

Christian J. Jäggi

# Frieden, politische Ordnung und Ethik

Fragestellungen – Erklärungsmodelle –  
Lösungsstrategien

Tectum

Christian J. Jäggi

# Frieden, politische Ordnung und Ethik



Christian J. Jäggi

# **Frieden, politische Ordnung und Ethik**

**Fragestellungen – Erklärungsmodelle – Lösungsstrategien**

Tectum Verlag

*Weitere Bände in Vorbereitung:*

*Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum (2019)*

*Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum (2020)*

*Bausteine einer politischen Friedensordnung im Islam (2021)*

*Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung –  
eine Zusammenschau (2022)*

Christian J. Jäggi

Frieden, politische Ordnung und Ethik

Fragestellungen – Erklärungsmodelle – Lösungsstrategien

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

eISBN 978-3-8288-7123-6

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN

978-3-8288-4238-0 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung

des Bildes # 121102050 von dashtik | [www.fotolia.de](http://www.fotolia.de)

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

## **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

# Inhalt

<b>Einführung</b> .....	1
<b>1. Zum aktuellen Diskussionsstand in der politischen Ethik</b> .....	5
Das Problem der Nationalstaaten .....	9
Zur Frage der Interkulturalität .....	21
Aspekte politischer Globalisierung .....	29
<b>2. Ordopolitische Vorstellungen als zentrale Frage gesellschaftlichen Friedens</b> .....	37
Das Verbot des Sklavenhandels .....	40
<b>3. Frieden, Gesellschaftsmodell und Demokratie</b> .....	43
<b>4. Voraussetzungen für eine funktionierende Friedens- und Gesellschaftsordnung</b> .....	55
4.1 Menschenrechte .....	61
4.2 Sicherheit .....	66
4.3 Das Identitätsproblem .....	70
4.4 Das Inklusions-Exklusions-Problem .....	72
4.5 Gerechtigkeit .....	76
4.6 Freiheit .....	83
4.7 Gleichheit .....	88
4.8 Solidarität .....	95
4.9 Politische Partizipation .....	100
4.10 Friedenspolitische und friedensfördernde Interventionen .....	113

<b>5. Einige ethische Fragestellungen</b>	121
Friede und Patriarchat	124
Mediale Zweiklassengesellschaften	126
<b>5.1 Welchen Frieden</b>	129
Sozio-kulturelle Kontexte und die Frage der Macht	137
Ist Gewalt männlich?	139
<b>5.2 Friedensstrategien</b>	142
Versöhnung als Friedensstrategie	142
<b>5.3 Zur gesellschaftlichen Durchsetzung der Friedensvision</b>	144
Wahrheit und Lüge in der Politik	149
<b>5.4 Zum Machtproblem</b>	153
Macht und Gewalt	156
Verletzlichkeit	161
Cyberwar und IT-Verletzlichkeit	162
Zivilcourage als Antwort	165
<b>6. Weitere ethische Fragestellungen</b>	167
Weltfrieden und Friedensinstitutionen	168
Das Problem der Staatenlosen	170
Demokratischer Weltstaat als eine Antwort	172
<b>7. Fazit</b>	177
<b>Literatur</b>	183

