/themen/hale-male-uas-diese-unterschiedlichen-drohnenarten-gibt-es-5026012

bewaffnete Drohnen den Einsatz von militärischer Gewalt an Orten und gegen Personen in einer Art, die vormals unplausibel gewesen wäre.

Selbstverständlich darf man den Handlungstyp des sogenannten gezielten Tötens („targeted killing") nicht einfachhin mit der Technologie der bewaffneten Drohne verknüpfen. Der al-Quaida-Anführer Aiman az-Zawahiri wurde am 31. Juli vergangenen Jahres durch einen Drohnenschlag in Kabul getötet, wie zahlreiche islamistische Kämpfer vor ihm – insbesondere in der Zeit der ersten Amtsperiode des amerikanischen Präsidenten Barack Obama. Az-Zawahiris Vorgänger und Gründer von al-Quaida, Osama bin Laden, starb jedoch bei einer gezielten Tötungsaktion von amerikanischen Navy Seals (am 2. Mai 2011). Aber es gibt Gründe, weshalb eher bin Laden der Sonderfall bleiben wird: Bei ihm war es politisch wichtig, auch des Leichnams habhaft zu werden, damit keine Zweifel an der Identifikation bleiben und der tote Körper nicht noch zu großer Verehrung gelangen kann. Im Jahr 2004 ist Scheich Ahmad Yassin, der als ein führender Kopf der Hamas galt, vom israelischen Militär ebenfalls in einem „Targeted Killing" getötet worden, aber damals hat man die Hellfire-Rakete noch vom Hubschrauber aus gestartet, was zwar im Gazastreifen möglich war, aber für das afghanisch-pakistanische Grenzgebiet riskant und wenig praktikabel wäre.

Damit kommt man zu einem weiteren Punkt: wie bewaffnete Drohnen es ermöglichen, zur Ausweitung von militärischer Gewalt beizutragen, nämlich durch eine „Ausweitung der Kampfzone" – zunächst schlicht im geografischen Sinn. Territoriale Staatsgrenzen, die auch Räume von bewaffneten Konflikten eingrenzen, spielen für militärisch eingesetzte MALE-Drohnen immer weniger eine Rolle. Das hat man insbesondere beim Einsatz der Reaper- und Predator-Drohnen im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet vor ca. 15 Jahren gut sehen können. Bewaffnete

> Die technologische Entwicklung, die bewaffnete Drohnen hervorbrachte, hat zu einer Verwässerung der völkerrechtlichen Einhegung von Gewalt geführt

Drohnen, die nicht nur Aufklärungsbilder erzeugen, sondern von denen aus Luft-Boden-Raketen abgefeuert werden, haben dazu geführt, dass man mittlerweile auch in der Interpretation des Humanitären Völkerrechts ‚großzügiger' mit dem Begriff ‚Konfliktgebiet' umgeht. Letztlich hat hier die technologische Entwicklung eine gewisse Verwässerung der völkerrechtlichen Einhegung von Gewalt bewirkt.

Allen Bedenken zum Trotz nehmen aber bewaffnete Drohnen in den verschiedensten Ausführungen einen immer größeren Raum in den militärischen Arsenalen ein. Die militärtechnologische Entwicklung ist ja nicht zuletzt vom Blick auf mögliche Gegner getrieben: Wenn andernorts bewaffnete Drohnen eine immer größere Rolle für die Kampffähigkeit spielen, wird der – zumindest (sozial-)psychische – Druck immer größer, auch selber diese Kampfmittel ins eigene Waffenrepertoire aufzunehmen. Bei MALE-Drohnen hat dies gar nicht viel mit der Abwehr von gegnerischen Drohnen zu tun, denn zur Verteidigung von Drohnenangriffen sind nicht eigene Drohnen nötig, sondern – wie sich gerade in der Ukraine zeigt – gut ausgestattete Luftabwehr.

Nach einigem Hin und Her ist nun auch in Deutschland die Entscheidung gefallen, dass auch die Bundesrepublik Deutschland bewaffnete MALE-Drohnen vom israelischen Typ Heron TP anschaffen wird[2] – eine Entscheidung, die politisch sicherlich durch Russlands Angriff auf die Ukraine erleichtert wurde. Es dürfte interessant sein zu sehen, in welcher Weise Deutschland ihre in der Anschaffung befindlichen bewaffnungsfähigen Drohnen einsetzen wird, denn die Nutzung von Drohnen war beim Entwerfen der grundlegenden (Vertrags-)Texte des Humanitären Völkerrechts noch nicht in den Blick genommen worden.[3] Immerhin wollen die Einsatzregeln der Bundeswehr die am Boden stationierten ‚Drohnenpiloten' nur im Konfliktgebiet selbst aktiv werden lassen. Dies wäre eine Selbstbeschränkung, die nicht selbstverständlich ist, und man könnte damit ein völkerrechtspolitisches Zeichen setzen, denn solche Staatenpraxis wirkt – im Zusammenspiel mit der Rechtsmeinung (*opinio iuris*) – normbildend. Aber noch wichtiger ist die Frage, welche Personen und Einrichtungen man überhaupt als angreifbare Ziele ausgibt. In den nichtinternationalen bewaffneten Konflikten verschwimmen die Grenzen von (grundsätzlich angreifbaren) gegnerischen Kombattanten und geschützten Personen („Zivilisten") sehr schnell. Es wird sich zeigen, ob nicht die Verfügbarkeit der bewaffneten Drohnen als solche mittel- und langfristig dazu führt, dass die mit ihnen ausgeführten letalen Operationen mehr oder weniger auf „gezielte Tötungen" hinauslaufen. „Gezielte Tötungen" sind nicht in allen Fällen völkerrechtlich illegal; ob sie legitim sein können, hängt zu einem großen Teil davon ab, wie weit man das Kriterium der *Unmittelbarkeit der Bedrohung* in Selbstverteidigungssituationen auslegt. Innerstaatlich bildet der sogenannte „finale Rettungsschuss" eine gewisse (normative) Analogie.

[2] https://www.bmvg.de/de/aktuelles/bewaffnung-der-heron-tp-drohnen-mit-praezisionsmunition-5389376

[3] Die Genfer Konventionen datieren aus den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, die wichtigen Zusatzprotokolle wurden in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ausgehandelt.

Autonome Waffensysteme

Die sicherheitspolitischen und ethischen Debatten haben sich angesichts des Umstands, dass sich ferngesteuerte Instrumente nicht mehr ernsthaft verhindern oder völkerrechtlich ächten lassen, schon seit längerem den sogenannten „autonomen Waffensystemen“ zugewandt. Catrin Misselhorn hat in ihrem Beitrag „Moral für Maschinen? Grundsätze der Maschinenethik“ in *Amosinternational* 3/2022[4] bereits wesentliche Argumente aus dieser Diskussion zusammengetragen. Auch hier müssen am Anfang heikle Definitionsfragen beantwortet werden: Was fällt unter den Begriff des „tödlichen autonomen Waffensystems“ („LAWS“)? Oft wird so getan, als könnte man durch die Unterscheidung von „In-the-loop-„, „On-the-loop-„ und „Out-of-the-loop“-Systemen eine Entschärfung der ethischen Schwierigkeit erreichen, weil nur „Out-of-the-loop“-Systeme, in denen Menschen außerhalb der „Entscheidungsschleife“ stehen (und weder beobachten noch eingreifen können), eigenständig und in diesem Sinne „autonom“ entscheiden. Im Falle von tödlichen autonomen Waffensystemen beträfe dies auch Entscheidungen (der Ausdruck ‚Entscheidung‘ stellt hier einen Anthropomorphismus dar) über Leben und Tod. „On-the-loop“ bedeutet, dass zwar die maschinellen Prozesse ohne menschliches Zutun ablaufen, aber Menschen die Vorgänge überwachen und einschreiten können. „In-the-loop“ steht eine Maschinenbedienerin, wenn sie selbst wichtige Befehle in Bezug auf die maschinellen Prozesse gibt. Misselhorn spricht nun zurecht die „spezifischen epistemischen Probleme“ an, die sich bei sog. „In-the-Loop“- und „On-the-Loop“-Systemen ergeben, wenn die „Analyse der Situation auf die Informationen angewiesen“ ist, „die das System … liefert“.[5] In funktionalen Kontexten orientieren wir uns an Handlungsgründen, die mit dem bestmöglichen Erreichen des Handlungsziels zu tun haben. Wir haben dann einen guten Grund, Handlung A der Handlung B vorziehen, wenn in A das Handlungsziel schnell oder mit höherer Wahrscheinlichkeit oder beidem erreicht wird. Das ist insbesondere in Konflikten – erst recht in bewaffneten Konflikten und Kriegen – von entscheidender Relevanz. Nehmen wir des gedacht hatte als der Computer, den Zug des Computers nach, weil er um dessen deutlich überlegene Leistungsfähigkeit weiß. Irgendwann wird er den Computer selber ziehen lassen und allenfalls beobachtend dabeibleiben, damit er völlig unplausible Züge des Computers korrigieren kann („on-the-loop“). Aber wie sollte er nun wissen, ob sein Urteil der Unplausibilität gerechtfertigt ist? Der Schachcomputer ist ja deutlich überlegen. Also verabschiedet sich Josef ganz aus dem Spiel und lässt den Computer alleine gegen Josefa weiterspielen („out-of-the-loop“). Die vermeintliche Ermächtigung durch den Computer schlägt für Josef in eine Entmündigung um.[6]

> Drohnendaten werden zunehmend zur Entscheidungsgrundlage von Menschen, die dann selbst kaum zu vernünftigen Entscheidungen in der Lage sind

Vergleichs halber das Schachspiel: Wenn Josef ein mittelmäßiger Schachspieler ist, der nun gegen Josefa, die Schachgroßmeisterin, antreten soll, wird er kaum Chancen auf den Sieg haben. Aber die Organisatoren des Wettbewerbs bieten Josef an, einen Schachcomputer zu Hilfe zu nehmen, dessen Leistungsfähigkeit seine eigene deutlich übersteigt. Josef stellt den Computer, der auch selber ziehen kann, neben sich und überprüft jeden seiner Züge gegen Josefa anhand der Computervorschläge. Obwohl er also „in-the-loop“ ist, zieht er dennoch in den Fällen, in denen er an einen anderen Zug

Das beschriebene Problem verknüpft die Frage nach den bewaffneten Drohnen mit der Frage nach autonomen Waffensystemen, denn MALE-Drohnen sammeln unzählige Daten, die ohne maschinelle Hilfe kaum mehr sortiert und bearbeitet werden können. Insofern werden Drohnendaten und damit angestellte Computerberechnungen immer mehr zur Entscheidungsgrundlage von Menschen – bis hin zu dem Punkt, an dem der Mensch möglicherweise gar nicht mehr sinnvoll entscheiden kann. Wer dies nun aber bedauert, muss selbst erst erklären, weshalb die menschliche Entscheidung überhaupt ethisch von Gewicht ist. Das ist weniger einfach als man zuerst denken mag.

Mensch oder Maschine: Wer soll ‚entscheiden‘?

Nehmen wir zum Vergleich das Beispiel eines medizinischen Eingriffs. Eine medizinische Beraterin erklärt uns, dass bei der vorliegenden Diagnose X zwei Möglichkeiten in Betracht kommen, wie das gesundheitliche Problem behoben werden kann: Die erste Möglichkeit besteht darin, dass eine erfahrene Chirurgin einen operativen Eingriff vornimmt, der mit einer statistischen Wahrscheinlichkeit von 88 Prozent erfolgreich verlaufen

[4] Seiten 35–40.
[5] Ebd. 39.
[6] Vgl. den Beitrag von Katharina Klöcker „Erlösung von der Last der Entscheidung? Die Algorithmisierung der Gesellschaft in theologisch-ethischer Reflexion“ in: Amosinternational 16. Jg. (2022) Heft 3, 19–25.

wird. Die zweite Möglichkeit besteht darin, dass ein für solche Fälle konstruierter Operationsroboter eingesetzt wird, der so ausgereift und präzise ist, dass er den operativen Eingriff mit einer statistischen Wahrscheinlichkeit von 96 Prozent zum Erfolg führt. Im zweiten Falle trifft der OP-Roboter in allen im Verlauf des Eingriffs aufkommenden Situationen, in denen eine Entscheidung notwendig ist, diese Entscheidungen selbst. Würden wir es grundsätzlich ablehnen, uns von dem Roboter operieren zu lassen? Die statistische Erfolgswahrscheinlichkeit ist bei seiner Nutzung höher als beim Tätigwerden der Ärztin. Möglicherweise gehen hier Intuitionen und Präferenzen bei unterschiedlichen Menschen in unterschiedliche Richtungen auseinander. Entscheidend ist nur, dass es nicht logisch zwingend ist, die menschliche Entscheidung in funktionalen Kontexten für unumgänglich zu halten. Etwas anderes ist es natürlich, sich dafür zu entscheiden, sich in einen solchen Kontext überhaupt hinein zu begeben. Jemand könnte den chirurgischen Eingriff gänzlich ablehnen – sowohl denjenigen, der durch die Chirurgin als auch denjenigen, der durch den Roboter vorgenommen wird. Die Handlungsstränge können also als unterschiedlich ‚lange' rekonstruiert werden; man könnte auch mit den Ausdrücken ‚Basishandlungen' und ‚komplexe Handlungen' arbeiten und die Frage so stellen: Warum kommt es in einer komplexen Handlung darauf an, dass jede Basishandlung auf einer *menschlichen* Entscheidung beruht? Vermutlich beruht jedoch diese Frage auf einem begrifflichen Missverständnis: Wenn die Basishandlung nicht auf einer menschlichen Entscheidung (zumindest Absicht) beruht, ist ihre Bezeichnung als ‚Handlung' schon irreführend. Mir scheint es jedenfalls ethisch schwierig, in solchen funktionalen Zusammenhängen einen grundlegenden Ausschluss der Nutzung sogenannter Künstlicher Intelligenz oder Autonomie zu fordern. Anders verhält es sich übrigens mit nicht-funktionalen Kontexten wie beispielsweise in der Kunst. Hier wird es wohl vielen Menschen so gehen, dass sie ein gewissermaßen ‚an sich' geschätztes Kunstwerk anders bewerten, wenn sie erfahren, dass es nicht von einem Menschen, sondern von einer Maschine erstellt worden ist. Das Kunstwerk soll auch menschliche Intentionalität zum Ausdruck bringen, wenn es ästhetischen Wert haben soll.

Menschenwürde?

Die Kritiker von autonomen Waffensystemen stützen sich aber gegenwärtig oft auf einen ganz anderen Gesichtspunkt und behaupten, dass der Einsatz solcher Systeme die Menschenwürde verletze. Das klingt für viele Menschen intuitiv plausibel. Aber die Behauptung als solche stellt noch kein Argument dar und muss auch erst inhaltlich geklärt werden. Meistens ist in unserem Zusammenhang gemeint, dass es würdeverletzend sei, wenn eine Person durch ein solches System ums Leben gebracht wird. Aber inwiefern kann das richtig sein? Wird die Würde weniger verletzt, wenn ein Mensch durch einen Bombenangriff von einem Kampfflugzeug aus stirbt? Es ist eine noch ausstehende Aufgabe der Ethik, diese Intuition, dass die Würde des Opfers bei einem Angriff eines „autonomen Systems" verletzt oder beeinträchtigt wird, gehaltvoll auszudeuten.

Vielleicht sollte aber der Würdezusammenhang anders gesehen werden, nämlich so, dass der Einsatz von autonomen Waffensystemen *für die Anwender* würdeverletzend ist. Verletzt es die Menschenwürde, wenn jemand seine Handlungsurheberschaft an die Maschine ‚abgibt'? Ist vielleicht das Argument, dass eine „Verantwortungslücke" bei autonomen Systemen entstehen könnte, ein verkapptes Würdeargument, weil es so ausgedeutet werden muss, dass die Verantwortungsfähigkeit die menschliche Würde ausmacht? Auch hier ist noch viel Raum für treffende Überlegungen. Aber das vorhin gegebene Beispiel vom Schachspiel scheint auch noch etwas anderes zu zeigen: Die moralische Integrität eines Menschen ist auch dann gefährdet, wenn Verantwortung konstatiert wird, obwohl eine Person einen bestimmten äußeren Vorgang gar nicht mehr mit ihrer inneren moralischen Erfahrung in Übereinstimmung bringen kann. Wenn der Verantwortungskonnex nur durch bloße Setzung hergestellt wird – also im Beispiel des Schachspiels: wenn der Spieler, der den Computer zu Hilfe nimmt, einfach die vorgeschlagenen Züge nachvollzieht und auch nachvollziehen muss, weil er keine besseren Gründe für alternative Züge hat –, dann wird er sich vermutlich auch innerlich von der Verantwortlichkeit für diese Züge verabschieden. Von der Außenwelt werden sie ihm aber nach wie vor zugerechnet, weil die Außenwelt auf den Verantwortungsnexus besteht. Die Entmündigung einerseits bei gleichzeitiger Zurechnung andererseits scheint jedenfalls das moralische Selbstbild einer Person enorm gefährden zu können. Diese Gefährdung einfachhin in Kauf zu nehmen, könnte auch als würdeverletzend beschrieben werden. Insofern wäre möglicherweise ein autonomes Waffensystem, das als solches anerkannt ist und dessen Vollzüge niemanden mehr moralisch belasten, vorzugswürdiger als eine pseudo-menschliche Kontrolle über maschinelle Voll-

> Eine Entmündigung des Menschen von Verantwortung bei unterstellter Verantwortungsfähigkeit kann als würdeverletzend beschrieben werden

züge[7], die man aber nicht ernsthaft mit besseren Gründen beeinflussen und abändern kann. Könnte es nicht sein, dass es sogar besser ist, wenn künftig „autonome Waffensysteme“ die Kriege führen, weil das Soldatinnen und Soldaten nicht nur körperlich, sondern auch psychisch verschont?

Das technizistische Denkmuster

Die Ethik des Konflikts wird zumeist in Bipolaritäten gedacht: Krieg und Frieden, militärisch und zivil, Angriff und Verteidigung – das sind nur einige Beispiele. So urteilen wir auch mit Blick auf den schrecklichen Krieg in der Ukraine: Da Russland einen völkerrechtswidrigen Angriffskrieg begonnen hat, ist der Staat der Ukraine legitimiert, in Selbstverteidigung seinerseits gegen die russischen Truppen Angriffe durchzuführen. Die Handlungen der ukrainischen Soldaten sind dadurch berechtigt, diejenigen der russischen Soldaten sind es nicht. Man könnte – wenn diese Ausdrucksweise nicht in Misskredit geraten wäre – davon sprechen, dass eine Konfliktpartei einen „gerechten Krieg“ führt gegen eine andere Konfliktpartei, deren Kampf „ungerecht“ ist. Oftmals gibt es epistemische Probleme, die Berechtigung – und auf welcher Seite sie liegt – tatsächlich ausfindig zu machen, aber an der normativen Bipolarität von illegitimen Angriff und legitimer Verteidigung ändert sich nichts. In diesem Sinne gibt es dann auch „gerechte Kämpfer“ und „ungerechte/illegitime Kämpfer“. Es geht hier nicht darum, diese Normen zu kritisieren. Aber die Ethik der Verteidigung folgt in ihnen selbst einem gewissermaßen ‚technizistischen‘ Denkmuster, denn Handlungen werden an einem vorgegebenen Ziel, nämlich der Abwehr einer illegitimen Bedrohung, orientiert. Im Technizismus wird das Moralische auf das Technische reduziert. Aber gerade darin erleichtert dieses Denkmuster den Einsatz von Technologie – sogar mit höchsten Automatisierungsgraden – sehr. Denn zielbasiert einen äußerlich bestimmbaren Zustand herbeizuführen, ist die spezifische Kompetenz solcher Technologien, wie ja gerade das Beispiel des Schachcomputers zeigt. Vermutlich dürfte der – vielleicht intuitive – Widerstand gegen autonome Waffensysteme bei vielen Menschen schwinden, wenn es ein solches Waffensystem gäbe, mit dem die Ukraine einen signifikanten Erfolg im Abwehrkampf gegen die Russische Föderation erreichen könnte. Nicht zufällig wurden die Drohnenschläge der Vereinigten Staaten gegen ‚Aufständische‘ („insurgents“) oder ‚Terroristen‘ als „chirurgische Eingriffe“ („surgical strikes“) bezeichnet: Neben der Präzision bringt dieser Ausdruck mit seiner medizinischen Analogie eben auch zum Ausdruck, dass es hier um Fragen von Gesundheit oder Krankheit, von Berechtigung gegen Unrecht, von Heilsein gegen Fehlerhaft-sein, von Nützling oder Schädling geht. Der Krieg oder der Kampf ist ein Mittel zum Erreichen eines außer ihm selbst liegenden Ziels. Wenn es sich dabei um das ‚gerechte Ziel‘ handelt, ist letztlich jedes Mittel recht; jedenfalls ist aus dieser Perspektive nicht einzusehen, weshalb ein (technisches) Mittel auf Kosten des Verlustes jenes angezielten Gutes grundsätzlich ausgeschlossen sein sollte. Ähnlich kann man auch argumentieren, dass der Staat es seinen Soldatinnen und Soldaten schuldet, sie bestmöglich vor Risiken zu schützen. Wenn dann ein technisches Instrument verfügbar ist, das diesen Schutz bieten kann, muss es gewissermaßen zwangsläufig angeschafft und eingesetzt werden. Eine analoge Überlegung kann man sogar mit Blick auf den Schutz von Zivilisten anstellen.