## Einführung

In seinen einführenden Worten zu seinem Bestseller „Das Ende der Geschichte“ hatte Francis Fukuyama (1992:11) die These vertreten, dass sich in den Jahren nach 1989 „weltweit ein bemerkenswerter Konsens über die Legitimität der liberalen Demokratie als Regierungssystem herausgebildet“ habe, während gleichzeitig deutlich geworden sei, „dass konkurrierende Herrschaftsformen wie die Erbmonarchie, der Faschismus und in jüngster Zeit der Kommunismus der liberalen Demokratie unterlegen“ seien. Man mag diese Worte auf die nach der Wende 1989 entstandene Euphorie zurückführen – Tatsache ist jedoch, dass in der Zwischenzeit die liberale Demokratie bei weitem nicht mehr so unangefochten ist und sich in vielen Ländern autoritäre oder populistische Regimes installiert haben, welche teilweise gezielt die demokratischen Strukturen sabotieren und zerstören. Aus heutiger Sicht mag die Feststellung Fukuyamas (1992:11), dass „die liberale Demokratie möglicherweise ‚den Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit‘ und die ‚endgültige menschliche Regierungsform‘ darstellt“, als einerseits allzu optimistisch und andererseits auch als naiv erscheinen. Die liberale Demokratie war immer auch eine hegemoniale Demokratie, und es gibt wohl kein „liberal-demokratisches“ Land, wo nicht Minderheiten exkludiert, marginalisiert oder diskriminiert wurden. Gleichzeitig hat die liberale Demokratie bis heute ihre globale Bewährungsprobe nicht bestanden – selbst wenn sie sich in einer Reihe von westlichen Ländern als überlegene Regierungsform erwies.

Das Wuppertal Institut (2005) hat schon vor längerem darauf hingewiesen, dass nach 500 Jahren der Ausbreitung westlich-abendländischer Politik, Technologie und Wirtschaft über die ganze Welt seit etwa 20 Jahren eine Art Backlash erfolgt: Erstmals sahen sich die USA nach der Jahrtausendwende, aber auch viele europäische Länder in ihrem eigenen



Staatsgebiet von Gewalt und Terrorismus angegriffen. Viele Beobachter sahen die – direkt oder indirekt – aus dem nahöstlich-islamischen Raum stammenden Angreifer als Ausdruck einer „Attacke des Südens auf den Norden“ (Wuppertal Institut 2005:15). Anstelle der bisher einseitigen Verwundbarkeit der Länder des Südens sei nunmehr eine „wechselseitige Verwundbarkeit aller Länder der Erde“ getreten.

In meinem Band „Hidden Agendas – Geopolitik, Terrorismus und Populismus“ (Jäggi 2017:14f.) habe ich die These aufgestellt, dass Geopolitik, Terrorismus und Populismus sich gegenseitig bedingen und sozusagen „drei Seiten einer Medaille“ bilden. Das scheint sich heute zu bestätigen, etwa in Syrien, in Israel und in den USA, aber auch im Jemen und in einer Reihe von Staaten in Afrika.

In ihrem Vorwort zum Band „Human Security in World Affairs“ haben die beiden Herausgeber Alexander K. und Sabina W. Lautensach (2013:XIII) darauf hingewiesen, dass in vielen Untersuchungen Sicherheitskonzepte, Entwicklungsmodelle, Wachstumsvorstellungen und Nachhaltigkeit nicht zusammen reflektiert werden. Statt diese Themen miteinander zu verknüpfen werden sie einzeln, also jeweils für sich genommen, analysiert. Diese Verkürzung erweist sich gerade im heutigen Umfeld als problematisch, weil sie zwangsläufig zu einseitigen Ergebnissen führen und zu weltanschaulichen und ideologischen Vereinnahmungen geradezu einladen.

Ein ähnliches Problem zwischen zwei Entweder-Oder-Haltungen gibt es auch auf globalpolitischer oder supranationaler Ebene.

Auf einer grundsätzlichen Ebene haben Broszies und Hahn (2010:10f.) zwischen einer Position eines gerechtigkeits-theoretischen Kosmopolitismus und einem gerechtigkeits-theoretischen Partikularismus unterschieden.