> Die Ethik der Verteidigung folgt einem ‚technizistischen‘ Denkmuster, denn Handlungen werden an einem vorgegebenen Ziel, nämlich der Abwehr einer illegitimen Bedrohung, orientiert

> Maschinen machen keine Politik, und sie können auch das politische Handeln von Menschen nicht ersetzen

Mittlerweile wird ja auch diskutiert, ob nicht Maschinen bessere – weil z. B. unparteilichere oder von Emotionen unbeeinflusste – Gerichtsurteile sprechen könnten. Gerade bei dem so immens wichtigen Ziel der Gerechtigkeit, so scheint es, darf man den menschlichen Schwächen keinen Raum geben. Fraglich ist jedoch, ob man Krieg und Konflikt derart normativ scharf denken sollte. Gerechtigkeit ist eine zentrale Tugend, aber das moralisch Gute geht in der Gerechtigkeit und in Rechtsansprüchen alleine nicht auf. In der Ethik von Krieg und Konflikt haben immer auch Gesichtspunkte von Stärke und Schwäche, von Barmherzigkeit, von Ritterlichkeit oder möglicher Neutralität eine Rolle gespielt.

Was ist ein Sieg? Welcher Frieden?

Im Schachspiel und im Sport geht es in erster Linie darum, andere zu besiegen. Aber politische Konflikte sind mit Siegen häufig nicht dauerhaft *ad acta* gelegt. Einerseits ist schwer zu sagen, was in asymmetrischen Konflikten überhaupt ‚Sieg‘ genannt werden kann. Andererseits wirken empfundene

[7] „Meaningful human control“ lautet die in der Diskussion vorgebrachte Formel.

Demütigungen nach und schüren neue Ressentiments. Der Frieden, der einem Konflikt folgen soll, besteht ja nicht nur in einem temporären Einstellen von Kampf- und Gewalthandlungen, sondern muss letztlich auf einer kreativen Leistung beider oder aller beteiligter Seiten beruhen. Aber eben dieses Moment der Kreativität kann durch die Maschinen nicht beigebracht werden. Maschinen machen keine Politik, und sie können auch das politische Handeln von Menschen nicht ersetzen. Darin zeigt sich der gewissermaßen künstlerische Aspekt des Politischen. Ähnlich wie bei einem Kunstwerk, dessen Aura verloren geht, wenn wir erfahren, dass es von einer Maschine (einer „Künstlichen Intelligenz") stammt, so verlöre auch Politik ihre Ernsthaftigkeit, wenn sie auf maschineller Berechnung beruhen würde.

Waffensysteme wirken aber im politischen Feld auf verschiedenen Ebenen. Nur vordergründig sind sie direkte Instrumente in einem bewaffneten Konflikt. Weitere Schichten ihrer ‚Wirkung' kommen jedoch hinzu. Schon bei Atomwaffen ist ja augenscheinlich geworden, dass die Nutzung nicht einmal der primäre Zweck eines Waffensystems sein muss. Sich nuklear zu bewaffnen hat einen abschreckenden Effekt auf potenzielle und tatsächliche Gegner oder Feinde. Abschreckung ist ein Appell an das Eigeninteresse des vermuteten oder tatsächlichen Gegners. Aber nicht für alle Gegner ist Eigeninteresse der einzige Maßstab, ansonsten wären Selbstmordanschläge kaum erklärbar. Man muss also auch an den symbolischen Charakter von Bewaffnung und Waffeneinsatz denken: Bereits Drohneneinsätze, die beim Gewalteinsatz das persönliche Risiko für den Gewaltanwender minimieren, signalisieren dem Gegner, dass er das Risiko auch nicht weiter wert ist, was in einer gewissen Hinsicht eine Missachtung zum Ausdruck bringt. Das Vorhalten autonomer Waffentechnologie – selbst zu Verteidigungszwecken – bringt Misstrauen zum Ausdruck und perpetuiert dieses Misstrauen. In einer solchen Haltung des Misstrauens kann aber nie mehr als ein ‚negativer Frieden' erreicht werden. Ohne ein gewisses Maß an Vertrauen wird es keinen Überstieg zu einem positiven Frieden (der sicherlich in verschiedenen Graden verwirklicht sein kann) geben.

Im Zusammenhang mit Technologien, die unter dem Label „Künstliche Intelligenz" firmieren, ist überhaupt viel von „Vertrauen" oder „Vertrauenswürdigkeit" die Rede. Manchmal wird so getan, als sei bereits die zentrale ethische Anforderung an KI erfüllt, wenn diese „trustworthy" sei (wie z. B. in den „Trustworthy AI"-Projekten der Europäischen Union). Aber für konkrete Anwendungen reicht der Verweis auf die – formale – Bestimmung der Vertrauenswürdigkeit nicht aus. Entscheidend ist ja, was mit der Technologie erreicht werden soll. Das eine Fläschchen mit Arsen mag (instrumentell) vertrauenswürdiger sein als das andere im Blick darauf, dass sich ein Mordanschlag zuverlässig durchführen lässt. Damit ist aber der Anschlag selbst nicht legitimiert. Noch wichtiger für die Friedensethik ist, dass sich mit Technik vermutlich niemals Vertrauen einfachhin ‚herstellen' lässt. Möglicherweise sind Emotionen technisch beeinflussbar, so dass wir durch bestimmte Mittel das Gefühl des Vertrauens erzeugen oder produzieren können. Aber Vertrauen selbst ist eine Haltung, keine Emotion. Es kann durchaus sinnvoll davon gesprochen werden, dass wir zwar das Gefühl hatten zu vertrauen, aber es – wie wir jetzt erkennen – doch nicht taten. Manchmal vertrauen wir, obwohl wir es vielleicht besser nicht hätten tun sollen; dann war das Objekt des Vertrauens wohl nicht vertrauenswürdig. Wie auch immer: Am Ende benötigen wir neben formalen Gesichtspunkten eben doch auch *material* Handfestes, wenn wir Handlungen und die in ihnen benutzten Werkzeuge beurteilen wollen. Insofern haben Floskeln wie „vertrauenswürdige Künstliche Intelligenz" oder „verantwortlicher Umgang mit KI" auch ein wenig die Tendenz, die eigentlichen Problematiken zu verschleiern. Die Frage, wer in einem bewaffneten Konflikt überhaupt angreifbares Ziel ist und was einen solchen bewaffneten Konflikt überhaupt ausmacht, wird nach wie vor die dominierende Frage bleiben müssen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass hier – wie im Fall der bewaffneten Drohnen – erweiterte technische Möglichkeiten zu veränderten normativen Begriffen und Rahmenvorstellungen führen.

Die Risiken

Es gibt einen Gesichtspunkt, der sogenannte autonome Waffensysteme, welche in irgendeiner Weise ‚selbstständig' Ziele aussuchen und attackieren, mit den Nuklearwaffen eng verbindet, nämlich der Aspekt des Risikos. Die Risiken können wir hier aufteilen in technologische Risiken und sicherheitspolitische. Beide Risikofelder müssen von Fachleuten in ihren jeweiligen Disziplinen erkundet werden. Die Ethikerin oder der Ethiker kann hier nur Andeutungen machen. Technisch geht es vor allem um das Risiko von Fehlfunktionen. Auch Menschen machen Fehler, aber bei digitalen Systemen geht es um ganz andere Geschwindigkeitsdimensionen (z. B. im Hinblick darauf, ob noch eingegriffen werden kann) und dadurch auch um ganz andere Schadensdimensionen. Was wir als Fehlfunktion erkennen, kann ja für die Maschine durchaus auf einer inneren Logik beruhen, die wir aufgrund der sogenannten ‚Black-Box-Eigenschaft' von Künstlicher Intelligenz gar nicht mehr durchschauen. Zu den sicherheitspolitischen Risiken gehört selbstverständlich die Weiterverbreitung (Proliferation), die insbesondere

LITERATURVORSCHLÄGE

Herzfeld, Noreen: Can Lethal Autonomous Weapons Be Just?, in: Journal of Moral Theology, vol. 11, Special Issue 1 (2022), 70–86.

Koch, Bernhard (2019): Die ethische Debatte um den Einsatz von ferngesteuerten und autonomen Waffensystemen, in: Ines-Jacqueline Werkner/Marco Hofheinz (Hrsg.): Unbemannte Waffen und ihre ethische Legitimierung, Wiesbaden, 13–40.

Koch, Bernhard/Rinke, Bernhard-Wilhelm (2017): Ethische Probleme im Kontext autonomer Waffensysteme. Gutachten für das Büro für Technikfolgenabschätzung am Deutschen Bundestag, Berlin. DOI 10.5281/zenodo.4972835 (online verfügbar unter: https://zenodo.org/record/4972835#.Yg1bNS9XZ-U)

Di Nucci, Ezio/Santoni di Sio, Filippo (Hrsg.) (2016): Drones and Responsibility. Sociotechnical Perspectives on Remotely Controlled Weapons, London/New York.

bei kleinen Systemen eine große Gefahr darstellen dürfte. Auch die Gefahr eines neuen Wettrüstens deutet sich an: Um gegen die Angriffe möglicher Gegner gerüstet zu sein, werden auf der eigenen Seite solche Waffensysteme entwickelt, was wiederum die echten oder vermeintlichen Gegner dazu motiviert, ihrerseits aufzurüsten. In den ethischen Überlegungen kommt der Risikoaspekt, der sich mit autonomen Waffensystemen verbindet, häufig etwas zu kurz, weil Risikoeinschätzungen immer eine spekulative Seite haben. Aber in der Sache sind Risikovermeidungsgründe vielleicht sogar die entscheidenden Gesichtspunkte, die dafürsprechen, weltweit solche Waffensysteme zu ächten oder jedenfalls in ihrer Funktionalität deutlich zu begrenzen. Ein israelischer Rechtswissenschaftler hat vor einigen Jahren auf einer Tagung in Nürnberg vorgeschlagen, autonomen Waffensystemen einen begrenzten Zeitraum vorzuschreiben, währenddessen sie selbstständig agieren dürfen. Eine Vereinbarung über eine solche Zeitbeschränkung hält er für aussichtsreicher als ein komplettes Verbot.

Ethik kann (außersittliche) Kosten verursachen

Es ist hilfreich, sich die Aufgabe von Ethik in Bezug auf Technik klarzumachen: Technikethikerinnen und -ethiker sind keine Zertifizierungsstelle für bestimmte technische Systeme, sondern die „Aufgabe der Technikethik" besteht vielmehr darin,

> „die normativen Hintergründe von Technikbeurteilungen und Technikentscheidungen nach Maßstäben rationaler Argumentation zu rekonstruieren, um auf diese Weise zu ethisch reflektierten und verantwortbaren Entscheidungen beizutragen."[8]

Im ethischen Überlegen werden Handlungstypen beurteilt. Manche Handlungstypen werden dabei als vorzugswürdiger als andere bewertet, und manche Handlungstypen werden – zumindest unter bestimmten Bedingungen – ausgeschlossen. Eine ethische Überlegung ernst zu nehmen, bedeutet also auch immer, den Verzicht auf bestimmte Handlungsalternativen zu erwägen, selbst wenn dieser Verzicht mit einem bestimmten Preis verbunden ist. Wir können es uns ganz einfach am Beispiel von unverhältnismäßigem Kollateralschaden bei der Selbstverteidigung verdeutlichen. Wenn mich jemand mit tödlicher Gewalt angreift, bin ich wohl grundsätzlich berechtigt, auch selber tödliche Gegengewalt gegen den Angreifer anzuwenden. Aber dieses Recht auf Gegenwehr erlischt, wenn sie nur so ausgeübt werden könnte, dass auch zehn oder zwanzig andere, völlig unbeteiligte Menschen (z. B. Kinder) tödlich verletzt würden. Es kann also dazu kommen, dass ich Unrecht erleiden muss, weil ich andernfalls ebenso Unrecht tun müsste. Ethik hat also in diesem Sinne auch mit dem Ausschluss von Optionen zu tun. Wenn es nun im Konkreten um eine wirtschaftsethische Frage geht, bei der der Preis in einem gewissen entgangenen Gewinn besteht, mag dieser Preis zwar auch ein wenig schmerzhaft sein, aber wirklich existentiell bedeutend ist er nicht. Bei der Militärtechnologie könnte es im Falle eines Falles aber ganz hart kommen: Wer seinem Gegner militärisch unterlegen ist, muss vermutlich mehr Todesopfer und vielleicht den Verlust der politischen Freiheit und Selbstbestimmung hinnehmen. Daher sieht es aus sicherheitspolitischer Perspektive so aus, als müsste auch die Ethik dem Ziel der eigenen technologischen Überlegenheit untergeordnet werden.[9] Ethik ist dann gut und schön, solange die eigene Superiorität nicht gefährdet wird. Aus einer ethischen Perspektive ist dies aber nicht akzeptabel, weil auch die sicherheitspolitischen Ziele selbst nochmal bewertet werden können und müssen. Viele Dokumente zur Ethik bei autonomen Waffensystemen kranken an dem Defizit, dass sie nicht erklären, an welcher Stelle man nun wirklich zu einem Verzicht bereit ist, der auch existenzielles Risiko bedeutet. In Bezug auf die existenzielle Gefahr für Großbri-

[8] Armin Grunwald: Handbuch Technikethik, [2]2020, 74.

[9] So wird es relativ unverblümt beispielsweise im französischen Dokument „Opinion on the Integration of Autonomy into Lethal Weapon Systems" durch das „Defence Ethics Committee" (29. April 2021) zugegeben (Guideline G3).

tannien im Zweiten Weltkrieg hat Michael Walzer konstatiert, dass die politische Führung des Königreichs die Möglichkeit hatte, sich die „Hände schmutzig zu machen“ und mit den Luftangriffen auf die zivile Bevölkerung Deutschlands die Kriegskonvention zu übertreten.[10] Aber einen solchen „äußersten Notstand“ kann man nur in der Situation selbst feststellen und nicht normativ vorwegnehmen. Wer heute technologische Mittel entwickelt, die er als unerlaubt ansieht, aber dann doch im „äußersten Notstand“ zum Einsatz bringen will, sieht sie nicht als wirklich unerlaubt an, sondern als unter einer konditionierten Erlaubnis nutzbar. Dann aber bleibt das Bekenntnis zum Ausschluss bestimmter Mittel schal.

[10] Vgl. Michael Walzer: Gibt es den gerechten Krieg, Stuttgart 1982.

ZUM AUTOR

Bernhard Koch, geb. 1971, Dr. phil., Dr. theol. habil., stellvertretender Leiter des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg und Privatdozent für Moraltheologie an der Universität Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Allgemeine Ethik, Grenzen legitimer Gewalt in bewaffneten Konflikten, Ethik des Einsatzes neuerer Militärtechnologien, militärmedizinische Ethik. Aktuelle Neuerscheinung: Der Gegner als Mitmensch. Michael Walzer, Jeff McMahan und die ethische Kritik am Humanitären Völkerrecht, Münster 2023.

Arts & ethics

Sinilga Lastivka: „Russian Roulette XXI“

Russisches Roulette ist ein lebensgefährliches Spiel: Der Spieler belässt eine Patrone in der Revolvertrommel, lässt diese rotieren, hält den Revolver danach an seine Schläfe und drückt ab, in der Hoffnung beim Schuss nicht die Patrone ausgelöst zu haben. Ähnlich geht es der ukrainischen Bevölkerung seit einem Jahr: Jeder Tag ist ein Spiel um Leben und Tod, aber diesmal geht es nicht nur um eine tödliche Patrone, sondern um hunderte russischer Raketen, die einen jederzeit und überall treffen können oder nicht. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Ukrainer:innen nicht freiwillig in dieses tödliche Spiel eingestiegen sind. #russiaisaterroristate

(Sinilga Lastivka)

Sinilga Lastivka
(geboren 1986 in der Ukraine), lebt und arbeitet seit 2022 als Künstlerin in Schwerte. Sinilga Lastivka ist zusammen mit ihrem Mann und ihrem zweijährigen Sohn nach Ausbruch des Ukraine-Krieges zunächst nach Polen und dann nach Deutschland geflohen. Sie versucht nun, sich in Schwerte zusammen mit ihrer kleinen Familie eine neue Existenz aufzubauen. Sie hat in Kiew an der Taras Shevchenko National University Philosophie und Journalismus studiert und war danach viele Jahre als politische Journalistin in der Ukraine tätig. 2016 gab sie den Journalismus aufgrund der immer gefährlicher werdenden politischen Situation in der Ukraine auf und sah eine für sie sinnvollere Aufgabe im Bereich Interior Design und in der Malerei. Seitdem schafft sie abstrakte Bilder im Stil des Colour Field Painting und hat mit ihren Arbeiten zusammen mit den Innenarchitektur-Entwürfen ihres Mannes und anderer Designer bereits viele Wohnungen in Kiew und in der gesamten Ukraine ausstatten können. Das Trauma des Krieges bewirkte bei der Künstlerin nun eine nochmalige Konzentration auf die reine Kraft der Malerei, um ihre Emotionen durch Farbe und Form ausdrücken und verarbeiten zu können.
www.behance.net/sinilga_lastivka
www.instagram.com/sinilgart

Russian Roulette XXI
2021, Öl auf Leinwand, zweiteilig, je 100 × 50 cm

Ethische Fragen der Terrorismusbekämpfung

Eine Rück- und Vorausschau nach über 20 Jahren *War on Terror*[1]

In diesem Artikel soll die historische Zäsur des Abzugs der US-Truppen aus Afghanistan im Sommer 2021 zum Anlass genommen werden, auf die ethische Debatte zurückzublicken, die sich seit den Anschlägen vom 11. September 2001 entwickelt und den Global War on Terror (GWOT) seither begleitet hat. Wie hat sich die philosophische und theologische Ethik mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung auseinandergesetzt? Welche Schwerpunkte lassen sich ausmachen? Welche Lücken sind entstanden? In einem zweiten Schritt soll daher ein Blick in die Zukunft geworfen und der Frage nachgegangen werden, wie sich der veränderte Kontext auf die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung auswirkt. Welche neuen Fragen stellen sich in einem seit 2001 grundlegend veränderten Kontext des Terrorismus? (Wie) muss sich die Debatte neu ausrichten? Welche Desiderate lassen sich identifizieren?

© Michaela Greil MIG Pictures e. U.

Noreen van Elk

Auf dem Holzweg

Die Bilder aus dem Sommer 2021 werden noch lange in Erinnerung bleiben: Nach dem Abzug der US-Truppen aus Afghanistan im August 2021 versammeln sich tausende verzweifelte Menschen am Flughafen von Kabul und versuchen, das Land per Flugzeug zu verlassen. Einige hundert stürmen sogar das Rollfeld, klettern auf Fluggastbrücken und Triebwerke. Warnschüsse fallen. Panik bricht aus. Mehrere Menschen sterben. Diese Bilder von Chaos, Leid und Verzweiflung stehen sinnbildlich für eine Ära der Terrorismusbekämpfung, die geprägt ist von Entscheidungen und Maßnahmen, die aus ethischer, rechtlicher und politisch-strategischer Sicht umstrittener nicht hätten sein können.

Bereits 2010 erklärte der ehemalige US-Präsident Barak Obama den 2001 vom damaligen US-Präsidenten George W. Bush ausgerufenen *War on Terror* (auch: *Global War on Terror* (GWOT)) für beendet. Dies führte dazu, dass der Begriff bereits lange vor dem Abzug der US-Truppen aus Afghanistan in offiziellen Verlautbarungen der US-Regierung nicht mehr verwendet wurde. Doch trotz der Neuausrichtung der US-amerikanischen Außen- und Sicherheitspolitik wurden einige der mit dem „War on Terror" gesetzten Ziele weiterverfolgt und bestimmte Methoden und Maßnahmen der GWOT-Terrorbekämpfungspolitik beibehalten. Dies zeigte sich zuletzt bei einem Drohnenangriff im August 2022, bei dem der Al-Qaida-Führer Ayman al-Zahawiri gezielt getötet wurde. Und auch auf internationaler Ebene halten die Auswirkungen der dem *War on Terror* zugrundeliegenden Antiterrorpolitik an, wie etwa die jüngst angekündigte Verschärfung der Antiterrorgesetzgebung in Schweden zeigt. Insofern ist die Rede von mehr als 20 Jahren Krieg gegen den Terror vielleicht formal nicht ganz korrekt, aber dennoch zutreffend.

Der Abzug der US-Truppen aus Afghanistan bedeutet das Ende einer der längsten (Anti-Terror-) Militäroperationen in der Geschichte der USA und markiert in gewisser Weise eine „weltpolitische Zäsur", wie es der Politikwissenschaftler Herfried Münkler formuliert (vgl. Münkler 2021, 67). Der Abzug markiert das Ende einer welt-

[1] Einige der Überlegungen in diesem Artikel gehen zurück auf meine Dissertation „Terrorism and the Good Life: a Virtue Ethical Approach to Moral and Political Questions of Terrorism and Counterterrorism", die ich im Juli 2019 an der Universität Groningen verteidigt habe. Die Dissertation ist online verfügbar.

geschichtlichen Phase, die von der dichotomen Erzählung geprägt war: Der liberale und „zivilisierte“ Westen befinde sich im Kampf gegen den terroristischen Feind, der skrupellos, böse, unmenschlich und unzivilisiert sei. Damit verbunden war die Überzeugung, dass man sich seit 9/11 in einem globalen politischen Ausnahmezustand oder *State of Emergency* befinde, der die Anwendung außergewöhnlicher (militärischer) Maßnahmen im Kampf gegen den internationalen Terrorismus rechtfertige. Wenn das Ausmaß des Leids, das die Interventionen im Irak und in Afghanistan verursacht haben, das Entstehen und Erstarken neuer terroristischer Gruppierungen wie der Islamische Staat (IS), und das letztendliche Scheitern des „Westens“ in Afghanistan jedoch eines zeigen, dann, dass man sich mit dieser Form der Terrorismusbekämpfung seit mehr als 20 Jahren, zumindest aus friedensethischer Sicht, wohl eher auf dem Holzweg befunden hat.

20 Jahre War on Terror – 20 Jahre Ethik der Terrorismusbekämpfung

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung ist nicht neu. Schon lange vor 2001, nämlich seit den 1960er und 1970er Jahren, gibt es eine breite politik- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Terrorismus als politischem Phänomen. Dabei wurden zwangsläufig auch immer wieder ethische Fragen, etwa nach der moralischen Legitimität oder Illegitimität von Terrorismus gestreift, aber nie richtig systematisch ethisch untersucht. Erst der GWOT und der Beginn der so genannten *Operation Enduring Freedom*[2] im Oktober 2001 haben das wissenschaftliche Interesse am Thema des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung deutlich erhöht und auch endgültig auf die Agenda der philosophischen und theologischen Ethik gesetzt. Bereits kurz nach den verheerenden Anschlägen auf das World Trade Center am 11. September 2001 entwickelte sich im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus eine intensive (friedens-)ethische Auseinandersetzung mit Fragen der Terrorismusbekämpfung. Die von Georg Meggle und dem Centre for Applied Philosophy and Public Ethics (CAPPE) initiierte Konferenz *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*, die vom 28. bis 30. Oktober 2002 am Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld stattfand, spielte eine zentrale Rolle dabei, das Feld abzustecken und die Diskussion anzustoßen. Das aus der Konferenz hervorgegangene und 2004 von Georg Meggle herausgegebene Buch *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism* unternimmt erstmals den Versuch, das Forschungsfeld „Ethik des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung“ systematisch zu untersuchen und abzugrenzen, und hat trotz einer veränderten Weltlage bis heute kaum an Aktualität verloren. Das Buch gibt einen grundlegenden Überblick über die zentralen Fragen und Themen im Bereich der Ethik des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung, die Meggle selbst wie folgt zusammenfasst:

> Bereits kurz nach 9/11 entwickelte sich eine intensive (friedens-) ethische Auseinandersetzung mit Fragen der Terrorismusbekämpfung

> Was ist falsch am Terrorismus? Und was ist moralisch richtig bzw. moralisch falsch an den verschiedenen Mitteln der Terrorismusbekämpfung? Wo liegen die moralischen Grenzen für die Kriegsführung gegen den Terrorismus? Was ist der richtige Weg im Umgang mit Terroristen? Und was ist mit den angeblichen Antiterrorkriegen in Afghanistan und im Irak? (Meggle 2005: 7, Übers. NvE)

In den gut 21 Jahren, die seit den Anschlägen vom 11. September 2001 vergangen sind, hat sich die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung sukzessive weiterentwickelt und die Ethik des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung hat sich gewissermaßen als Disziplin neben den politik- und sozialwissenschaftlich geprägten *terrorism studies* etabliert. Im Mittelpunkt stehen nach wie vor in erster Linie ethische Fragen im Zusammenhang mit einzelnen Methoden und Praktiken des GWOT, wie z. B. gezielte Tötungen (mit und ohne Drohnen), Folter- und Verschleppungspraktiken sowie sog. „erweiterte Verhörtechniken“ (*enhanced interrogation techniques)*. Neben diesen eher „anwendungsorientierten“ Fragestellungen werden auch grundsätzlichere Fragen diskutiert. So wird z. B. aus kriegs- bzw. friedensethischer Perspektive die Frage nach der moralischen Legitimität militärischer Operationen bzw. Interventionen als Reaktion auf terroristische Anschläge behandelt. Darüber hinaus wird die Anwendbarkeit der Theorie des gerechten Krieges für die ethische Bewertung von Terrorismus und Terrorismusbekämpfung kritisch hinterfragt oder auch diskutiert, worin die moralische Besonderheit terroristischer Gewalt besteht.

In der theologischen Ethik und der christlichen Sozialethik bzw. der christlichen Friedensethik hat sich zwar eine nicht ganz so intensive aber dennoch beachtenswerte Auseinandersetzung mit ethischen Fragen der Ter-

[2] So wird die militärische Großoperation der USA bezeichnet, die im Oktober 2001 im Rahmen des War on Terrors begonnen und offiziell am 28. Dezember 2014 beendet wurde.

rorismusbekämpfung ergeben. Im Jahr 2011, also zehn Jahre nach den Anschlägen vom 11. September 2001, veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz das Bischofswort *Terrorismus als ethische Herausforderung* und versucht darin, eine erste friedensethische Reflektion der Terrorismusbekämpfung vorzunehmen. Das Bischofswort setzt bei der friedensethischen Leitidee des gerechten Friedens an und argumentiert vor diesem Hintergrund für eine Terrorismusbekämpfungspolitik, die sich im Rahmen des (Völker)rechts bewegt und Gewaltprävention sowie den Schutz der Menschenrechte und Menschenwürde als Ausgangspunkt nimmt. Aufgrund der explizit rechtsethischen Ausrichtung des Dokuments kommen spezifisch theologisch begründete ethische Argumente jedoch etwas zu kurz. Zudem fehlt es dem Dokument an einigen Stellen an klaren Antworten auf ethisch drängende Fragen in Zusammenhang mit dem Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung, wie von einigen Autoren auch kritisiert wurde. Einige dieser Lücken in der christlich friedensethischen Auseinandersetzung mit Fragen des (islamistischen) Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung versucht Katharina Klöcker in ihrem 2009 veröffentlichten Buch *Zur Moral der Terrorbekämpfung: eine theologisch-ethische Kritik* sowie 2017 im Buch *Freiheit im Fadenkreuz: Terrorismusbekämpfung als christlich-ethische Herausforderung* zu füllen. Klöcker ist es mit diesen beiden Publikationen – im Gegensatz zum Bischofswort – gelungen, eine „theologische Grundlegung einer Ethik der Terrorbekämpfung" (Vgl. Klöcker 2017, 20) zu entwickeln, die die ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung aus dezidiert theologisch-ethischer Perspektive systematisch und umfassend aufbereitet und reflektiert. Trotz dieser Bemühungen weist die Debatte im Bereich der theologischen Ethik und der christlichen Friedensethik insgesamt jedoch weiterhin nicht ganz jene Breite auf, die angesichts der vielfältigen sozial- und friedensethischen Implikationen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung erwartbar und angemessen wäre.

> Die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung findet nicht in einem wissenschaftlichen „Vakuum" statt, sondern ist stark von historisch-politischen Ereignissen und Entwicklungen geprägt

Diese beiden kurzen Blitzlichter auf die Entwicklung und Schwerpunktsetzung der ethischen Debatte in der philosophischen Ethik und der christlichen Friedensethik, die den *War on Terror* in den letzten 20 Jahren begleitet hat, erheben keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit. Der kurze Überblick sollte aber gezeigt haben, dass die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung nicht in einem wissenschaftlichen „Vakuum" stattfindet, sondern stark von historisch-politischen Ereignissen und Entwicklungen geprägt ist. Auch wenn es nicht einfach ist bei einer so breiten und überdisziplinär geführten Debatte ein Fazit zu ziehen, sollen im nächsten Abschnitt einige Beobachtungen und Erkenntnisse geschildert werden, die sich rückblickend auf 20 Jahre *War on Terror* und somit 20 Jahre Ethik der Terrorismusbekämpfung aus der Debatte ableiten lassen und die für die Weiterentwicklung und zukünftige Ausrichtung dieser Ethik von Bedeutung sind.

Errungenschaften und Defizite

Erstens fällt auf, dass sich die Befassung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung in den letzten 20 Jahren verständlicher- und berechtigterweise stark auf den GWOT konzentriert hat und somit bei der Mehrzahl der ethischen Untersuchungen und Diskussionen eine ganz bestimmte Ausprägung bzw. Form terroristischer Gewalt den Rahmen bildet. Die Ethik der Terrorismusbekämpfung, die sich in den letzten 20 Jahren herausgebildet hat, ist, mit anderen Worten: hochgradig kontextspezifisch. Im Mittelpunkt steht in der Regel der religiösmotivierte, islamistische, transnationale Terrorismus, der in den vergangenen zwei Jahrzehnten für einige der tödlichsten terroristischen Anschläge in der „westlichen Welt" verantwortlich gewesen ist. Gruppierungen wie die Taliban, al-Qaida oder der Islamische Staat (IS) sind in der Regel die Protagonisten. Die Fokussierung verwundert nicht, da aus „westlicher" Perspektive diese Form des Terrorismus am sichtbarsten war und somit im Nachgang des 9/11 als größte Bedrohung für die internationale Sicherheit angesehen wurde. Und auch der Fokus auf Terrorismusbekämpfungsmaßnahmen und -strategien im Kontext des *War on Terror* ist nicht verwunderlich und darauf zurückzuführen, dass diese Form der Terrorismusbekämpfung neuartig und aus ethischer und rechtlicher Sicht dermaßen umstritten war, dass eine intensive ethische Debatte notwendig und unumgänglich schien. Positiv hervorzuheben ist daher auch, dass diese intensive Debatte dazu geführt hat, dass viele der ethischen und rechtlichen Fragen in Zusammenhang mit der GWOT identifiziert und bis zu einem gewissen Grad geklärt wurden. Außerdem konnten sich, zu mindestens aus ethischer Perspektive, einige Konsense mit Bezug auf die moralische Verwerflichkeit bestimmter Maßnahmen und Strategien herausbilden. Die Schwerpunktsetzung hat aber auch Kehrseiten, auf die aber erst im nächsten Abschnitt eingegangen wird.

Zweitens zeigt sich mit Blick auf die gesamte ethische Debatte, dass die Definitionsproblematik, die der Terrorismusforschung inhärent ist, für die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung eine erhebliche Hürde darstellt, dies aber nur selten wahrgenommen und thematisiert wird. Diese Definitionsproblematik besteht darin, dass es weder eine akademisch konsentierte noch eine rechtlich einheitliche Definition des Terrorismus gibt. Daraus ergeben sich einige Probleme, wie z. B. die Tatsache, dass Terrorismusdefinitionen nie wirklich „neutral" oder „unpolitisch" sind. Wie u. a. Stampnitzky richtigerweise feststellt, ist die Definition des Terrorismus in gewisser Weise immer abhängig davon, wer gerade als Feind oder Bedrohung angesehen wird (Wer ist der Feind?), wo die Grenzen der legitimierten Anwendung von Gewalt gesehen werden (Wann ist Gewalt legitimiert und wann nicht?) und welche Fragen und Anliegen als genuin politisch zählen (Wo ist die Grenze zwischen politisch und „unpolitisch"?) (Vgl. Stampnitzky 2017, 11, Übers. NvE). Die Feststellung, dass jeder Definition des Terrorismus eine Beantwortung dieser drei Fragen vorausgeht, zeigt, dass Terrorismusdefinitionen immer einen ethischen Gehalt haben. Im Bereich der *terrorism studies* wurde dieses Problem seit Entstehung der Disziplin bereits breit und immer wieder neu diskutiert und es gibt gerade in den letzten Jahren intensivere Bemühungen, doch noch zu einer „unpolitischen" Konsensdefinition zu gelangen. Im Gegensatz zum hohen Stellenwert der Definitionsproblematik in anderen Disziplinen, die sich mit dem Phänomen des Terrorismus befassen, fehlt im Bereich der Ethik der Terrorismusbekämpfung zu oft das Bewusstsein dafür, dass Definitionsfragen für die Befassung mit ethischen Fragen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung mehr als relevant sind.

> Um die Frage beantworten zu können, welche Maßnahmen der Terrorismusbekämpfung rechtfertigbar sind, reicht es nicht, sich nur an allgemeinen ethischen Grundsätzen zu orientieren oder sich auf den Schutz der Menschenrechte und Menschenwürde zu berufen

Denn um die Frage beantworten zu können, welche Maßnahmen der Terrorismusbekämpfung rechtfertigbar sind, reicht es nicht, sich nur an allgemeinen ethischen Grundsätzen zu orientieren oder sich auf den Schutz der Menschenrechte und Menschenwürde zu berufen. Vorausgesetzt ist immer auch ein moralisches Urteil über die Ausprägung terroristischer Gewalt, die mit Terrorismusbekämpfungsmaßnahmen bekämpft werden soll. Robert Crelinsten fasst den Zusammenhang wie folgt zusammen: „Terrorismusbekämpfung ist eng verbunden mit dem Verständnis der Natur des Phänomens des Terrorismus [...]. Wie wir uns den Terrorismus vorstellen bestimmt in hohem Maße, wie wir ihn bekämpfen und welche Ressourcen – Geld, Personal, institutioneller Rahmen, Zeithorizont – wir für die Bemühungen aufwenden." (Crelinsten 2009, 39, Übers. NvE) Übertragen auf die ethische Debatte heißt das: Wie wir uns den Terrorismus vorstellen und wie wir ihn moralisch bewerten, bestimmt in hohem Maße, welche Maßnahmen und Strategien wir im Rahmen der Terrorismusbekämpfung für ethisch legitimiert erachten. Diese Interrelation von ethischer Bewertung des Terrorismus, Terrorismusdefinition und ethischer Bewertung der Terrorismusbekämpfung wird in der Ethik der Terrorismusbekämpfung zu selten thematisiert. Stattdessen wird häufig davon ausgegangen, dass es selbsterklärend ist, was Terrorismus ist und diesen ausmacht. Zudem wird häufig vorausgesetzt, dass Terrorismus immer moralisch verwerflich ist. Diese Annahme steht im Einklang mit der moralischen Intuition der meisten Menschen, und es gibt auch mehr als genug Gründe davon auszugehen, dass dies der Fall ist. Die Forderung, dass eine Ethik der Terrorismusbekämpfung sich auch systematisch mit Definitionsfragen und ethischen Fragen des Terrorismus beschäftigen sollte, mutet vielen daher vielleicht seltsam an. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass eine systematische Befassung mit ethischen Fragen des Terrorismus nicht bedeutet, diese Form der Gewalt moralisch rechtfertigen zu wollen. Ganz im Gegenteil. Es geht darum, sich ernsthaft mit dem Phänomen zu beschäftigen, genau zu untersuchen, was den Terrorismus ausmacht und worin seine moralische Besonderheit besteht. Die Berücksichtigung von Definitionsfragen und ethischen Fragen des Terrorismus dient dem Ziel einer konsequenten und wissenschaftlich akkuraten Ethik der Terrorismusbekämpfung, die auch den Erkenntnissen der politikwissenschaftlichen Terrorismusforschung Beachtung schenkt.

Eine dritte Beobachtung schließt nahtlos an diesem Punkt an. Vor allem im Bereich der kritischen Terrorismusforschung (*critical terorrism studies*) wurde immer wieder hervorgehoben, dass es der Terrorismusforschung an kritischer Distanz zur Politik bzw. politischen Agenden fehlt und in vielen Fällen sogar der Unterstützung oder Rechtfertigung bestimmter Entscheidungen der Terrorismusbekämpfungspolitik dient (vgl. Jarvis 2016, 29–30). Diese Kritik trifft auf einige der Untersuchungen im Bereich der Ethik der Terrorismusbekämpfung auch zu. Gerade im Kontext des GWOT ist immer wieder zu beobachten, dass die Ethik der Terrorismusbekämpfung die Narrative des GWOT aufgreift, dass der Terrorismus einen Ausnahmezustand bzw. *State of emergency* begründet und im Kampf gegen den Terrorismus außergewöhnliche moralische und rechtliche Regeln angewendet werden müssen (Vgl. Allhoff 2009, 265). Bei der ethischen Bewertung von Terro-

rismusbekämpfungsmaßnahmen wird folglich aus der Perspektive dieses vermeintlich vorhandenen Ausnahmezustandes argumentiert, ohne das Narrativ selbst kritisch zu hinterfragen. Aus diesem Grund findet man in der Literatur immer wieder ethische Argumentationen, die für eine Ausnahme von traditionellen Normen plädieren und letztlich Terrorismusbekämpfungsmaßnahmen legitimieren, die unter „normalen" Umständen aus ethischer Perspektive niemals gerechtfertigt wären. Eine solche Instrumentalisierung der Ethik zur Legitimierung politischer Entscheidungen im Kontext der Terrorismusbekämpfung ist dem Ziel einer einheitlichen und systematischen ethischen Auseinandersetzung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung nicht zuträglich.

Desiderate und Impulse

Aus den obengenannten Erkenntnissen und Beobachtungen lassen sich nun Desiderate und Impulse für die Weiterentwicklung einer Ethik der Terrorismusbekämpfung ableiten. Eine solche Weiterentwicklung ist unter anderem notwendig, weil sich nicht erst seit dem Abzug aus Afghanistan im Sommer 2021 andeutet, dass sich der Bezugskontext einer Ethik der Terrorismusbekämpfung verändert hat und auch zukünftig weiter stark verändern wird. Aktuelle Daten und Studien zeigen z. B., dass die terroristische Gefahr, die von Einzelpersonen ausgeht, die sich von terroristischen Gruppierungen inspirieren lassen, größer ist, als die eines koordinierten und vernetzten Angriffs. Und obschon die erneute Machtübernahme durch die Taliban in Afghanistan die berechtige Sorge hervorruft, dass dort angesiedelte terroristische Gruppierungen wieder an Stärke zurückgewinnen und ihre Ressourcen erneut ausbauen können, wodurch das Risiko größerer und koordinierter terroristischer Angriffe wieder zunimmt, lässt sich diese These bislang empirisch (noch) nicht belegen. Nichtsdestotrotz wird der definitive Abzug aus Afghanistan sich darauf auswirken inwieweit und auf welche Weise wir hierzulande mit terroristischer Gewalt in den nächsten Jahren konfrontiert sein werden. Insgesamt lässt sich außerdem beobachten, dass die Bedrohungswahrnehmung und die Sichtbarkeit terroristischer Gewalt im westeuropäischen Raum deutlich abgenommen haben. So zeigt eine aktuelle Studie aus den Niederlanden paradigmatisch, dass sich in den letzten Jahren einen „beträchtlichen Rückgang der affektiven Angst vor Terrorismus" (Kantorowicz et al. 2022: 2, Übers. NvE) abzeichnet.