Der **gerechtigkeits-theoretische Kosmopolitismus** geht *normativ* von einem moralischen Universalismus aus und gründet *methodisch* auf einem legitimatorischen Individualismus. „Politisch vertritt er eine bestimmte Version *legitimer globaler Herrschaft*, die dazu dienen soll, bestehende Strukturen globaler Herrschaft zu reformieren oder globale gerechtigkeits-sichernde Institutionen neu einzurichten“ (Broszies und Hahn 2010:11). Dagegen geht der **gerechtigkeits-theoretische Partikularismus** davon aus, dass Gerechtigkeitsprinzipien nicht weltweit gleich seien, sondern sich nur auf bestimmte Bereiche beschränken könnten. *Normativ*

beruht er auf der Priorisierung bestimmter Gruppen oder Bereiche, wie etwa der Mitbürger eines Staates. Dabei stehen die Beziehungen dieser Referenzpersonen oder -gruppen zu den – wie auch immer definierten – „Anderen“ konzeptionell im Zentrum, wobei differenztheoretische Aspekte zentral sind, wie etwa im Nationalismus (ethnisch-nationale Zugehörigkeit), im Kommunitarismus (Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft) oder einer Weltanschauungsgemeinschaft (Klassenzugehörigkeit im Sozialismus, konfessionell verstandene Ummah-Zugehörigkeit im Islamismus). Diese Position geht in der Regel von der Überzeugung aus, dass eine *staatsanaloge Form globaler Herrschaft* entweder *nicht möglich* oder *nicht wünschenswert* sei (vgl. Broszies und Hahn 2010:11). Diese beiden Positionen sollten nicht mit einer Haltung pro oder kontra (wirtschaftliche) Globalisierung verwechselt werden, weil Globalisierungsgegner und Globalisierungsbefürworter aus beiden Lagern stammen können, obwohl in den letzten Jahren nicht wenige Globalisierungsskeptiker in das nationalistische Lager (Populismus!) eingeschwenkt sind und umgekehrt viele Globalisierungsbefürworter eine universalistisch-liberale Position vertreten.

Es ist wie überall: Globalisierung, Transnationalität und Hegemonialpolitik haben immer zwei Seiten: Die Weltsituation ist einerseits die Folge von nationalen und partikularen Bestrebungen und Strategien, aber andererseits auch Ausdruck von grenzüberschreitenden Tendenzen auf den verschiedensten Ebenen. Deshalb macht es wenig Sinn „gegen Globalisierung“ oder „für die Stärkung der Nationalstaaten“ zu sein – es geht vielmehr darum, globale und weltpolitische Spielregeln zu finden, welche sowohl die legitimen nationalen Interessen als auch die Gesamtinteressen der Menschheit garantieren können, und zwar ohne Kriege, ohne Terrorismus und ohne Ungerechtigkeit.

Vor diesem Hintergrund ist nicht zu vermeiden, dass die Frage nach einer Weltfriedensordnung, globaler Demokratie und nach einer gerechten Politik in den einzelnen Kontinenten und Ländern neu gestellt und diskutiert werden muss.

Dabei gibt es verschiedene, teilweise auch widersprüchliche Aspekte: Zu klären ist erstens die Rolle und das Verhältnis der Nationalstaaten untereinander. Zweitens geht es darum, demokratiepolitische Grundfragen vor dem Hintergrund der aktuellen Weltsituation neu zu stellen und auch zu beantworten. Drittens stellt sich die Frage nach einer ordo-politi-

schen Rahmenordnung auf globaler Ebene. Viertens besteht aus ethischer Sicht mehr denn je die Notwendigkeit einer übergreifenden Friedensethik und die Klärung ihres Verhältnisse zur politischen Ethik. Und fünftens rücken ganz konkrete und alltagspolitische Probleme ins Zentrum der Diskussion, wie etwa die Migrations- und Flüchtlingsfrage, das Problem des grenzüberschreitenden Terrorismus und die Zunahme autoritativer Tendenzen in vielen Ländern.