Für die Ethik der Terrorismusbekämpfung folgt daraus zweierlei: Zum einen sollte der Rahmen einer Ethik der Terrorismusbekämpfung weiter gesteckt werden und sich vom engen Kontext des *War on Terrors* und des islamistischen Terrorismus lösen. Denn die Kehrseite der genannten Fokussierung auf einen bestimmten Kontext und bestimmte Ausprägungen terroristischer Gewalt ist, dass sich die Ansätze und Argumentationsweisen der bisherigen Ethik der Terrorismusbekämpfung möglicherweise nicht ohne weiteres auf andere Kontexte bzw. andere Formen terroristischer Gewalt übertragen lassen. Zudem ist der Diskurs dadurch sehr „westlich" geprägt. DEN Terrorismus gibt es nun mal nicht und somit kann es auch keine allgemeingültige Antwort auf die Frage geben, welche Maßnahmen und Strategien der Terrorismusbekämpfung erlaubt sind. Das Bewusstsein für die Kontextspezifizität und -abhängigkeit einer Ethik der Terrorismusbekämpfung ist die Voraussetzung dafür, dass sie auch angesichts neuer Entwicklungen und Herausforderungen in Zusammenhang mit dem Terrorismus leistungsfähig bleibt.

Zum anderen sollte das Gefühl der Notwendigkeit einer Ethik der Terrorismusbekämpfung nicht an die Sichtbarkeit oder Dringlichkeit der terroristischen Bedrohung in der „westlichen" Welt gekoppelt sein. Der oben problematisierten Ausrichtung der Ethik der Terrorismusbekämpfung an politischen Interessen und Agenden sollte bewusst entgegengewirkt werden. Mit Blick auf die aktuelle öffentliche und ethische Debatte droht jedoch genau dies nicht zu geschehen. Bei aller Berechtigung einer gewissen Fokussierung innerhalb der Ethik der Terrorismusbekämpfung in den letzten 20 Jahren darf die veränderte politische Lage nicht dazu führen, dass die Beschäftigung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung endgültig zu einer „Nischendisziplin" wird. Nach wie vor verursacht terroristische Gewalt weltweit tagtäglich unglaubliches menschliches Leid und stellt eine ernsthafte Bedrohung für den Weltfrieden und die internationale Sicherheit dar, wie z. B. die dramatische Situation in der Sahelregion zeigt. Laut des Global Terrorism Index waren 2022 48 Prozent aller Todesfälle durch Terrorismus im subsaharischen Afrika zu verzeichnen; Tendenz steigend. Gerade die (christliche) Friedensethik sollte diese globalen Entwicklungen zum Anlass nehmen, bei der Befassung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung „über den Tellerrand" zu schauen und die Frage nach der internationalen politischen Verantwortung im Bereich der Terrorismusbekämpfung in anderen Regionen der Welt in den Blick zu nehmen. Diese Frage gewinnt seit Beginn des Angriffskrieges Russlands gegen die Ukraine im Februar 2022 sogar täglich an Gewicht. Denn der Krieg wird sich in den kommenden Jahren erheblich auf die geopolitischen Verhältnisse auswirken und somit auch einen weitreichenden Einfluss auf die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen terroristischer Gruppierungen weltweit haben.

Eine Weiterentwicklung der Ethik der Terrorismusbekämpfung sollte aber nicht nur hinsichtlich ihres geografi-

schen Bezugskontextes, sondern auch ihres Bezugsobjekts dringend vorangetrieben werden. Damit gemeint ist, dass nicht nur terroristische Gewalt in andere Regionen, sondern auch andere Formen und Ausprägungen terroristischer Gewalt als wichtiger Gegenstand einer Ethik der Terrorismusbekämpfung angesehen werden sollten. Allgemeine Entwicklungen im Bereich von Konflikt, Krieg und Gewalt legen nahe, dass sogenannte „konventionelle Kriege" zukünftig immer mehr der Vergangenheit angehören werden. Nichtsymmetrische und hybride Formen der Konfliktaustragung und Kriegsführung und somit des Terrorismus werden zunehmen, sowohl im „analogen" als auch im digitalen Raum. Es ist dringend notwendig, diese Entwicklungen zu antizipieren. So sollten z. B. ethische Fragen der Terrorismusbekämpfung im digitalen Raum angesichts der zunehmenden Bedrohung von Cyberterrorismus zukünftig stärker in den Blick genommen werden. Denn bereits jetzt geht vom Cyberterrorismus eine reale Bedrohung aus. Zudem gibt es schon weitgehende politische Bemühungen, diese Gefahr entgegenzuwirken. Fragen der Terrorismusbekämpfung im digitalen Raum bedürfen somit dringend der Aufmerksamkeit der (Friedens-) Ethik. Als weiteres Beispiel zu nennen ist die deutliche Zunahme von politisch motivierter terroristischer Gewalt, insbesondere aus dem rechten Teil des politischen Spektrums, welche ebenfalls eine ernstzunehmende Bedrohung für die Demokratie und den sozialen Frieden darstellt, bislang aber im Rahmen der Ethik des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung nur selten behandelt wird. Diese und viele weitere Beispiele zeigen die Notwendigkeit einer Weitung des Blickwinkels einer Ethik der Terrorismusbekämpfung, um zu vermeiden, dass sie den Fakten zukünftig hinterherläuft.

> Ethische Fragen der Terrorismusbekämpfung im digitalen Raum sollten angesichts der dort zunehmenden Bedrohungslagen stärker in den Blick genommen werden

Fazit

Die in diesem Artikel vorgenomme Rück- und Vorausschau soll gezeigt haben, dass im Bereich der Ethik der Terrorismusbekämpfung in den letzten 20 Jahren viel erreicht worden ist, es sich aber auch viele durchaus problematische Lücken und Defizite gebildet und verstetigt haben, die es angesichts einer sich bereits stark veränderten und sich rasch verändernden (politischen) Weltlage dringend zu füllen und zu beheben gilt. Es zeigt sich, dass die bisherige Art der Befassung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung bei weitem nicht ausreicht, um mit Blick auf die anstehenden ethischen Herausforderungen im Kontext des Terrorismus passende Antworten und Ansätze parat zu haben. Es bedarf einer systematischen und flächendeckenden Befassung mit ethischen Fragen der Terrorismusbekämpfung und des Terrorismus, die es zudem ermöglicht, die sozial- und politikwissenschaftlichen Erkenntnisse in Bezug auf den Terrorismus als politisches Phänomen zur Kenntnis zu nehmen. Dazu gehört das Bewusstsein, dass politische Fragen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung immer ethisch sind und ethische Fragen des Terrorismus und der Terrorismusbekämpfung immer auch politisch. Eine Ethik der Terrorismusbekämpfung setzt somit ein umfassendes Verständnis der moralischen und politischen

LITERATUR

Allhoff, Fritz (2009): The War on Terror and the Ethics of Exceptionalism, in: *Journal of military ethics* 8 (4), 265–288.

Crelinsten, Ronald D. (2009): Counterterrorism. Cambridge, Malden, MA.

Kantorowicz, Jaroslaw et al. (2022): Divergent shifts in fear of terrorism, in: *Contingencies & Crisis Mgmt* 31 (1), 149–155. DOI: 10.1111/1468–5973.12422.

Jarvis, Lee (2016): Critical Terrorism Studies After 9/11, in: Jackson, Richard (ed.), Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, Oxon, 28–38.

Klöcker, Katharina (2009): Zur Moral der Terrorbekämpfung, Ostfildern.

Klöcker, Katharina (2017): Freiheit im Fadenkreuz. Terrorbekämpfung als christlich-ethische Herausforderung, Freiburg im Breisgau.

Meggle, Georg (Hg.) (2005): Ethics of terrorism & counter-terrorism, Berlin (Philosophische Forschung, Band 3).

Münkler, Herfried (2021): Eine Weltordnung ohne Hüter: Afghanistan als globale Zäsur, in: Bältter für deutsche und internationale Politik 66 (10), 2021, 63–76.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2011): Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte, Bonn (Die deutschen Bischöfe 94).

Stampnitzky, Lisa (2017): Can Terrorism be defined, in: Burchill, Richard et al. (Hg.), Constructions of Terrorism. An Interdisciplinary Approach to Research and Policy, Berkeley, CA, 11–20.

Taylor, Isaac (2018): The Ethics of Counterterrorism, London.

Natur terroristischer Gewalt voraus. Es bedarf eines verstärkten interdisziplinären Dialoges zwischen den Disziplinen, die sich mit dem Phänomen des Terrorismus, dessen Bekämpfung und/oder dessen ethischer Bewertung befassen.

Nur so kann es eine empiriegestützte „Ethik der Terrorismusbekämpfung" geben, die nicht kontextspezifisch, politisch instrumentalisierbar oder ambivalent ist und den Ansprüchen der Wissenschaftlichkeit gerecht wird. Dies gilt in besonderer Weise für die christliche Friedensethik, die die Relevanz dieses Themas bisher nur im Ansatz erkannt und die Erkenntnisse aus dem breiten Spektrum der Terrorismusforschung nur wenig rezipiert hat. Auch sie darf sich nicht von dem Eindruck trügen lassen, dass die Gefahr die vom Terrorismus für den globalen Frieden ausgeht, gebannt ist oder abgenommen hat. Die Aufgabe der (Friedens-) Ethik ist es, gerade jetzt an neuen Ansätzen und Perspektiven zu arbeiten, die zur Entwicklung einer Ethik der Terrorismusbekämpfung und des Terrorismus beitragen, die den Herausforderungen der Zukunft gewachsen ist.

ZUR AUTORIN

Noreen van Elk, geb. 1991, BTh. M. A. PhD., studierte katholische Theologie und Religionswissenschaften in Löwen (Belgien) und Berlin und promovierte an der Universität Groningen. Von 2014 bis 2017 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Frieden (ithf) in Hamburg und von 2017 bis 2021 Referentin im Kommissariat der deutschen Bischöfe in Berlin. Seit Dezember 2021 ist sie Universitätsassistentin (postdoc) am Fachbereich Sozialethik des Instituts für Systematische Theologie und Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Wie bekommt der Gerechte Frieden eine Chance?

Ursachen von Gewaltkonflikten und staatlicher Fragilität und eine Deutung ihrer Folgen für die Entwicklungszusammenarbeit

© Claudia Fahlbusch

Katharina Valjak

Instabilität und staatliches Versagen hängen mit Gewaltkonflikten zusammen, werden von ihnen teils verursacht, und verhindern oft einen Wandel hin zur Stabilisierung. Die durch interne und externe Einflüsse entstehende Fragilität sowie Hunger und Flucht als ihre Folgen deuten alle auf eine übergreifende Ursache: instabile staatliche Strukturen, die nicht in der Lage sind, Gerechtigkeit zu garantieren. Der Prozess einer angestrebten langfristigen Transformation in fragilen Kontexten basiert auf systemischen Analysen und dem Ziel, ungleiche, festgefahrene Machtverhältnisse aufzulösen. Wichtige Herausforderungen **für eine solche Transformation** bleiben die Priorisierung und Koordination im Humanitarian-Development-Peace-Nexus sowie die Abschätzung von Grenzen und Risiken innerhalb des engen Handlungsspielraums.

Ursachen von Instabilität und Staatskollaps

Ein legitimierter Staat erfüllt verschiedene Leistungen, ähnlich der bekannten Maslow'schen Bedürfnispyramide: Sicherheit durch ein Gewaltmonopol (im Sinne Max Webers) als Basis, Freiheit durch Rechtsstaatlichkeit, und eine annähernde Gleichheit von Lebensverhältnissen durch gerechte Ressourcenverteilung.[1] Diese werden außerdem schrittweise weiter ausgelegt anhand unterschiedlicher Konzeptverständnisse: So ist Sicherheit an sich als Unversehrtheit der gesamten Bevölkerung dabei am klarsten definiert, und Eingriffe, um diese zu garantieren, werden als wichtigste Funktion von Regierungen akzeptiert. Bei den beiden anderen Begriffen – Freiheit und Gleichheit – gehen die Idealvorstellungen zu Art und Ausmaß jedoch auseinander: eine Trennung von Religion und Staat? Liberale Selbstregulierung? Die Stellung der Judikative? Leistungs- oder Chancengerechtigkeit? In vielen Staaten werden Verfassungsstrukturen delegitimiert und staatliche Institutionen wiederholt in Frage gestellt – teilweise aus den eigenen Verwaltungen heraus. In diesen Fällen können Staaten den genannten Leistungen nicht mehr nachkommen, funktionieren anders und werden systemisch instabil. Man spricht auch von Fragilität oder Erosion bis hin zum Staatskollaps. Was wissen wir über mögliche Ursachen dieser Instabilität?

Der Politikwissenschaftler Daniel Lambach nennt zwei Wege, auf denen Staaten zugrunde gehen können (Lambach 2009, 237): die Schwächung staatlicher Institutionen aus Eigeninteresse (Machterhalt, Selbstbereicherung) und die Eskalation von Konflikten zwischen Staat und gesellschaftlichen Gruppen. Dies kann beides verstärkt werden durch gewisse Inkompetenz oder Fehleinschätzungen beim Versuch von Staatsbildung. Konflikte allein führen nicht notwendigerweise immer zu Fragilität oder einem bestimmten Regimetyp. Auch die Fälle fragiler Staaten unterscheiden sich in ihren jeweiligen Gegebenheiten.

Im Jahr 2021 benannte der Fragile-States-Index 117 von 179 Länder als nicht stabil, d. h. mit mindestens einer „Warnung" oder einem „Alarm" vor „Staatsversagen", davon 10 mit „(sehr) großem Alarm"[2] (The Fund For Peace 2022). Die hohe Anzahl auch der von Zerfall bedrohten Staaten erstaunt und

[1] Angemerkt sei, dass diese Definitionen von Nationalstaaten europazentriert sind, da in der Geschichte westlicher Demokratien eine geeinte Nation mit gewisser politischer Stabilität und rechtlichen Strukturen zum Ideal wurde. Dies ist in diesem Beitrag als These verkürzt dargestellt, jedoch im Sinne der Dekolonialisierungsdebatte, in der eine universelle Staatlichkeit keine Grundannahme ist, anfechtbar.

[2] Der Index stuft seit 2005 die Stabilität von Staaten anhand von 12 Kriterien (Kohäsion, soziale, politische und wirtschaftliche Indikatoren) ein. Auf einer Skala von 0 (stabil)

fand erst im außen- und entwicklungspolitischen Diskurs der letzten Jahre verstärkt Beachtung. Unter den fragil eingestuften Staaten waren auch besonders bevölkerungsreiche, wie Nigeria und Äthiopien („Alarm"), Pakistan und Bangladesch („große Warnung"), Russland und Mexiko („erhöhte Warnung") sowie Indonesien („Warnung").

> Ein stabiles Staatssystem ist die Grundlage dafür, dass Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe ihre Zielgruppen erreichen

In beinahe allen Beispielen für Staatskollaps der letzten Jahrzehnte fallen ein schwerer Bürgerkrieg sowie fragile Staatlichkeit zusammen. Diese Kategorien sind auch deshalb nicht immer trennscharf, da vieles auf eine Wechselwirkung hindeutet: Staatlichkeit wird durch verstetigte Gewaltkonflikte zersetzt, und ein solcher Zustand bietet wiederum nichtstaatlichen, privaten Gewaltakteuren Raum, aktiv (weiter) eigene Machtansprüche zu erheben (Schneckener 2006, 14). Die Zuordnung von Einflüssen auf Fragilität anhand von Variablen bleibt in der Forschung zwar schwierig, jedoch gibt es empirisch identifizierbare Faktoren, die diese begünstigen: strukturelle im Staat selbst, wie der Ressourcenfluch, Militarisierung politischer Akteure (Lambach 2009, 242), Legitimitätsverluste durch mangelnde Performanz, die sichtbar wird durch Armut, Ungleichheit und Hunger; strukturelle internationale wie der Wegfall externer Unterstützung; oder akteursbedingte, wie eine gewollte Schwächung des Gewaltmonopols durch Eliten (Englehart 2007). Die These Lambachs ist, dass es zunächst ausgeglichene Machtverhältnisse und eine wahrgenommene Erfolgschance der Konfliktakteure (auf Veränderung zu ihren Gunsten) geben müsse; dies führe zu langen, wiederkehrenden, mit Gewalt ausgetragenen Konflikten, einer Erosion der Legitimität und Fragmentierung des Staatssystems.

In der Entwicklungszusammenarbeit und humanitären Hilfe schafft ein stabiles Staatssystem Planungssicherheit, administrative Kanäle zur Verteilung, Transparenz und Wirkungsorientierung, um Zielgruppen tatsächlich zu erreichen. Im Umkehrschluss herrschen in fragilen Kontexten andere Bedingungen: Ohne physische Sicherheit, funktionierende und flexible Finanz- oder Behördensysteme und internationale Richtlinien gegen Geldwäsche, Terrorismus, Waffenhandel und weitere Bereiche guter Regierungsführung fällt es auch zuvor gut vernetzten und erfahrenen Organisationen schwer, nachhaltige, effektive Arbeit zu leisten. Risiken müssen getragen werden und es muss viel öfter akzeptiert werden, dass „Ziele [...] nicht immer vertrags- oder planmäßig erfüllt werden können", sofern überhaupt die Weiterarbeit gewagt wird und gewollt ist (VENRO 2019, 15).

Zugleich ist der Anspruch der Akteure, in diesem Bereich gerade in solchen Kontexten präsent zu sein – etwa wie MISEREOR und andere Hilfswerke über lokale Partnerorganisationen – und insbesondere die vulnerabelsten Gruppen in den Blick zu nehmen. Dies ist je nach Kontext voraussetzungsreich und birgt eigene Dilemmata.

Eine Bilanz: Auswirkungen von Konflikten auf die globale Ernährungssituation

Nicht nur innerstaatliche Konflikte haben Auswirkungen auf Staatszerfall und die Lage der regional ansässigen Bevölkerung; dass bewaffnete Konflikte und Kriegshandlungen auch global wirken, ist im Besonderen und meist als Erstes an steigenden Inflationsraten überall dort spürbar, wo Abhängigkeiten existieren. Diese werden auch für den Fall des Kriegs in der Ukraine dokumentiert. Aufgrund noch fehlender übergreifender Studien zeigt sich dabei in aller Vorsicht der Zusammenhang von Inflations- und Versorgungsrisiken, wie er in ähnlicher Weise als Folge anderer Gewaltkonflikte beobachtbar war. Die Perspektive des Globalen Südens hilft, dies zu verdeutlichen: Nichtregierungsorganisationen in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien nahmen in den ersten Monaten nach der Invasion im Februar 2022 weiterhin regionale Dynamiken, Probleme und Konflikte als relevanter wahr. So blieb der von Europa und Nordamerika erwartete Aufschrei dort aus. Für manchen von westlicher Berichterstattung Geprägten nicht zu verstehen, war sogar ein Parteiergreifen für die Russische Föderation oder vermeintliche Neutralität zu vernehmen. Bisweilen standen zivile Akteure wie etwa Südafrikas und Indiens in ihrer Solidarität entgegengesetzt zur eigenen Regierung. Zugleich waren aber erste Auswirkungen auf den regionalen Märkten dieser Kontinente zu spüren. Wie in früheren globalen Krisen und Gewaltkonflikten liefen die Veränderungen der Außenhandelsbilanzen und Inflationsraten, und damit der Ernährungssicherung, parallel zum Grad der lokalen Abhängigkeit von betroffenen Lieferketten. Diese Kausalität trifft erwiesenermaßen benachteiligte Gruppen am stärksten: Frauen, Kinder, ethnische oder religiöse Minderheiten, Menschen mit Behinderung, bereits Vertriebene oder in anderen regionalen Konflikten befindliche Menschen.

Dass sich die Welt von einer Hungerkrise in die nächste begibt, ist mittlerweile nicht mehr zu leugnen. 2021 waren 2,3 Milliarden Menschen weltweit (30 % der Weltbevölkerung) von Ernährungsunsicherheit betroffen, mit steigender Tendenz (Welternährungsorganisation et al. 2022, 10). Inflation und der Gender Gap zwischen den von Hunger betroffenen Männern und Frauen weltweit waren ebenfalls be-

stehende Probleme (ibid. 11, 47 ff.). Die Konfliktursachenforschung diskutierte bereits verhältnismäßig viele Beispiele von (Wieder-)Eskalation aufgrund von Lebensmittelpreisschocks, Ressourcenstreits und Ernährungsunsicherheit (Rudolfsen 2018). Die Hungerkrise beispielsweise in Westasien gilt als hauptsächlich bedingt durch die bewaffneten Konflikte in Syrien und im Jemen.

Laut Resolution Nr. 2417 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen (2018) ist eine Welt ohne Hunger – das nachhaltige Entwicklungsziel 2 der Agenda 2030 – unerreichbar, solange Gewaltkonflikte herrschen. Ebenso verurteilt diese Resolution das zielgerichtete Aushungern als ein Mittel der Kriegsführung, wie auch die Instrumentalisierung der Zivilbevölkerung in diesem Kontext. Dazu gehört auch die Blockierung humanitärer Hilfe in bewaffneten Konflikten, die nach Völkerrecht klar verboten ist, aber dennoch nach wie vor ein großes Thema ist. Anschuldigungen müssen unabhängig durch durchsetzbare Mechanismen untersucht werden.

Preisinstabilität ist ein großes Problem in fragilen Kontexten, da sie von Konflikt und Unvorhersehbarkeit verursacht wird, aber gleichzeitig ohne staatliche Strukturen kaum Gegenmaßnahmen ergriffen werden können. Neben Instrumenten wie Ernährungssubventionen, Beschäftigungsprogrammen und direkten Nahrungslieferungen ist auch ein sog. „Sicherheitsnetz“ wichtig, also eine soziale Sicherung, die Geld- und Nahrungsrücklagen schafft. In fragilen Staaten kann dies auch über informelle Kanäle laufen; auf diese Weise wurden und werden z. B. Hilfen in Afghanistan und Somalia umgesetzt.

Vertreibung als Folge von Gewalt und Instabilität

Die Wirkung von kollektiver Gewalt über das eigentliche Konfliktgeschehen hinaus ist groß, wie Indikatoren für dessen Folgen deutlich machen. Dies zeigt etwa die jährliche steigende Anzahl der Vertriebenen: 2021 waren von den weltweit 89,3 Mio. Vertriebenen aufgrund von Verfolgung, Menschenrechtsverletzungen und Gewalt 59,2 Mio. Binnenvertriebene im eigenen Land, häufig ohne internationale Unterstützungsstrukturen[3] (UNHCR 2022, 2). 14,4 Mio. Binnenvertriebene wurden innerhalb desselben Jahres, und damit vor dem Ukraine-Krieg, neu vertrieben. Nicht jede Person, die ein konfliktgeladenes Gebiet verlässt, ist politisch verfolgt, ob anerkannt oder nicht; ähnliche Beweggründe – der Wunsch nach ausreichender Sicherheit, Ernährungsgrundlagen, weniger Diskriminierung und mehr Chancen für ein selbstbestimmtes Leben – haben auch Migrant:innen. Die Zusammenhänge von Migration, Hunger und Konflikt/Instabilität sind noch nicht ausreichend erforscht. Unumstritten ist, dass Ernährungsunsicherheit, Ressourcenknappheit,[4] die globale Klimakrise und individuelle oder systemische Konflikte um Land oder Ressourcen zu Vertreibung führen. Es gibt einzelne Kontexte, in denen Nahrungsmittelmangel spätere Gewaltkonflikte wahrscheinlicher machten und dadurch zu Vertreibungen führten. Diese These wird immer wieder auch im Zusammenhang mit den Demonstrationen in Syrien angeführt, die dann im weiteren Verlauf zum Konflikt führten (unter anderem thematisiert bei Holleis 2021).

> Unumstritten ist, dass Ernährungsunsicherheit, Ressourcenknappheit, die globale Klimakrise und individuelle oder systemische Konflikte um Land und Ressourcen zu Vertreibung führen

Die Entscheidung die eigene Heimat aufzugeben ist jedoch keine monokausale und so lassen sich in vergleichbaren Kontexten unterschiedliche Handlungen beobachten. Migrations- und Fluchtentscheidungen werden je nach sozialem Umfeld, finanziellen Umständen, verschiedenen Rahmenbedingungen und Möglichkeiten gefällt. In Gewaltkonflikten geht es zunächst um schnellstmögliche Entfernung von einem unsicheren Ort und Niederlassung idealerweise am nächstgelegenen sicheren – die logische Entscheidung wird aufgrund fehlender finanzieller Mittel, Ungewissheit und Nähe zum bekannten sozialen Umfeld oft gegen einen weiteren Standortwechsel gefällt. Die Tatsache, dass etwa 83 % der weltweit Geflüchteten in Ländern mit mittlerem oder niedrigem Einkommen versorgt werden, geht ebenfalls oft in der politischen Diskussion unter (UNHCR 2022, 2). Es bedarf deshalb integrativer Projektansätze, also einer Nutzung lokaler Kapazitäten, um die Situation zu verbessern.

bis 120 (zerfallen) wird ab dem Wert 60 von einer „Warnung“ gesprochen, ab 90 von einem „Alarm“.

[3] Diese Zahlen beschreiben die Gesamtzahl aller Vertriebenen weltweit zu diesem Zeitpunkt, auch jene, die schon vor Jahren vertrieben wurden und nach wie vor nicht zurückkehren konnten.

[4] Zu gesellschaftlichen Kontexten mit knappen Ressourcen existiert auch die These, dass dies gerade einen Entwicklungseffekt haben kann, bis hin zu Systemen, die Gewaltkonflikte dauerhaft überwinden: aus der Notwendigkeit sozioökonomischer Innovation würden demnach Diversifizierung, Ausweitung des Handels und Humankapitals folgen.

Die Wurzel des Übels: Asymmetrien und (Un)Gerechtigkeit

Ungleiche Verteilung kann Ursache von Gewaltkonflikten sein. Dies ist jedoch kein so starker Kausalzusammenhang, wie man intuitiv vermuten würde. Die Wissenschaft kam sogar zu recht unterschiedlichen Ergebnissen. Aktuell lässt sich sagen, dass es auf die Einbettung der Ungleichheit ankommt, etwa wie sie in den jeweiligen regionalen Kontext mit eigener Kultur und Geschichte von sozialen Gruppen integriert wird und wie sehr sie spürbar ist (Cramer 2003, 405). Dabei schafft horizontale Ungleichheit, d. h. solche innerhalb einer Gruppe anhand ethnischer, religiöser, Gender- oder Generationslinien, Eskalationsmöglichkeiten für kollektive Gewalt; vertikale Ungleichheit, also zwischen sozialen Gruppen/Klassen, gemessen am Gini-Koeffizienten für Einkommensungleichheit, erweist sich als weniger erklärend (Fearon/Laitin 2003, 85; Cramer 2003, 409). Ungleichheit ist systemisch relevant, weil sie (klassisch wirtschaftlich oder auf anderen Ebenen betrachtet) Auslöser für langfristige Probleme auf anderen Ebenen werden kann. Politische, soziale, kulturelle, historische und wirtschaftliche Ebenen von Gesellschaften sind nicht unabhängig voneinander zu denken. Wenn ein Konflikt sich auf einer dieser Ebenen vollzieht, können die Auslöser auch auf anderen Ebenen liegen.

Was aber verstärkt die strukturellen Faktoren, die zu Staatszerfall und weiterer Gewalteskalation führen und damit schwere Folgen auslösen oder verstärken?

Zugrunde liegen Ungleichheiten im globalen Politik- und Wirtschaftssystem und die fehlende Möglichkeit zum Wandel. Gerade in fragilen Staaten schrumpfen zivile Handlungsspielräume. Dadurch werden bestehende Strukturen zugunsten der Mächtigen konsolidiert und Ausbeutung und Menschenrechtsverletzungen nehmen zu. Erst gerechte Teilhabe, Bildung, Zugang zu begrenzten Ressourcen und Hilfe zur Selbsthilfe als Idealziele der modernen Entwicklungskooperation bieten Gewaltausbrüchen weniger Nährboden. Zur Schaffung von politischen und wirtschaftlichen Chancen und idealerweise einem gerechten Staatssystem bedarf es struktureller Transformation auf Grundlage von Respekt, Toleranz und Wertschätzung.

> Gerechte Teilhabe, Bildung, Zugang zu begrenzten Ressourcen sowie Hilfe zur Selbsthilfe können zur Eindämmung von Gewaltausbrüchen beitragen

Diese in denselben ungerechten Bedingungen zu versuchen, wenn die gesellschaftliche Realität mitsamt der Reformnotwendigkeiten und verstetigten Machtstrukturen immer weiter auseinanderklaffen, ist kaum erfolgsversprechend. Angesichts der Notwendigkeit zum Wandel im Hinblick auf die aktuellen globalen Herausforderungen kann ein Beharren auf alte Macht- und Einflussstrukturen längerfristig zu Polarisierung und wiederkehrenden Konflikten führen. Die Umsetzung von System- und Gesellschafts*wandel*, Konflikt*transformation* und *Transitional* Justice wird häufig als Antwort im Umgang mit Fragilität und deren Folgen diskutiert. Diese meinen keinen idealen Endzustand, sondern einen Prozess, den viele Akteure beeinflussen können.

In der Entwicklungskooperation bedeutet ein Umgang mit diesen Ungerechtigkeiten, asymmetrische Machtverhältnisse zu ändern und an Prozessen zur Befähigung und Teilhabe benachteiligter Gruppen zu arbeiten. Auch strukturell muss es ein Leitprinzip bleiben, diesen sozialen Gruppen zuzuhören, gerade in fragilen, unvorhersehbaren und scheinbar festgefahrenen Situationen. Das heißt, sie bereits bei der Planung möglichst auf Augenhöhe mitentscheiden zu lassen und ihre Konzepte und Ideen zu fördern, anstatt sie nur als „Zielgruppen" zu sehen. Praktisch kann dies in Form langfristiger Trainings, durch Kredite, Mediation, Organisationsbildung, Diversifizierung bei Agrarwirtschaft und Förderung von sozialen oder betrieblichen Innovationsprojekten gelingen. Auch die Reform patriarchaler Machtstrukturen führt zu einer gerechteren Teilhabe und Einbindung zuvor ausgeschlossener Gruppen, z. B. durch Sicherung von Landrechten, für gleiche Anteile von Indigenen oder Frauen und Formen einer Solidarökonomie anstelle eines Weltagrarmarkts, der krisenanfällig ist (MISEREOR 2020, 12).

Globale gerechte Transformation warum? – Friedensgedanke und Logiken

Die deutschen Bischöfe sprachen in ihrem Hirtenbrief zum Gerechten Frieden von „gewaltvermeidender und gewaltvermindernder Konfliktbearbeitung als vorrangiger Verpflichtung" (2000, Ziff. 66). Ihre Ausführungen erhielten auch ökumenisch viel Beachtung und boten in sozialethischer Herleitung Kriterien dafür, Gerechten Frieden anzuwenden und in den gesellschaftlichen Diskurs zu bringen. Gewalt und Kriegsführung würden ersetzt und verlören Legitimität durch eine friedliche gesellschaftliche Veränderung nach Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit. Die Aufteilung knapper Güter und Verstärkung der Vernetzungen und sozialen Gegensätze durch die Globalisierung verlangen nach allgemeinen Regelungen für alle, mit dem Weltgemeinwohl als Ziel. Voraussetzung dafür sind national und international gerechte Reformen der Sozial- und Wirtschaftspolitik. Durch Staatsversagen und in dauerhafter Instabilität können die Maßnahmen hin zum Wandel nicht von diesem Staat

selbst ergriffen werden. Als politischer Akteur nicht in fragile Kontexte einzugreifen bedeutet, massive Menschenrechtsverletzungen und extreme Armut hinzunehmen. Die internationale Gemeinschaft greift oft nicht nur aus Solidarität ein oder mit dem Ziel, (nach eigenen Maßstäben) zu demokratisieren und der Bevölkerung beiseitezustehen; auch im Eigeninteresse liegen Interventionen, wenn sie Migrationsbewegungen, die Einschränkung eigener Wirtschaftsbeziehungen oder grenzübergreifenden Terrorismus verhindern sollen.

Das andere Argument für eine aktive, gemeinsame Transformation ist ebenfalls rational-wirtschaftlich: Konflikt zu verhindern und zu beenden hieße eine deutliche Einsparung der Kosten und Schäden durch Krieg. Schätzungsweise würde dies jährlich in der humanitären Hilfe Milliardenbeträge sparen, für die Weltwirtschaft jährlich mindestens fünf Milliarden US-Dollar (Mueller 2017). Die Weltbank empfiehlt nach Auswertung eigener Projekte einen konfliktsensiblen Ansatz. Dies bedeutet in der Praxis, Konfliktanalysen vor, während und nach dem Engagement in einer Region durchzuführen. Entwicklungs- und humanitäre Arbeit brauchen ein klares Narrativ für Kontexte unter Konfliktbedingungen: das Engagement muss anpassungsfähig sein, Informationskanäle offenhalten und die Sicherheit der Mitarbeitenden in allen Phasen prioritär behandeln (Weltbank 2021, 75 f.). Auch die im Verband Entwicklungspolitik und Humanitäre Hilfe deutscher Nichtregierungsorganisationen (VENRO) organisierten deutschen Entwicklungsorganisationen plädieren dafür, politische Gesamtzusammenhänge zu verstehen und Länderrisikoanalysen früh miteinzubeziehen (2019, 9, 17). Analysen beziehen sich sowohl auf die Ursachen von Konfliktlinien, Eskalationskurven und Dynamiken als auch auf eine Momentaufnahme der Handlungsoptionen. Systemische Konfliktanalyse ist damit ein wichtiges Werkzeug für die Kontinuität von Entwicklungsprojekten, aber auch von Friedens- und humanitärer Arbeit. Über eine Initiative der Weltbank und Vereinten Nationen fand der Begriff des sogenannten Humanitarian-Development-Peace-Nexus („Triple Nexus“ oder HDP), eines strategischen Zusammendenkens dieser Bereiche, seit einigen Jahren Eingang in die internationale Zusammenarbeit im Kontext verstetigter Krisen. Eine kritische Auseinandersetzung mit bereits durchgeführten und eventuell gescheiterten Maßnahmen ist an diesem Punkt vonnöten. Diese sollte transparent durch beteiligte Regierungen, Kirchen, internationale und zivilgesellschaftliche Organisationen erfolgen.

> Systemische Konfliktanalyse ist ein wichtiges Werkzeug für die Kontinuität von Entwicklungsprojekten, aber auch von Friedens- und humanitärer Arbeit

Globale gerechte Transformation wie? – Umgang mit multiplen Krisen im HDP-Nexus

Im Bereich Ernährungssicherheit ist der Nexus-Gedanke ein Aufbrechen einzelner „Silos“ der Akteure und Bereiche: Um Hunger langfristig entgegenzuwirken, müssen humanitäre Hilfe nach Katastrophen oder Flucht, der Aufbau oder Erhalt politischer Stabilität nach Konflikten sowie Entwicklungsbereiche wie Bildung, Zugang zu Märkten und Einkommensschaffung zusammengedacht werden. Im Umgang mit Fragilität und Ungleichheit heißt das z. B., die Standards von Menschenrechtsorientierung, Gewaltprävention und Transparenz übergreifend zu etablieren. Bei Behörden wie auch bei Unternehmen und Entwicklungspartnern allgemein sind konfliktsensible Rahmenbedingungen zu beachten wie etwa Rechenschaftspflichten und Kinderschutz (sog. „Safeguarding“). Nur durch Schaffung dieser kontrollierbaren Mechanismen werden fragile Kontexte und Gewalt nicht verstärkt und ggf. verhindert. Für deren Transformation müssen auch die Kirchen sich mit ihrer ambivalenten Rolle auseinandersetzen, die bestehende Abhängigkeiten manchmal nur stabilisiert, anstatt sie kritisch zu hinterfragen und gerecht neuaufzubauen.

In einem strukturell ungerechten System kann kein inklusiver Frieden dauerhaft bestehen. Inklusion ist dabei eine Minimalbedingung, denn Aushandeln von Konflikten ohne die Handelnden und Betroffenen führt bestenfalls zu temporären Waffenruhen. Zur Konflikt- oder Systemtransformation bedarf es einer grundsätzlichen Veränderung von Einstellungen und lange etablierten Praktiken, wenn diese ungleiche Machtstrukturen verhärten. Dies umfasst ein breites Spektrum, das von Traumabewältigung, über Regierungs- und Elitenreformen, den Austausch der verschiedenen Gruppen (etwa Abbau von Stereotypen und Vergebung von begangenen Taten) bis zu rechtlicher Aufarbeitung und Entschädigung reicht. Weiterhin zählt, wie diese Friedensarbeit positiv gestaltet wird: verbunden mit gerechter Verteilung, durch lokale Eigeninitiativen, Dialog, Verständnis- und Vertrauensbildung und Erinnerungsarbeit.

In der Implementierung von Maßnahmen in den Nexus-Bereichen steht ebenso der Schutz lokaler Akteure und der Zivilbevölkerung ganz oben. Oft gibt es bei der Formulierung von humanitären, Entwicklungs- und Friedensbedürfnissen keinen vorgegebenen Ablauf oder es fehlen Zuständigkeiten. Koordination zwischen unterschiedlichen internationalen und lokalen Akteuren ist allerdings essenti-

ell, da eine Maßnahme ansonsten nicht nur ohne Wirkung bisherige Strukturen repliziert, sondern gar gegenteilige Wirkung erzielen kann. Ein Beispiel ist Haiti, in dem durch jahrelange Entwicklungs- und humanitäre Arbeit der regionale Markt in größere externe Abhängigkeit geriet; nach Beendigung vieler Projekte und durch die verschärfte Sicherheitssituation und Naturkatastrophen verschlimmerte sich die Fragilität.

Für solche multiplen Krisen muss gegenwärtig und künftig gelten, dass menschliche, nicht staatlich zentrierte, Sicherheit im Mittelpunkt geplanter Maßnahmen steht. Die Menschenwürde ist dem Menschen als Geschöpf Gottes von Anfang an verliehen und schützenswert. Hinzu kommt, dass besonders verletzliche Menschen besonderen Schutzes bedürfen, also jene, die in ungleichen Verhältnissen leben, in fragilen Kontexten oder auf der Flucht von anderen abhängig werden. Für die Weltkirche ist deren Umsetzung in der globalisierten Welt ein Gesinnungswandel, der erst geschaffen werden muss. Die Zyklen der immer eskalierenden Muster von Ungerechtigkeit zu brechen und neu zu gestalten ist letztlich die Basis für jede Einflussnahme mit guten Absichten, für die wir uns verantwortlich fühlen. Dies funktioniert nicht ohne die Beteiligung lokaler Partner, die ihre eigenen Bedarfe zur Verbesserung formulieren, gestalten und umsetzen können.

ZUR AUTORIN

Katharina Valjak, geb. 1993, ist Fachreferentin für Friedensförderung und Konfliktransformation beim Bischöflichen Hilfswerk MISEREOR e.V. Nach dem Bachelorstudium der Politischen Wissenschaft an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg erlangte sie einen Doppelmasterabschluss in Friedenswissenschaften und Governance sowie in internationalen Beziehungen an den Universitäten Kyunghee – Graduate Institute of Peace Studies (Südkorea) und Ritsumeikan (Japan). Ihr Schwerpunkt liegt in der vergleichenden Politikwissenschaft, der Friedens-/Konfliktforschung, insbesondere Konfliktbeobachtung, und der Region Südost- und Ostasien.

LITERATUR

Cramer, Christopher (2003): Does Inequality Cause Conflict?, in: Journal of International Development 15 (4), 397–412. doi:10.1002/jid.992

Die deutschen Bischöfe (2000): Gerechter Friede. Katholisches Bischofswort vom 27.9.2000, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Erklärungen 66, Bonn.

Englehart, Neil A. (2007): Government Against States. The Logic of Self-Destructive Despotism, in: International Political Science Review 28, 133–153. doi:10.1177/0192512107075403

Fearon, James D./Laitin, David D. (2003): Ethnicity, Insurgency, and Civil War, in: American Political Science Review 97 (1), 75–90. doi:10.1017/S0003055403000534

The Fund For Peace (2022): The Fragile States Index. Annual Report 2022, auf: https://fragilestatesindex.org/wp-content/uploads/2022/07/22-FSI-Report-Final.pdf

Holleis, Jennifer (2021): How climate change paved the way to war in Syria, Deutsche Welle, 26.02.2021. URL: https://www.dw.com/en/how-climate-change-paved-the-way-to-war-in-syria/a-56711650

MISEREOR e.V. (2020): Positionspapier Welternährung 2030. 11 Schritte für eine Zukunft ohne Hunger, Aachen.