# 1. Zum aktuellen Diskussionsstand in der politischen Ethik

Olaf Karitzki (2005:17, Fussnote 7) hat sehr zu Recht darauf hingewiesen, dass alle politischen Ethiken – ja alle Ethiken überhaupt – auf Prämissen beruhen, die aber in vielen Fällen nicht explizit gemacht werden, sondern in den ethischen Reflexionen lediglich implizit aufscheinen. Dabei sollten die gemachten Annahmen a) offengelegt, b) ihre Auswirkungen – und auch die der Abweichung von ihnen – diskutiert und c) die wissenschaftlichen Ergebnisse und Aussagen an diese Prämissen rückgegekoppelt werden.

Ausgehend von der Überzeugung, dass politische Ethik Aussagen darüber machen soll und kann, wie „gute Politik“ auszusehen hat, kommt man nicht darum herum, eine Reihe von Prämissen zu formulieren, auf denen eine „gute Politik“ beruhen müsste. Aus dieser Aussage lässt sich bereits einiges schliessen:

- a) Politische Ethik wird hier nicht deskriptiv, sondern *präskriptiv-normativ* verstanden.
- b) Die aktuelle politische Situation und die bestehenden gesellschaftlichen Institutionen sind Ausdruck des Ist-Zustandes, der wohl historisch gewachsen ist, der aber weder deterministisch noch teleologisch – also auf ein Entwicklungs-Ziel hin gerichtet – verstanden werden sollte. Als Wirklichkeit hier und jetzt bilden die politische Situation und die bestehenden gesellschaftlichen Institutionen sozusagen das „empirische Material“, mit dem eine politische Ethik arbeiten muss. Es geht also nicht darum – wie verschiedene Ethiker und Gesellschaftstheoretiker von Rousseau bis Rawls meinten (vgl. dazu Karitzki 2005:17) –, von einem spekulativen Urzustand ausgehen zu müssen,

der entweder krieglerisch (Hobbes) oder friedlich (Locke) gewesen sein soll, und den es jetzt vertragstheoretisch zu regeln gilt. Ausgangspunkt und gleichzeitig *Prüfstein für jede politische Ethik* sind vielmehr die *aktuellen Facts and Figures*, nicht aber irgendwelche im Grunde spekulative, rückwärts konstruierte Vorstellungen über einen Natur- oder Idealzustand.

- c) Eine politische Ethik muss somit zweierlei leisten: Erstens eine *Identifizierung und Konkretisierung von Kriterien für eine Beurteilung politischer Ziele* und Handlungen, wie etwa soziale Gerechtigkeit, politischer Frieden oder Demokratie.
- d) Zweitens muss eine politische Ethik *Visionen, Möglichkeiten der Konkretisierung und konkrete Wege dazu sowie Verwirklichungsstrategien* aufzeigen. Dazu gehört auch eine entsprechende politisch-gesellschaftliche Rahmenordnung, welche auf den als wünschenswert identifizierten Kriterien, Wertvorstellungen und Normen beruht.

Zwar trifft es zu, dass das Verhältnis von Politik und Ethik und insbesondere die Frage, inwieweit Politik sich an ethischen Standards orientieren soll, bis heute kontrovers diskutiert werden (vgl. Lindenau 2014:7). Doch dass es irgendwelche ethischen Richtlinien für „die Politik“ geben muss zeigt sich schon daran, dass politisches Handeln immer strategisch-pragmatisch ist, also auf ein Ziel hin gerichtet und intentional. „Da Politik nicht etwas unverrückbar Vorgegebenes ist, sondern gestaltet wird, bedarf es zur Ausübung ihrer Lenkungs-, Steuerungs- und Ordnungsaufgaben normativer Richtlinien, an denen sich das Handeln orientieren kann“ (Lindenau 2014:7).

Doch *welche* Ziele politisches Handeln verfolgt, bleibt umstritten, ebenso die Frage, ob es lediglich um die Anwendung von Instrumenten geht und um Aushandlungsprozesse verschiedener Partikularinteressen (realistische Position) oder um die Verwirklichung ideeller Ziele – oder eventuell sogar um beides. In der politikwissenschaftlichen Diskussion werden die zwei Aspekte erstaunlich häufig immer wieder miteinander vermischt.