Lambach, Daniel (2009): Warum zerfallen Staaten?, in: Bussmann, Margit/Hasenclever, Andreas/Schneider, Gerald (Hg.): Identität, Institutionen und Ökonomie: Ursachen innenpolitischer Gewalt (Sonderheft 43/2009 der Politischen Vierteljahresschrift), Wiesbaden, 235–257.

Mueller, Hannes (2017): How Much Is Prevention Worth? Background paper for the United Nations–World Bank Flagship Study, Pathways for Peace: Inclusive Approaches to Preventing Violent Conflict, Washington D.C.

Rudolfsen, Ida (2018): Food insecurity and domestic instability: a review of the literature, in: Terrorism and Political Violence 32 (5). doi:10.1080/09546553.2017.1418334

Schneckener, Ulrich (2006): States At Risk. Zur Analyse fragiler Staatlichkeit, in: Schneckener, Ulrich (Hrsg.): Fragile Staatlichkeit: „States At Risk" zwischen Stabilität und Scheitern. Baden-Baden, 9–40.

Verband Entwicklungspolitik und Humanitäre Hilfe deutscher Nichtregierungsorganisationen e.V. (VENRO) (2019): Noch Ausnahme oder schon Normalfall? Die Zusammenarbeit mit fragilen Staaten, Berlin.

Vereinte Nationen (2018): SR Resolution 2417, 24.5.2018, S/RES/2417.

Weltbank (2021): World Bank Engagement in Situations of Conflict: An Evaluation of FY10–20 Experience. Independent Evaluation Group, Washington D.C.

Welternährungsorganisation/Internationaler Fonds für landwirtschaftliche Entwicklung/Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen/Welternährungsprogramm/Weltgesundheitsorganisation (2022): The State of Food Security and Nutrition in the World 2022. Repurposing food and agricultural policies to make healthy diets more affordable, Rom. doi:10.4060/cc0639en

„Listening to the cry of the people“

Elizabeth Kanini Kimau

Elizabeth Kanini Kimau ist das, was man eine „Friedensstifterin“ nennen kann. Vor fast 15 Jahren ging sie in den Norden Kenias, um dort über den Konflikt zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen zu forschen. Sie blieb dort und wurde zu einer Akteurin des Wandels im Konflikt zwischen den Stämmen der Rendille und Borana: Sie unterrichtete Kinder, klärte sie über die Wurzeln der Gewalt auf und veränderte langsam das Bewusstsein der jungen Menschen. Sie pflanzte „Samen des Friedens“, wie sie es nennt, und hilft den Stämmen, sich selbst für Frieden einzusetzen. Im Interview mit Amosinternational erzählte Elizabeth Kanini Kimau, wie sie mit Kriegern Frieden schafft, warum die Bemühungen von Nichtregierungsorganisationen oft keine dauerhafte Wirkung haben, wie sich der Klimawandel auf die Schulbildung von Mädchen auswirkt und welche Projekte sie für die Zukunft geplant hat.

Amosinternational: In the year 2009 you were a student of peace studies and came from the eastern part of Kenya to the north to do research on the conflict between the seminomad groups Rendille and Borana. You stayed to bring peace. What happened?

Elizabeth Kanini Kimau: When I went there first with a team of the Justice and Peace Commission from Tangaza University College, what we found there were over ten different ethnic groups living there, competing over the question where the border is. There was a lot of violence there and people dying. The Bishop of that area told us: “The situation is very challenging and people are afraid to come here because of insecurity. Or they ask for money to help us and we don’t have money.” I told the bishop: “I would like to come here and offer my services to support the diocese.” Then I went to stay there for two months. There was so much violence everywhere, so I focused on the conflict between the Borana and Rendille. I stayed in a very small village at first. The primary teacher ran away and told me to run away too because of all the insecurity. But I started teaching the children. When I told them to draw, they drew people killing one another. They knew only violence. When we talked about this topic, some started to cry, saying things like “My brother was killed here.” Going around the school, they were showing me bullet holes. Later I started living in the village, sleeping where the people slept, eating the same food. When I was sitting outside, many children came to me and cried: “Please teach us!” Out of this experience, I decided to stay. They deserved my service and my skills. That is how I began to stay there: listening to the cries of the people and the cry of the bishop.

What was the root cause of the conflict, violence and destruction between the Rendille and Borana? When and how did their conflict start?

This is a protracted conflict. Initially, there was a conflict between the pastoralists communities. They were raiding each other, but never used to kill anyone. They used speers and arrows. Women and children were not killed. But the conflict prolonged. Climate change came and some of the area became desert. Both the Rendille and Borana live on the foot of Marsabit mountain, the only place in that area that can be cultivated. So the initial reasons for the conflict were pastures and water as well as cows – for to get married they need to possess cows and

steal them from the other tribe, their "enemy". Nowadays there is a commercialization of raiding. Business people raid cows and take them to Nairobi for slaughtering.

In addition, politics are part of the conflict now: In temporary conflicts, the enemies are close to one another and fight because of their long legacy of hatred and enmity. Politicians use this kind of prolonged conflict as their campaign tool.

The conflict is now one that has been handed over from generation to generation. If the father of a man from one tribe was killed, the tribe is supposed to revenge that by killing someone from the other tribe. Young boys are brought up by social norms like: "Your father was killed, so when you are grown up, you are going to practice revenge." This "revenge mission" triggers violence again and again.

Then there is hatred and enmity. Children growing up already know the other community is "the enemy". In that way of thinking, when you kill an enemy, you become a hero. People just attack one another. The trauma that comes with this kind of contributes to the violence as well.

A toxic ideal of masculinity seems to fuel the conflict. It seems very hard to change these ways of thinking. What is the role of the warriors, the "Morans"?

Morans are usually found in the Borana and Samburu communities. They are young boys who spend all day long fully armed in the bushes. Morans do not interact with women, they are not allowed to eat food cooked by women. They don't go to school, cater live stocks and plan raids as well as actions of revenge. I call them "the forgotten people", because the government and NGOs hardly manage to reach them. I started creating a relationship with the Morans. During the night I started teaching the so-called shepherd girls and boys. These girls are usually given to the Morans as their wives and are the ones who praise them as heroes. When the Morans heard, that these girls are learning to read and write, they came looking for me and said: "We also want to learn." Therefore, I also started to teach the Morans at night after they had brought back the livestock. By doing this, I was able to build a relationship with the Morans and especially their key fighters. I looked out for them and they became my friends. Then they took me to the other Morans in the bush. They started to trust me. With the help of a friend, I trained the Morans. This really helped them to change their perspective. Because I managed to enter their environment and create a relationship with them, even though being a woman they accepted me. They started coming secretly to me to tell me who the key killers are. We came together, without me ever blaming them for what they had done. This way we managed to get to a point where they even started preaching peace to other Morans.

How long did it take you to reach to that point?

You cannot do this process in hurry. This kind of peacebuilding is very powerful. It is a very slow way of bonding with the people. If you rush, you leave them behind. NGOs have money and are given a timeline. They are told to deliver a report by the end of the year. Because of that they try to do things very quickly. This often does not work out. If you go slowly in working with the people, you walk with them towards their own transformation. Their world is very different from our world; that is why many things take a long time. I went there in 2009 and today I am still there, but most changes took place in 2015 and 2016. Change takes time but when it happens, it is incredibly powerful.

> Peacebuilding takes time. If you go slowly, you walk with the people towards their own transformation

In what way do politicians fuel the conflict?

The ethnic group will elect someone who knows how to fight, so that that person can support them in fighting their enemy, e.g. with guns. They want someone so powerful who can give them back a piece of land that had been stolen by the other community. This fuels the conflict. I tried to create awareness among the tribes so they realized: The more they are fighting, the more people die. I remember something very powerful: One Moran told me he was called by the Morans in town and told to kill the Rendilles. But he had already been part of a budding relationship between the two communities and refused. Therefore he replied: "No. Why are you telling me to go and kill the Rendille? If you want them dead, kill them yourselves!"

You are not a member of the Rendille or the Borana tribes. How did you manage to build trust in your relationship with them? How did you get them to listen to you?

In the beginning, I did not go there to talk about peace. I started to build relationships with the grassroots people. When the priest was celebrating mass, I always went with him to greet people. The women as the ones who go to church started to know me. I told them: I am willing to teach your children, if you give me the food you eat and a place to sleep. They went to inform their elders. The people trust and respect the church but doubted that I was able to teach their children. The priest told them: She teaches big groups of people, even in South Sudan. Then they accepted me and I stayed where they were staying, slept were they were sleeping, and ate their food. When I was still with them after a couple of months, they noticed I was different from other people who

Elizabeth Kanini Kimau im Gespräch mit den Stammesältesten.

had tried to work with them. I became close to them and they started accepting me. That kind of acceptance enabled the people to trust me. Talking to them, even when addressing the elders, I used a method of talking in analogies and asking questions.

The seminomadic lifestyle is long overcome. What alternatives are there for the Rendille and Borona and how do you teach them those?

Education is key. It increases the choices in life. In the beginning there was only one girl in school, now there are hundreds. I talked about the importance of education and that motivated more and more to join the classes. I tried to convince the parents that education can support their children and help them in the future. Because depending only on livestock is a very fragile way of life. I also started teaching them agriculture and how to use the fertile land at the foot of the mountain. There was so much joy after I planted some tomatoes and spinach. We had a very rich harvest. They even started selling the vegetables. I also took some Morans who never went to school and did not have any education for driving classes, so they could make money by driving. That is how slowly they started changing.

How does your faith help you in your work and influence your endeavors for peace? How do you teach the young generation to strive for peace?

Everything I do is based on my faith. Without faith, I don't think I can survive even a day. When I first heard the cry of the bishop about people dying, when I went to that village and found children crying, they were human beings who needed my help, my brothers and sisters.

I was born into a very poor family and was the only one of my siblings who went to secondary school. Misereor and Missio payed my school fees. I said to myself: Education has lifted me from poverty. So with the help of education I also can change the lives of others.

Rebuilding relationships is very powerful in peacebuilding. I asked the Rendille children in the beginning: What are you going to do or be when you are grown up? And the answer was: "I am going to kill Borana." After I brought the councils of the elders together, I also started bringing children from the two different ethnic groups together to play with each other. By this, they were able to build relationships. Now they started activities even in my absence. They pray, eat and play together, so step by step the enmity is shutting down.

Can you tell us about the Gadaa system that the Borana people use?

The Borana community is organized the way a government is organized. They have a president and different levels of leadership down to the grassroots. If there is any problem or mistake within the community, e.g. theft or murder, there is a punishment. If the leaders on the grassroots level are not able to solve a certain problem, it goes up to higher authorities until it can be solved. The highest authority is the president who lives in Ethiopia as the majority of the Borana does. If you do not listen to the higher authority, you are not a Borana anymore and never will be again. This way of solving conflict applies only to the ethnic group of the Borana. The Rendille have their own different way of solving conflicts. There might be some similarities. The funny thing is: Killing is forbidden in both communities. Even if you kill an enemy, there are some cleansing rituals which you have to undergo to meet with the rest of the community again. But because of the enmity they have continued to kill.

> If people as agents of change work for their own peace, it will be continuous

How can you make sure that your achievements in bringing peace to the Rendille and Borana will be long-lasting and permanent?

This conflict is protracted and going on for a very long time. The only thing

I did was planting seeds of peace in that region. Now I am working on educating members of the tribes to be "agents of change". If people work for their own peace, it will be continuous. NGOs come for a limited period of time to plant seeds and then leave. And because there is no continuation, everything dries up. But when people take responsibility and start working for their own peace, this peace is sustainable. Now, even in my absence, people continue to work for peace for themselves. They even started to teach the NGOs how this approach will help to bring peace. It was not me doing the work, I was only creating a space where they could do it themselves.

The majority of people are grassroots people. They are the ones who suffer under the violence and kill one another. They understand many things. But for many years they had been taken as illiterate. People come and start training them about peace instead of listening to them. The grassroots people are the experts for peace. If we create spaces where they can work for their own peace, it will be sustainable.

In the last years, there were massive killings in the Marsabit region. They were the result of a conflict between mostly the tribes of the Borana and the Gabra. One chief said one day: We cannot continue like this! So they sat down together in the bushes and started working for peace among themselves. Without money, without NGO. And they stopped a big violence which has killed a lot of people when neither the government nor the NGOs were able to. Just by having several meetings, eating and talking together. The other chiefs started to do the same in their own villages. That is how the Marsabit region came out of this episode of massive killings.

You are the founder of a grassroots peace forum. What exactly do you do there? What impact does civil society in Kenya have when it comes to peacemaking?

I founded an NGO in 2016. I actually had no intention to do so in the beginning. After some time I noticed, some NGOs were coming to North Kenya, writing proposals and getting a lot of money. One NGO started to support me with little money for one year and then wanted to make my work their project. But the people wanted to work with me, not with them. After that I decided to found my own NGO to put my work on a legal foundation and to avoid some of these problems I was facing.

The organizations of civil society are contributing a lot to peacebuilding. However, I observed some of their challenges: They work with a time line, but this kind of peace work is not compatible with a timeline. I noticed that they get a lot of pressure from their donors. Some NGOs ask things of people they are not ready for, like going for a meeting or digging a well. But they need to spend the money and give a report by a particular date. As much as they are willing to make an impact on the grassroots level, you might find that some of them also come with a methodology. We must be aware that the type of conflict in Africa has changed. Nevertheless, international institutions have continued to use old methodologies. That is not making an impact. Another problem is that some people have gone to university and have gotten top-level positions in NGOs but are disconnected from the grassroots people. They only perceive them as recipients of information and think: "If we teach them peace, they will stop fighting." That is not how it works. The theories learned in university have to be "translated". That is a big challenge civil society is facing. If you force only methodologies on grassroots people, it might calm down the conflict for a short time until is flares up again. For the peace to last it is important to listen to what the grassroots people themselves have to say.

What are your next concrete steps on your peace journey?

I want to focus on two things: First, I want to keep working with the Morans and journey with them, especially their key fighters. Because of their role as warriors they are triggering violence and conflict. They are also hardly reached by many organizations because they spend their life in the depth of the bush.

Secondly, I want to work against violence against female children. This is a violence that is often forgotten. For the background: Climate change has killed many livestock. But the life of the pastoralist communities depends on livestock. Girls used to be send to school. But because of the drought inflicted by climate change, the girls were send home again. Their fathers were unable to pay for the school fees and married them off. When the livestock dies, the only hope are raids to restock, or: to give away their own daughter instead of cows, restocking through giving away girls ... Sometimes young girls are married off to old men as their fourth or fifth wife. Recently we rescued a 16-year-old girl from being married. I want to continue saving and educating as many girls as possible.

The interview was conducted by Claudia Schwarz, Münster

Der Mensch zwischen Verwundbarkeit und Integrität

Tagungsbericht der Societas Ethica (25.08.–28.08.2022)

Muss Vulnerabilität immer eine unerwünschte Eigenschaft sein, oder macht sie nicht erst den Menschen aus? Wo wird Vulnerabilität durch Umstände in der Gesellschaft kreiert und wo ist sie vermeidbar? Wie beeinflusst Vulnerabilität die Integrität des Individuums? Dies sind nur einige Fragen, die beispielhaft für das breite Portfolio an Ansätzen und Positionen stehen, die auf der 58. Jahreskonferenz der Societas Ethica (25.–28.08.2022) in Zürich mit dem Thema „Vulnerability & Integrity" dargestellt und vertreten wurden.[1]

Die beiden Aspekte des Tagungsthemas, die Vulnerabilität wie auch die Integrität, haben sich in den letzten Jahren vermehrt als zentrale Forschungsgegenstände hervorgetan: nicht nur in der philosophischen, sondern auch der theologischen Ethik und ihren jeweiligen Teilbereichen. Die möglichen Herangehensweisen an die Begrifflichkeiten sowie deren direkter Bezug aufeinander beschäftigen nicht nur die aktuelle Literatur, sondern auch die Nachwuchsforschung. Werke wie *Vulnerability* von Ten Have und allem voran die Arbeit Judith Butlers waren für die Key Note Speeches und in den Paper Sessions gemeinsame, zentrale Bezugspunkte – unabhängig vom jeweiligen Forschungsschwerpunkt. Vulnerabilität und Integrität sind Gegenstand der traditionellen Moraltheologie wie auch der moderneren Medizin- und Bioethik bis hin zum Feld der Ethik der Digitalisierung.

Die moralische Dimension der Verwundbarkeit

Erstmalig konnten Nachwuchsforschende in einem Pre-Conference Workshop gemeinsam in die Konferenz einsteigen. Mit bereitgestellten Texten wurde eine breitere Einsicht in die Thematik gewonnen und die Relevanz des Themas in den eigenen Arbeiten reflektiert. Anschließend eröffneten Matthias Wüthrich, Prodekan der Universität Zürich, und Elena Namli, Präsidentin der Societas Ethica, die Konferenz. In den einführenden Worten richteten sie den Appell an die Anwesenden, mit den kritischen Instrumenten der ethischen Disziplin Ungerechtes sichtbar zu machen und Aspekte der Vulnerabilität und Integrität in die eigene Arbeit einfließen zu lassen. Beide Aspekte zeichnen letztendlich das Wesen des Menschen und des sozialen Lebens aus. Michael Coors, Leiter des Instituts für Sozialethik der Universität Zürich, nahm den Faden auf, indem er die moralischen Dimensionen der menschlichen Verletzbarkeit vertiefte und auf die Vulnerabilität als Begründung moralischen Handelns hinwies.

Mit den *Keynote Speeches* jeweils zu Beginn der anschließenden Tage, wurde die aktuelle Forschung zu Vulnerabilität und Integrität in verschiedensten Bereichen vorgestellt und neue Aspekte erschlossen.

Mark Schweda (Oldenburg) beleuchtete den Begriff der Vulnerabilität im Kontext des Alterns und hinterfragte die gängige Annahme, dass Menschen im Altern *vulnerabel* werden. Verstünde man die Vulnerabilität als Momentaufnahme der eigenen Kapazitäten, und nicht im Vergleich zum Menschen in seiner Höchstleistung, habe der Mensch in seiner Jugend letztendlich mehr zu verlieren und sei dementsprechend verletzbarer. In den großen Dramen stünden die Helden, die tief fallen, meist in ihrer Blüte.

Sarah Stewart-Kroeker (Genf) nahm die Begegnung der Jünger mit dem

[1] Empfohlen sei deshalb hier auch ein Blick auf die Homepage der Societas Ethica und das als PDF zur Verfügung gestellte Book of Abstracts: Societas Ethica, 58th Annual Conference 2022. Online auf: https://www.societasethica.info/s/Book-of-Abstracts-Societas-Ethica-2022-Zurich.pdf (Stand 12.10.2022)

Auferstandenen Christus des Johannesevangeliums zum Thema. Sie erkannte diese als eine Begegnung mit Jesus als Verwundetem. In dieser Begegnung und in der feministischen Darstellung seiner Seitenwunde als Vulva, zeigte sie Möglichkeiten für den Umgang der Vulnerabilität und Integrität der Frau auf – insbesondere mit Blick auf Opfer sexueller Gewalt.

James F. Keenan (Boston) stellte in seinem Vortrag das Thema Vulnerabilität mit Gewissen und Anerkennung in Verbindung. Der Akt der Anerkennung von Vulnerabilität führe zu Verantwortlichkeit. Die eigene Vulnerabilität erlaube es, den Menschen in dessen Not zu erkennen. Diese Erkenntnis bedürfe jedoch einer gewissen Bildung. Es seien unter anderem die eigenen Umstände, Kultur und Gesellschaft, die die Fähigkeit formen, Verletzbarkeit wahrzunehmen und die je nach Konstellation andere eigene Rolle zu erkennen: als jemand, der Unterstützung leistet oder dieser selbst bedarf. Ethik müsse lernen, diese Unterstützung zu lehren und nicht nur aufzuzeigen. Auch würde durch die Definition vulnerabler Gruppen als solche das Individuum in diesen unsichtbar.

Margrit Shildrick (Stockholm) richtet ihren Blick auf die Bioethik und Ethik in der Medizin. Sie verwies unter anderem auf die untrennbare Beziehung von Patient:innen und Behandelnden. Eine Beziehung, die auch zwischen Mensch und Maschine (bspw. Pflegerobotern) zustande kommt. Zentral für die Ethik sei letztendlich, ob sich ein Mensch durch eine Maschine versorgt und vor allem wahrgenommen fühlt. Dies mache die echte Beziehung aus. Dementsprechend würde es nebensächlich, ob Mensch mit Mensch interagiere oder Mensch mit Maschine.

Hille Haker (Chicago) thematisierte den Krieg Russlands gegen die Ukraine. Im Krieg verschärfe sich strukturelle Vulnerabilität. Durch Gewalt verursachte Verletzlichkeit ersetze die Autonomie. Es sei diese Verletzlichkeit, die Voraussetzung ist für ein Herrscher-Knecht-Verhältnis. Weil diese Bindung erst durch Gewalt entsteht, hätten Diktator:innen kein Interesse an freiheitlichen Werten oder Demokratie. Dementsprechend trage man als moralische Zeug:innen Verantwortung für das Sichtbarmachen von Gewalt (hier im speziellen als Zeug:innen des Angriffskrieges). Als Zeugin oder Zeuge sei das Individuum zeitgleich innerhalb und außerhalb der politischen Situation und erhalte damit die größte Möglichkeit, auf Gewalt und Verletzung hinzuweisen.

Nach den jeweiligen *Keynote Speeches* bot ein vielfältiges Programm an *Paper Sessions* die Möglichkeit zur Vertiefung in ausgewählte Themen. Neben Fragen zur Vulnerabilität und Integrität bei Geflüchteten, im Kontext neuer Technologien und der Digitalisierung, dem Überwachungsstaat, in der Globalisierung, im Gesundheitssektor, der Prostitution und der Klimaerwärmung bot die Tagung auch Vorträge zu alternativen Perspektiven aus der chinesischen Philosophie.

Im Rahmen eines gemeinsamen Abendessens am Samstag wurde der Young Scholars Paper Award an Tabea Ott (Erlangen-Nürnberg) für ihr Paper «Patients in Health Care as Data Assemblages – a Threat to Human Integrity?» verliehen.

Zurück ließ die Tagung zahlreiche Forschungsansätze, die weiterverfolgt werden können und sollten sowie neue Kontakte und Vernetzungen unter den Teilnehmer:innen. Voller Vorfreude kann auf die 59. Tagung der Societas Ethica geblickt werden, die vom 24. bis 27. August 2023 unter dem Thema „Ethics of Reconciliation – European perspectives“ in Sarajevo stattfinden wird.

Stefanie Uhl und
Matteo Frey, Luzern

Geschwisterlichkeit[1] ist unverzichtbar

Jahrestreffen der Französischen Sozialwochen vom 28. bis 30.10.2022 in Lille[2]

Ein aufgewühltes gesellschaftliches Klima, in dem Dialog schier unmöglich ist, polarisierende politische Debatten, die Schwierigkeit, eine Mehrheit für notwendige Klimamaßnahmen zu finden: Und das alles zu einer Zeit, in der unser Kontinent von dem schrecklichen Krieg in der Ukraine gezeichnet ist, dessen Ende nicht abzusehen ist; dazu die Unfähigkeit, Migranten – hauptsächlich vom afrikanischen Kontinent – menschenwürdig aufzunehmen. Vor diesem Hintergrund mag es geradezu naiv erscheinen, am Beginn des Jahres 2023 von Geschwisterlichkeit reden zu wollen. Und doch wir haben es getan. Wir haben das Thema „Geschwisterlichkeit – Unser Kampf für eine nachhaltige Zukunft" für das Jahrestreffen der Französischen Sozialwochen Ende 2022 in Lille gewählt. Während dreier Tage haben wir uns mit Experten, Philosophen, Abgeordneten, Engagierten vor Ort, Christen und Nicht-Christen beraten und dabei die Überzeugung gewonnen, dass Geschwisterlichkeit ein positives, fruchtbares, ja subversives Prinzip darstellt, das die etablierte Ordnung erschüttert. Geschwisterlichkeit ist mehr denn je unabdingbar, um das Zusammenleben der Bürgerinnen und Bürger in unserem Land zu ermöglichen, in Anlehnung an die Aussagen von Papst Franziskus in der Enzyklika „Fratelli tutti".

Um es nicht bei frommen Wünschen und einem guten Gewissen zu belassen, sind nachstehend einige während der Sozialwochen erarbeitete Wege für das Engagement aufgeführt, verbunden mit dem Appell, sie auf der persönlichen, zivilgesellschaftlichen (assoziativen) und politischen Ebene einzuschlagen.

Das persönliche Engagement

Die Begegnung mit dem Anderen steht im Zentrum unseres Lebens, aber diese Begegnung geht nicht von allein. Unser Kampf für Geschwisterlichkeit ist zuallererst ein persönlicher Kampf, eine Bekehrung.

- Sich verstehen: Es gilt anzuerkennen, dass die Menschen, denen wir begegnen, verschieden sind. Der andere ist ein Geheimnis. Sich zu verstehen erfordert eine wirkliche Anstrengung, einen Einsatz seiner selbst.
- Einander zuhören: In einem tief gespaltenen Frankreich führt der Mangel an Zuhören zu Misstrauen. Es gilt, sich Zeit zu nehmen, um dem anderen zuzuhören in dem, was er ist, wie man einem Bruder zuhört.
- Miteinander reden: In der Bibel heißt es: Weil Kain es nicht verstand, mit seinem Bruder Abel zu reden, tötete er ihn schließlich. Auch heute können Worte töten, und nicht nur symbolisch. Die heutige Zeit erfordert Mäßigung im Austausch miteinander, insbesondere in den Sozialen Medien. Wir müssen uns dazu zwingen, dort keine heftigeren Äußerungen zu machen als Offline.
- Den eigenen Konsum mäßigen: Die Krise hat systemischen Charakter und erfordert eine kollektive Anstrengung. Unsere Zukunft geht unweigerlich über die Verringerung unserer Einwirkung auf die Umwelt und damit einer Änderung unserer individuellen Verhaltensweisen in Richtung Genügsamkeit.

Einige Handlungsfelder

- Versuchen, sich in die Argumente der anderen hineinzuversetzen (und sich im Zuhören üben)
- Alles tun, damit Konflikte, die einen selbst betreffen, sich nicht zuspitzen (Bildung in Gewaltfreiheit)
- Offen sein für Freundschaften außerhalb des eigenen Milieus (eigener Netzwerke, gewohnter Bezugsgruppen)
- Sich informieren, um gegen Falschinformationen zu kämpfen
- Die Gesamtheit der eigenen Bedürfnisse prüfen, im Sinne von mehr Genügsamkeit

[1] Im Original „fraternité"

[2] Auf der Grundlage der christlichen Sozialethik haben es sich die Französischen Sozialwochen zur Aufgabe gemacht, das Denken und Handeln im Sinne des Gemeinwohls zu fördern und so eine christliche Präsenz im Herzen und im Dienst an der Welt zu stärken..

Engagement auf der zivilgesellschaftlichen Ebene

- Das soziale Band wieder zusammenknüpfen: Wir müssen das soziale Gewebe in allen Bereichen, in denen es sich aufgelöst hat, wiederherstellen, ausbessern, zusammennähen statt darüber polarisierend zu streiten. In dieser Hinsicht gilt es, auf die Entstehung all der neuen „Orte der Geschwisterlichkeit" aufmerksam zu sein, auf der lokalen Ebene, durch gemeinschaftliche (assoziative) Initiativen.
- Die Frage nach dem Gemeinwohl stellen: Wir möchten uns für ein Gemeinwohl einsetzen, das die persönlichen Interessen transzendiert. In unserer atomisierten Gesellschaft, kann das Gemeinwohl nicht die Summe der individuellen Forderungen sein.
- Eine Ökonomie der Gabe fördern: Die Wirtschaft, die es hervorzubringen gilt, ist eine, in der es weder reine Leistungserbringer noch reine Leistungsempfänger gibt. Eine Gesellschaft, in der von Mal zu Mal jeder empfängt und gibt.

Einige Handlungsfelder

- Sich engagieren in einem Zusammenschluss aktiver Personen (für Umwelt, soziale Gerechtigkeit usw.), in einer lokalen Initiative, die Verbindungen schafft (an den gesellschaftlichen Rändern)
- Mit der eigenen Zeit und/oder finanziell Initiativen unterstützen, die Begegnung und gegenseitiges Kennenlernen fördern, die solidarische Wirtschaftsmodelle erproben: solidarische Finanzen, Unterstützung von Genossenschaften
- Initiativen zur Förderung des Wissensaustausches unterstützen, deren Ziel es ist, die persönliche Autonomie in allen Lebensaltern zu fördern (Elternschaftshilfe, individuelle Begleitung bei der Wohnungssuche, Hilfe zur digitalen Autonomie usw.)
- Verbindungen schaffen zwischen Initiativen, die sich nicht kennen (oder zwischen bekannten Personen, deren Zusammenarbeit fruchtbar wäre)

Engagement auf der politischen Ebene

Christen dürfen sich nicht nur für das interessieren, was in Reichweite ihrer individuellen Aktion liegt. Wir erwarten nicht alles vom Staat, aber als im Gemeinwesen engagierte Bürger haben wir andererseits auch hohe Ansprüche an die, die uns regieren. Wir fordern, dass staatliche Politik dazu verhilft,

- eine wirkliche Subsidiarität in beide Richtungen voranzubringen: Die von den zivilgesellschaftlichen Organisationen im ganzen Land ins Werk gesetzten Solidaritätsinitiativen müssen anerkannt und ermutigt werden, ohne dass der Staat dies zum Vorwand nimmt, selbst nicht tätig zu werden.
- anders zu regieren: Es gilt, die politische Debatte zu erneuern, indem man sich auf allen Ebenen um einen partizipativeren Führungsstil bemüht und den Jüngeren und den Ausgeschlossenen ihren Platz einräumt.
- eine gerechte Lastenverteilung in die Wege zu leiten: Damit die infolge der ökologischen Krise notwendig gewordenen Anstrengungen akzeptiert werden, ist es nötig, sich für eine gerechte Lastenverteilung stark zu machen. Diese Notwendigkeit einer gerechten Lastenverteilung gilt auch für alle anderen Krisen, die unsere Gesellschaft durchmacht: sei es auf dem Gebiet der Wirtschaft, der Energie, der Finanzen oder der Bildung. Maßhalten hat eine Gemeinschaftsdimension.
- an das Danach zu denken: Bei Kriegen wie in der Ukraine wie auch beim Umgang mit Konflikten innerhalb unserer Gesellschaft müssen die kurzfristigen Logiken vermieden werden, um nicht unter die Diktatur der Emotion zu geraten.
- Vertrauen zu schaffen: Wir sind der Überzeugung: Vertrauen ist das Fundament des Gesellschaftspaktes. Der Staat seinerseits sollte den besonderen Beitrag der intermediären Körperschaften (Vereinigungen und Religionen) für das gesellschaftliche Leben anerkennen, statt sie als Verdächtige zu behandeln.

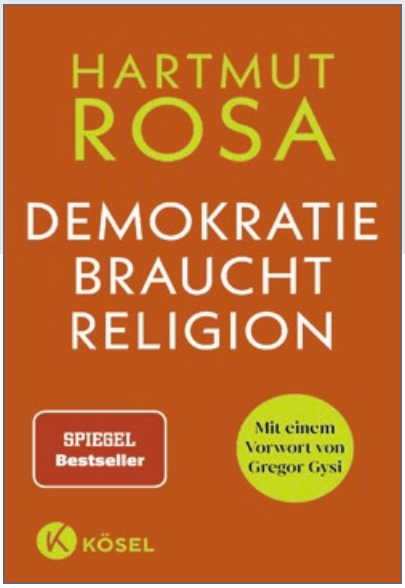
Einige Handlungsfelder

- Den politischen Raum zurückgewinnen; mittels lokaler Initiativen echte Debatten-Orte zu schaffen und dazu Abgeordnete der verschiedenen politischen Richtungen einzuladen
- Sich aktiv am politischen Leben auf lokaler Ebene beteiligen, insbesondere in den Stadtteilkomitees
- Sich aktiv bei Organisationen einbringen, deren Ziel es ist, Jugendliche für die Notwendigkeit von Wahlen zu sensibilisieren
- Begegnungen zwischen der Welt der Politik und den Religionsgemeinschaften (Verbänden, Pfarreien usw.) fördern
- Sich stark machen für die Entstehung von Initiativen auf der territorialen politischen Ebene wie die Bürgerkonvente oder die „Null-Arbeitslosigkeit-Zonen", die alle Generationen in die Ausarbeitung politischer Initiativen einbeziehen
- Sich vergewissern, dass jedes Gesetz mit einer sozialen Dimension in hinreichendem Maß die Begleitung von Personen vorsieht, um ihren Zugang zu den Rechten und ein Mehr an Autonomie (Elternschaft, Wohnung, Digitalisierung) zu gewährleisten.

Wilhelm Rauscher, Freiburg

Braucht Demokratie Religion?

Rosa, Hartmut: Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Mit einem Vorwort von Gregor Gysi, München: Kösel-Verlag 2022, 75 S., ISBN 978-3-466-37303-1



Wie kommt es, dass ein kleines Büchlein mit einem nicht besonders aufregenden Titel monatelang auf den Bestsellerlisten steht? Liegt es daran, dass die Aussage ‚Demokratie braucht Religion' so viel spontane Zustimmung im Lesepublikum findet? Oder liegt es umgekehrt daran, dass diese These heute so befremdlich ist, dass sie gerade deshalb auf eine hohe Leserschaft trifft? Oder liegt es am Autor? Schließlich ist Hartmut Rosa, der praktizierende Protestant, einer der erfolgreichsten Gegenwartssoziologen der Bundesrepublik. Oder liegt es an Gregor Gysi, dem Verfasser des Vorwortes, der in Sachen öffentlicher Bekanntheit noch deutlich vor Hartmut Rosa liegt? Wie auch immer: Das Büchlein wartet jedenfalls mit der klaren Botschaft auf, dass die heutige Gesellschaft dringend der Kirchen bedarf; eine Botschaft, die bei vielen Gläubigen wie Balsam für die Seele wirken dürfte.

Der eigentliche Text besteht aus einem Vortrag mit dem Titel ‚Rasender Stillstand?', den Rosa beim Würzburger Diözesanempfang 2022 – pandemiebedingt nur online – gehalten hat und dessen mündliche Form beigehalten wurde (17–75). Das knappe Vorwort (9–16) stellt kaum inhaltliche Bezüge zum Text von Rosa her. Stattdessen präsentiert der bekennende Atheist Gysi ein weiteres Mal seine Überzeugung, dass „eben zur Zeit nur die Religionen wirklich in der Lage (seien), grundlegende Moral- und Wertvorstellungen allgemeinverbindlich in der Gesellschaft prägen zu können" (14). So komme man nicht umhin anzuerkennen, dass es gerade die Kirchen und ihre Mitglieder seien, die „Moral- und Wertvorstellungen wie die Achtung der Menschenwürde, Solidarität, Barmherzigkeit durch ihr tägliches Tun leben und vermitteln und im besten Sinne zum Gemeingut machen" (15). Allerdings: Wenn für diese Werte in einer zunehmend säkularen Gesellschaft wirklich ‚nur' die Religionen und die Kirchen einstehen – und niemand sonst, dann gnade uns Gott. Gott sei Dank gibt es aber breite empirische Belege dafür, dass auch religionslose Menschen und Milieus hohe moralische Sensibilitäten und eine nachhaltige Praxis der Achtung der Menschenwürde, der Nächstenliebe und des Engagements für die Armen und Schwachen ausprägen. Gregor Gysi selbst wäre hier als ein Beispiel zu nennen – neben vielen anderen.

Bei Hartmut Rosa geht es um sein bekanntes Konzept der Resonanz. Er beschreibt die Notwendigkeit, aber auch die zunehmenden Schwierigkeiten von Resonanzen und Resonanzerfahrungen in den Gegenwartsgesellschaften des ‚Rasenden Stillstands'. Aus sozialstrukturellen Zwängen heraus sei die moderne Gesellschaft genötigt, „sich permanent zu steigern, zu beschleunigen, sich voranzutreiben" (22); eine irrationale Systemlogik, die „systematisch ein Aggressionsverhältnis zur Welt" stifte (41): „Wir müssen jedes Jahr schneller laufen, um nicht in den Abgrund, der hinter uns immer schneller, immer näher kommt – nicht zuletzt durch die Klimakrise –, abzustürzen." (52 f.) Dabei habe die Gesellschaft längst „den Sinn der Vorwärtsbewegung"(22) verloren, die individuell wie kollektiv, ökologisch wie ökonomisch, sozial wie kulturell einen enorm hohen Preis erfordere. Sie suche heute „verzweifelt nach einer alternativen Form der Weltbeziehung, des In-der-Welt-Seins" (27); eine Form, die Rosa auf den Begriff der Resonanz bringt. Resonanz habe vier bestimmende Elemente: eine nicht nur kognitive, sondern auch emotionale *Affizierung* durch etwas neu Erfahrenes; eine aktive und bewusste *Selbstwirksamkeit* des Antwortens auf dieses Neue, d. h. ein „Sich-Öffnen und Etwas-daraus Machen" (62); die daraus folgende *Transformation*, in der man „in eine andere Stimmung und auf andere Gedanken" (62) komme; und schließlich die *Unverfügbarkeit*: Man kann die Resonanzerfahrung „nicht herstellen, kaufen oder erzwingen" (64).

Über ein besonderes Reservoir für gelingende Resonanzerfahrungen als einer nicht auf Herrschaft, Wachstum und Beschleunigung zielenden Weltbeziehung verfügt Rosa zufolge etwa die Musik, aber auch die Religion. Schon als Kind sei er neidisch auf seine katholischen Altersgenossen gewesen, die ein Kreuzzeichen machen oder die Fingerspitzen ins Weihwasser tauchen – und damit eine spe-

zifische Resonanzverbindung „zur Welt und zu einer anderen Welt" herstellen (69). Aber nicht nur die Frömmigkeitsformen des Katholizismus, sondern auch esoterische religiöse Praktiken stiften für Rosa entsprechende Resonanzerfahrungen, etwa im Umgang mit Edelsteinen und Bachblüten. Diese Praktiken könnten nämlich „einen Sinn dafür geben, dass zwischen dem die Welt umspannenden Äußersten, oder der umgreifenden Realität, dem Kosmos, und unserem Innersten, unserem Schicksal, eine Beziehung besteht, eine Resonanzbeziehung" (71). Dies sei „der Kern religiösen Denkens" (71); und in diesem Sinne bestehe auch „die Grundidee" (71) des Christentums darin, „dass wir in einer Resonanzbeziehung stehen" (73). Von daher könne „die Antwort auf die Frage, ob die heutige Gesellschaft noch der Kirche oder der Religion bedarf, nur lauten: Ja!" (74 f.)

Ob die ‚Grundidee' des Christentums aber wirklich auf dieselben religiösen Resonanzbeziehungen zum Kosmos zielt wie etwa Bachblüten- und Edelsteintherapien, hätten die Kirchenmitglieder wohl noch näher zu besprechen. Mir scheint, sie sollten sich eher um Resonanzen zur Reich Gottes-Botschaft des Jesus von Nazareth bemühen, statt vorschnell und theologisch unreflektiert auf Resonanzbeziehungen zu heute angesagten religions- und kirchenfreundlichen Soziologien zu setzen; aller Verunsicherung durch die gravierende Kirchenkrise zum Trotz.

Hermann-Josef Große Kracht, Darmstadt

Gemeinwohl in der digitalen Welt

Chris Piallat (Hrsg.), Der Wert der Digitalisierung, Gemeinwohl in der digitalen Welt, Bielefeld: transcript 2021, 437 S., ISBN 978-3-8376-5659-6

Die digitale Transformation ändert die Art, wie wir leben und arbeiten, radikal. Immer stärker wird deutlich, dass es sich dabei nicht nur um technische Systeme und innovative Dienstleistungen handelt, sondern dass der digitale Epochenbruch neue soziale und politische Fragen aufwirft. Es ist daher naheliegend, der Frage nach dem „Gemeinwohl" in der digitalen Welt Aufmerksamkeit zu widmen.

Der von Chris Piallat vorgelegte Band präsentiert die Sichtweisen von 25 unterschiedlichen Autorinnen und Autoren. Nach einem einleitenden Teil, der die Frage nach Werten in der Digitalisierung thematisiert (Chris Piallat, Petra Grimm), folgt ein Hauptteil, der einzelne Werte „für eine gemeinwohlorientierte Digitalisierung" durchdekliniert.