Selbst wenn man – wie z. B. Karitzki (2005:29) – den Rückgriff auf einen Urzustand lediglich als Denkmodell und Begründungsschema sieht, ändert das nichts daran, dass damit auf jeden Fall eine argumentative Richtung eingeschlagen wird, die von den aktuellen gesellschaftlichen

Antagonismen weg- und zu einer fiktiven Vertragsgesellschaft hinführt, die nur noch wenig mit der gesellschaftlichen und politischen Faktizität zu tun hat. Denn die vertragstheoretische Sicht bleibt eine Vision, die jedoch mehr als weltanschaulich-ideologische Begründung des liberalen Staates denn als Erklärungsmodell für die bestehenden Gesellschaften taugt. Wie hat schon Marx gesagt: Das Sein bestimmt das Bewusstsein – und nicht das Denkmodell die Wirklichkeit, zumindest nicht primär.

Das gilt umso mehr, wenn als Grundlage einer Ethik ein „normativer Individualismus“ (Karitzki 2005:33) gewählt wird, der bestenfalls zu einer verengten Sicht führen kann: Dabei ist die folgende Äusserung von Karitzki entlarvend: „Wir gehen in unserer Ethik von einem normativen Individualismus aus. Wir begründen Prinzipien daher nicht mit einem Plan Gottes, der Natur oder der Geschichte, dem sich Menschen fügen müssen. Die Quelle von Werten sind die grundlegenden Interessen von Menschen. Das gilt auch dann, wenn wir, wie das hier der Fall ist, aus *methodologischen* Gründen mit Kollektiven arbeiten“ (Karitzki 2005:33). Diese Sicht ist aus mehreren Gründen problematisch: Erstens drückt der „normative Individualismus“ eine rein westlich-abendländische (oder liberale) Sicht aus, welche von vielen Kulturen so nicht geteilt wird. Identitätsbildend und damit handlungsrelevant sind mindestens ebenso stark kollektive Elemente, und zwar sozio-kulturell im übergreifenden wie im mikrosozialen Sinn. Aus der interkulturellen Diskussion ist heute weithin anerkannt, dass individualistische Positionen mindestens mit kollektivistischen Vorstellungen konfrontiert werden müssen. Zweitens gibt es weit mehr kollektive Aspekte als den „Plan Gottes“, die Natur oder die Geschichte. Deshalb kann gerade aus epistemischen Gründen der Mensch auf keinen Fall auf das Individuum reduziert werden. Das beweist gerade die heute aktuelle Diskussion um individuelle, kollektive und kooperative Religionsfreiheit (vgl. dazu Jäggi 2016b:46ff.), die nur teilweise kompatibel sind. Gerade daraus entstehen ethische Probleme, die mit einem individualismusorientierten Ansatz nicht nur nicht adäquat thematisiert, sondern auch nicht gehandhabt werden können. Ja, ich würde sogar behaupten, dass viele der heutigen weltpolitischen Probleme – wie etwa der islamistische Terrorismus, der militärische Hegemonialismus und der Populismus – zwar nicht nur, aber auch die Folge eines ideologischen Individualismus sind, der die Befindlichkeiten von Gruppen und Communities unterschätzt oder gar negiert. Dazu kommt – drit-

tens –, dass insbesondere der vertragstheoretische Ansatz die Rolle des Individuums überschätzt und die Bedeutung sozialer Gruppen und Klassen für die Entstehung von Herrschaftsstrukturen unterschätzt.