Dabei geht es um Werte wie „Freiheit" (Ellen Überschär), „Selbstbestimmung" (Christiane Woopen und Sebastian Müller), „Autonomie" (Timo Rademacher und Erik Schilling), „Privatheit" (Nils Leopold) und „Würde" (Philipp Staab und Dominik Pietron). Schon die Auswahl an Autorinnen und Autoren zeigt einen breiten Fächer von bekannten und weniger bekannten Personen und Perspektiven. Das tut dem Band gut, bringt ihn aber auch ein wenig in die Richtung eines politischen Digitalisierungshandbuchs mit ausgewählten, wesentlichen Stichwörtern.

Dieser offene Handbuchcharakter des Sammelbands drängt sich auch rund um den Zwischentitel „Gerechtigkeit und Gleichheit" auf. Er behandelt normativ aufgeladenen Aspekte wie Gerechtigkeit (Lorena Jaume-Palasí), Menschenrechte (Eric Hilgendorf), Geschlechtergerechtigkeit (Francesca Schmidt und Nicole Shephard) und Nachhaltigkeit (Tilman Santarius). Einzelne Gesichtspunkte mag dabei jeder und jede Lesende anders gewichten. Wohltuend ist auf jeden Fall das durchgängig hohe Niveau an digitaler Fachlichkeit, das sich in den Beiträgen spiegelt.

Dies gilt ebenfalls für die demokratiepolitischen Fragen der Digitalität, die unter dem Titel „Demokratie, Zugang und Souveränität" adressiert werden. Unter dem Titel „Zugang" beschäftigt sich Christian Stöcker mit der digitalen Öffentlichkeit und Aufmerksamkeit als Ware, während Jutta Pohle und Thorsten Thiel sich dem Konzept der „digitalen Souveränität" zuwenden (S. 319–340). Sie würdigen den Begriff allerdings vorwiegend unter staatstheoretischer Sicht und weisen seine Grenzen auf, wenn es um Europa und die EU als Staatenbund eigener Art geht.

Wie im gesamten Band spielen hier die durchaus beachtenswerten Beiträge einer christlich fundierten Sozialethik kaum eine Rolle. Dies gilt beispielsweise für eine weiter gefasste Interpretation des Begriffs der digitalen Souveränität mit Blick auf die einzelne Person, die ja mit ihrer sehr konkreten Menschenwürde im Mittelpunkt des Geschehens stehen sollte (vgl. U. Hemel, Kritik der digitalen Vernunft, Freiburg/Br.: Herder 2020). Andererseits kommt die Spannung zwischen der Souveränität von Staaten und überstaatlichen Organisationen einerseits und der von Individuen im Sammelband anhand eines Zitats zum Ausdruck, der den Beitrag zur Rolle der „Zi-

vilgesellschaft" abschließt (S. 413f). Diese wird dort verstanden als „Summe aller Fähigkeiten und Möglichkeiten von Individuen und Institutionen" zur Ausübung ihrer Rollen in der digitalen Welt. Es geht dann also doch nicht nur um Staaten, sondern eben um zwei Facetten eines Begriffs.

Die stärker politikwissenschaftliche als im engeren Sinn sozialethische Ausrichtung des Bandes kommt auch im dritten Teil zum Ausdruck, der den Titel „Von der Verantwortungsdiffusion zur Governance" trägt (S. 343–431). Hier finden sich Beiträge zum „Mehrebenensystem" (Matthias Kettemann), zum Thema „Governance" (Stefan Heumann) mit Überlegungen zu einer verbesserten ressortübergreifenden Zusammenarbeit im Staat als einer „lernenden Organisation" (S. 366), zur Rolle des Rechts (Ulf Buermeyer und Malte Spitz), zu Vielfalt aufgrund von Impulsen der „Zivilgesellschaft" (Julia Klaiber und Elisa Lindinger) sowie zu „Internationales" (Tyson Barker) mit Blick auf „geopolitische Diplomatie und die europäische Digitalstrategie" (S.415–431). Interessanterweise wird die naheliegende Forderung nach einem internationalen Digitalgerichtshof nicht zur Sprache gebracht.

Die Orientierung an „Menschenwürde" und „Zivilgesellschaft" liegt im Grunde allen Beiträgen zugrunde. Verwendet wird allerdings ein enger Begriff der Zivilgesellschaft, der sich insbesondere auf bürgerschaftliche Beteiligung und NGOs bezieht und sie vom „Privatsektor" (vgl. S. 404) und dem Staat abgrenzt. Nicht wahrgenommen wird der vom „Institut für Sozialstrategie" seit 2009 vorgeschlagene weitere Begriff, der Zivilgesellschaft dort am Werk sieht, wo es weder um das Handeln des Staates noch um das des organisierten Verbrechens geht. Durch diesen weiteren Begriff werden Unternehmen als verantwortliche zivilgesellschaftliche Akteure greifbar. Sie gewinnen dadurch auch begriffliche Kontur, denn zwischen der Macht von Digitalkonzernen und der Ohnmacht der kleinen und mittleren Unternehmen liegen Welten. Und doch muss jeder zivilgesellschaftliche Akteur auf eigene Art und Weise Verantwortung leben und Verantwortung lernen.

Interessanterweise könnten Impulse aus der klassischen christlichen Sozialethik hier durchaus weiterhelfen. Unternehmen und Institutionen haben ja eine subsidiäre Funktion in der Gesellschaft. Dies führt unmittelbar zur Frage von Verantwortung, von zentraler und dezentraler Regelung. Zu fordern ist für Unternehmen beispielsweise digitale Fairness. Der Inhalt dieser Forderung ist freilich gesellschaftlich breit zu diskutieren und steht nicht ein und allemal fest.

In vielen Beiträgen spiegelt sich ein Rückgriff auf europäische Traditionen von Menschenwürde und von Menschenrechten, so auch im Begriff des digitalen Gemeinwohls selbst. Wer dieses freilich definiert und wo mögliche „Definitionsprivilegien" liegen, wird jedoch nicht klar. Schließlich sind zivilgesellschaftliche Akteure genauso wenig frei von eigenen Interessen wie ganze Staaten. Folglich muss die Frage des digitalen Gemeinwohls übergreifend bearbeitet werden, etwa auf der Grundlage gemeinsamer Werte unterschiedlicher Akteurinnen und Akteure.

„Werte" freilich werden im Sammelband trotz der sachkundigen Einführung dazu von Petra Grimm (S.55–96) generell stärker vorausgesetzt als präzise definiert. Insbesondere die Quellen normativer Werte und Zielsetzungen werden kaum diskutiert. Die UN-Deklaration der Menschenrechte und vielleicht noch die 17 SDGs bilden allerdings einen unausgesprochenen Wertehintergrund für praktisch alle Beiträge.

Letztlich geht es um einen humanistischen Impuls, der auf die menschliche Person zielt und die zentrale Frage stellt: „Fördert oder hemmt eine digitale Anwendung Menschlichkeit"? Wird dieses Leitmotiv nicht ausgesprochen, kann es seine Sogwirkung auf gesellschaftliche Praxis und Rechtsprechung nicht entfalten. Dies gilt auch dann, wenn es um ganz unterschiedliche Interpretationen dessen geht, was „Menschlichkeit" angesichts widersprüchlicher Interessen von Privatpersonen, Unternehmen, Institutionen und Staaten bedeuten soll.

Es ist das Verdienst dieses Sammelbands, auf systematische Art und Weise die verschiedenen Facetten eines digitalen Gemeinwohls zur Sprache zu bringen. Dass hier noch viele Fragen offenbleiben, liegt in der Natur der Sache und der komplexen Thematik. Aus dem Blickwinkel einer christlich fundierten Sozialethik gilt in diesem Zusammenhang ein doppelter Imperativ des Dialogs: Es ist bedauerlich, dass entsprechende Ansätze von den Autoren des Sammelbands allenfalls marginal zur Kenntnis genommen werden. Und es ist bedauerlich, dass christliche Sozialethiker ihre Stimme nicht deutlicher vernehmen lassen, wenn es um Fragen des digitalen Gemeinwohls geht.

Schließlich basieren beide Begriffe, Gemeinwohl und Menschenwürde, historisch in mancherlei Hinsicht auf Konzepten der christlichen Tradition. Denn im Mittelpunkt des Handelns steht die einzelne Person, in ihrer Wechselbeziehung zum breit zu diskutierenden Gemeinwohl inklusive der im Sammelband bedauerlicherweise ausgesparten Themen „digitale Teilhabe" und „digitale Bildung".

Dass digitale Bildung und digitale Teilhabe beim Nachdenken über digitales Gemeinwohl mitberücksichtigt werden sollten, versteht sich von selbst, auch wenn „Gemeinwohl" in einer säkularen Gesellschaft nicht in genereller Art und Weise theologisch aufgeladen werden kann.

Den wechselseitigen Gesprächsbedarf auf der Suche nach dem digitalen Gemeinwohl der Zukunft besser als bisher aufzugreifen, das bleibt folglich ein Desiderat der Zukunft.

Ulrich Hemel, Tübingen

Summaries

Marco Schrage: Ukraine's Self-Defence. Some Conflict-Ethical Aspects

Since the Russian invasion of Ukraine, the need to structure conflict-ethical reflections and arguments well has become perceivable to the general public. Against this background, this article first gives a brief overview of the criteria of ius ad bellum and ius ex bello. Subsequently, the two questions of whether Ukraine's self-defence was legitimate at the beginning of the conflict and whether its supported self-defence is still legitimate in the situation that exists after one and a quarter years will be answered, each along a criteria-guided argumentation.

Fernando Enns: Responsible Nonviolence. Christ as a True "Turning Point" in the Ethics of Peace

The challenge of protecting the "neighbour" in Russia's morally illegitimate and legally illegal war of aggression against Ukraine is – like every war – putting the ethics of peace to the test. This question of the responsibility of those who are not directly affected is also posed to the Christian churches, if you follows Dietrich Bonhoeffer's theological ethics. The historic peace churches, for whom non-violence is a characteristic of the Church of Jesus Christ, offer alternative arguments to the political majority opinion. They are guided by the "highest commandment". If the ethics of peace is founded Christologically, fundamental orientations result from this. The ecumenical dimension of the conflict and its possible resolution should be considered here as well as the question of one's own perspective. Postcolonial studies offer additional new insights.

Bernhard Koch: Drones and Autonomous Weapons Systems. Military Technological Change and Ethical Challenges

The political debate on the acquisition of armed drones for the Bundeswehr is over. But the ethical questions remain, because some aspects – such as the question of who or what actually constitutes a legitimate target of attacks in asymmetric warfare – arise with equal or greater acuteness in the use of so-called autonomous weapons systems. This article traces the core of the ethical debates and presents central arguments. Starting with armed drones, the focus will be on so-called "autonomous weapons systems". Ultimately, however, military technologies pose a challenge of the utmost acuteness: can the developments that others are advancing elsewhere force us to draw level technologically even against our convictions, or is there a limit for which we are willing to pay a price?

Noreen van Elk: Ethical Issues in Counterterrorism - A Retrospective and Forward View after More than 20 Years of the *War on Terror*

The purpose of this article is to use the historical caesura of the withdrawal of the U.S. troops from Afghanistan in the summer of 2021 as an opportunity to look back at the ethical debate that has developed since the attacks of September 11, 2001, and has accompanied the Global War on Terror (GWOT) since then. How have philosophical and theological ethics addressed ethical issues in counterterrorism? What emphases can be discerned? What gaps have emerged? In a second step, therefore, we will look to the future and explore how the changed context affects the engagement with ethical questions of counterterrorism. What new questions arise in the context of terrorism that has fundamentally changed since 2001? (How) does the debate need to reorient itself? What desiderata can be identified?

Katharina Valjak: How Will Just Peace get a Chance? Causes and Consequences of Violent Conflicts for Development Cooperation

Instability and state failure are linked to violent conflicts, are partly caused by them, and often prevent change towards stabilisation. The fragility resulting from internal and external influences, as well as hunger and flight as their consequences, all point to one overarching cause: unstable state structures that are unable to guarantee justice. The process of a desired long-term transformation in fragile contexts is based on systemic analyses and the goal of dissolving unequal, entrenched power relations. Important challenges for such a transformation remain prioritisation and coordination in the humanitarian-development-peace nexus as well as the assessment of limits and risks within the narrow scope of action.

Elizabeth Kanini Kimau: „Listening to the cry of the people"

Elizabeth Kanini Kimau is what you can call a "peacemaker". Almost 15 years ago, she went to the North of Kenya to do research on the conflict between different ethnic groups there. She stayed and became an agent of change in the conflict between the tribes Rendille and Borana: by teaching children, raising awareness about the roots of violence and slowly changing the minds of young people. She planted "seeds of peace" as she calls it and helps the tribes to work for their own peace. In an interview with Amosinternational, Elizabeth Kanini Kimau told us how she creates peace with warriors, why the efforts of NGOs often have no long-lasting impact, how climate change affects the school education of girls and what future projects she has planned.

Résumés

Marco Schrage : L'autodéfense de l'Ukraine. Quelques aspects de l'ethique des conflits

Surtout depuis l'invasion russe de l'Ukraine, la nécessité de bien structurer les réflexions et les arguments en matière d'éthique des conflits est aussi évidente pour le grand public. Dans ce contexte, cet article donne un bref aperçu des critères du « ius ad bellum » et du « ius ex bello » . Ensuite, il répond – selon les critères établis – aux deux questions suivantes : l'auto-défense de l'Ukraine était-elle légitime au début du conflit, et l'est-elle encore après quinze mois de guerre avec le soutien qu'elle reçoit ?

Fernando Enns : Non-violence responsable. Le Christ, veritable « tournant d'époque » dans l'éthique de la paix

Le défi de la protection du « prochain » dans la guerre d'agression moralement illégitime et juridiquement illégale menée par la Russie contre l'Ukraine met– comme toute guerre – l'éthique de la paix à l'épreuve. Selon l'éthique théologique de Dietrich Bonhoeffer, la question de la responsabilité de ceux qui ne sont pas directement concernés, se pose également aux Eglises chrétiennes. Les Eglises pacifistes historiques, qui considèrent la non-violence comme une caractéristique essentielle de L'Eglise de Jésus Christ, offrent des arguments alternatifs à l'opinion politique majoritaire. Le « commandement suprême » leur sert d'orientation. Si l'éthique de la paix est fondée sur la christologie, il en résulte des orientations fondamentales. L'article tient compte tant de la dimension oecuménique du conflit et de sa solution possible que de la question de la propre position. Des études postcoloniales offrent de nouvelles perspectives complémentaires.

Bernhard Koch : Drones et systèmes d'armes autonomes. Changements de technologie militaire et défis éthiques

Le débat politique sur l'acquisition de drones armés par l'armée allemande est en principe clos. Mais les questions éthiques demeurent, car certains points de vue – comme la question de savoir qui ou quoi constitue réellement une cible légitime d'attaques dans les guerres asymétriques – interrogent avec la même acuité ou avec une acuité accrue lors de l'utilisation de systèmes d'armes dits autonomes. Le présent article retrace le cœur des débats éthiques et présente les arguments centraux. Partant des drones armés, l'accent sera mis sur les « systèmes d'armes autonomes ». En fin de compte, les technologies militaires posent un défi d'une extrême acuité : les développements que d'autres font avancer ailleurs peuvent-ils nous obliger à suivre le rythme technologique, même à l'encontre de nos convictions, ou existe-t-il une limite pour le respect de laquelle nous sommes prêts à payer un prix ?

Noreen van Elk : Questions éthiques de la lutte contre le terrorisme – une rétrospective et une prospective après plus de vingt ans de « War on Terror »

L'objectif de cet article est de saisir l'occasion du tournant historique que représente le retrait des troupes américaines de l'Afganistan en été 2021 pour revenir sur le débat qui s'est développé depuis les attentats du 11 septembre 2001 et qui a accompagné le « Global War on Terror » (GWOT) depuis lors. Comment l'éthique philosophique et théologique s'est-elle penchée sur les questions éthiques de la lutte contre le terrorisme ? Quels points forts peut-on identifier ? Quelles lacunes y eut-il ? Dans un deuxième temps, il s'agit de jeter un regard vers l'avenir et de se demander comment ce changement de contexte se répercute sur l'étude des questions éthiques de la lutte antiterroriste. Quelles sont les nouvelles questions qui se posent dans ce contexte profondément changé depuis 2001 ? Comment le débat doit-il être réorienté ? Quels desiderata peut-on identifier ?

Katharina Valjak : Comment donner une chance à la paix juste ? Causes et conséquences de conflits violents pour la coopération au développement

L'instabilité et la défaillance de l'Etat sont liées à des conflits violents, dont elles sont souvent la cause. Elles entravent un changement vers une stabilisation humanitaire. La fragilité résultant d'influences internes et externes ainsi que ses conséquences, la faim et la fuite, renvoient toutes à une cause globale : des structures politiques instables qui ne sont pas en mesure de garantir la justice. Le procéssus d'une transformation à long terme repose sur des analyses systémiques et a pour but de dissoudre des rapports de force inégaux et figés. Les défis majeurs d'une telle transformation sont, d'une part, la priorisation et la coordination dans le « Humanitarian-Development-Peace-Nexus » et d'autre part, l'évaluation des limites et des risques dans le cadre d'une étroite marge de manoeuvre.

SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

4/2006 Markt für Werte (vergriffen)
1/2007 Lohnt die Arbeit?
2/2007 Familie – Wachstumsmitte der Gesellschaft?
3/2007 Zuwanderung und Integration
4/2007 Internationale Finanzmärkte (vergriffen)
1/2008 Klima im Wandel
2/2008 Armut / Prekariat
3/2008 Gerüstet für den Frieden?
4/2008 Unternehmensethik
1/2009 Wie sozial ist Europa?
2/2009 Hauptsache gesund?
3/2009 Caritas in veritate
4/2009 Wende ohne Ende?
1/2010 Gerechte Energiepolitik
2/2010 Steuern erklären
3/2010 Neue Generation Internet – grenzenlos frei?
4/2010 Agrarpolitik und Welternährung
1/2011 Zivilgesellschaft
2/2011 LebensWert Arbeit
3/2011 Wohlstand ohne Wachstum?
4/2011 Soziale Marktwirtschaft für Europa?
1/2012 Religionspolitik
2/2012 Was dem Frieden dient
3/2012 Finanzmärkte und Staatsschulden
4/2012 Stark gegen Rechts
1/2013 Bevölkerungswachstum
2/2013 Menschenrechte interreligiös
3/2013 Geschlechtergerechtigkeit
4/2013 Altern und Pflege
1/2014 Ressourcenkonflikte
2/2014 Solidarität in Europa
3/2014 Die Würde der Tiere ist antastbar
4/2014 Freihandel
1/2015 Transnationale Steuerung
2/2015 Kirche und Geld
3/2015 Ethik in der Stadt
4/2015 Laudato si'
1/2016 Soziale Ungleichheit
2/2016 Korruption und Compliance
3/2016 Inklusion und Behinderung
4/2016 Umstrittener Pluralismus
1/2017 Was darf Leben kosten?
2/2017 Europa und Afrika – Partnerschaft auf Augenhöhe?
3/2017 Ökumenische Sozialethik
4/2017 Konsumethik
1/2018 Digitalisierung gestalten
2/2018 Terrorismus und Terrorismusbekämpfung
3/2018 Wohnen
4/2018 Steuergerechtigkeit
1/2019 Politik der Transformation – Transformation der Politik
2/2019 Demokratie neu stärken
3/2019 Ethik der Mobilität
4/2019 Nationalstaat und nationale Identitäten
1/2020 Sozialethische Ansprüche an die Kirchenreform
2/2020 Pflegearbeit
3/2020 Friedensethik vor neuen Herausforderungen
4/2020 Konfessionelle Wohlfahrt im Umbruch
1/2021 Fratelli tutti
2/2021 Landwirtschaftspolitik
3/2021 Soziale Medien: Ethik und Politik
4/2021 Jüdisches Leben in Deutschland – gestern, heute, morgen
1/2022 Weltwirtschaft zwischen Digitalisierung, Corona und Klima
2/2022 Finanzethik
3/2022 Künstliche Intelligenz
4/2022 Gemeinsame Verantwortung der Religionen
1/2023 Stellschrauben gegen soziale Ungerechtigkeit
2/2023 Zeitenwende?!

VORSCHAU

Heft 3/2023
Schwerpunktthema: Lebensqualität – Sozialökologische Transformation – Wachstum

Heft 4/2023
Schwerpunktthema: Globaler Markt und Abhängigkeiten

Heft 1/2024
Schwerpunktthema: Migration