Und selbst wenn man die Vertragstheorie auf der Grundlage von Kollektiven denkt (vgl. Karizki 2005:61), stellt das keine Lösung dar: Denn Kollektive als Akteure im Rahmen einer kollektivübergreifender Vertragstheorie stellen lediglich nochmals einen weiteren Abstraktionsgrad dar, weil einerseits unklar ist, wer oder was bei Kollektiven als Akteur zu verstehen ist, und weil andererseits auch in Kollektiven oder Institutionen letztlich immer Einzelpersonen handeln und entscheiden. So sind – im Sinne von Benedict Anderson – Nationen nichts anderes „imagined communities“, wobei Anderson eine Nation als „eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän“ (Anderson 1988:15) verstand. Und jede dieser „imagined communities“ wird letztlich von Einzelpersonen repräsentiert.

Wenn es stimmt – wie Mönter (2013:264) meint –, dass „politische Theorie und Gesellschaftstheorie ... dem gegenwärtigen Wissensstand entsprechend nicht mehr kategorial geschieden werden [können]“, dann folgt daraus, dass auch politische Ethik nicht mehr kategorial von einer Gesellschaftsethik getrennt werden kann.

Beginnen wir deshalb mit der aktuellen weltpolitischen Situation.

In der politikwissenschaftlichen Diskussion wurde in den letzten Jahren und Jahrzehnten zunehmend die These diskutiert, dass anstelle von nationalstaatlichen „Imperialismen“ heute ein „globales Empire“ unter der Führung der USA bestehe, das nur partiell durch Mächte wie China oder Russland herausgefordert werde.

Gestützt auf die These von Hardt und Negri (2000:327) hat Apolonia Franco Elizondo (2015:17ff.) die These vertreten, dass das Zeitalter des nationalstaatlichen Imperialismus überwunden sei und heute eine „multizentrierte Weltwirtschaft“ die volle Kontrolle über die globale Produktion übernommen habe. Ökonomische und damit politische Macht sei heute nicht mehr – oder zumindest nicht mehr primär – an territoriale Grenzen gebunden, vielmehr versuche ein mehr oder weniger transnationales „Empire“ „alle möglichen Aspekte des Lebens zu beherrschen“ (Franco Elizondo 2015:17). Ausgehend von der amerikanischen Erfahrung des geografischen Raums als Hybridisierungsfaktor – im Rahmen des historischen „Going West“ habe sich die amerikanische „Melting

Pot-Ideologie“ sozusagen über die Grenzen der USA hinaus entwickelt – und mit der Monroe-Doktrin, welche die beiden Amerikas 1923 als US-amerikanisches Interessen- und Einflussgebiet definierte (vgl. Franco Elizondo 2015:25), sei sozusagen ein erstes US-amerikanisches Imperium entstanden. Gleichzeitig zerfielen in Europa die bisherigen Grossmächte mehr und mehr.

Bevor wir ethisch-moralische Aussagen zu Gesellschaft und Frieden machen können, ist es unerlässlich, die aktuelle weltpolitische Situation und auch die Lage der Nationalstaaten zu analysieren.

### **Das Problem der Nationalstaaten**

Der Historiker Francis Robinson (2015:4) hat darauf hingewiesen, dass die Nationalstaaten im Grunde eine europäische Erfindung waren, welche erst durch die effizienten Methoden der Grenzsicherung, die Kontrolle der einheimischen Bevölkerung und durch die durch die Industrialisierung geförderte Konkurrenz in ihrer heutigen Form entstanden sind – und als eine der mächtigsten Institutionen, die sich im Lauf der menschlichen Entwicklung entwickelt haben, gelten können. Gleichzeitig war – so Robinson (2015:4) kaum eine andere Institution gegenüber der Diversität so feindlich eingestellt wie der Nationalstaat. Nationale Identitäten auf der Grundlage von Sprache, Kultur, Religion bildeten die Grundlage für die Nationalstaaten – und führten gleichzeitig zur Exklusion von all denjenigen, die sich in einem oder mehreren dieser Attribute von der jeweiligen Bevölkerungsmehrheit unterschieden. Durch diese Art von Staatsbürgerschaft („*citizenship*“) wurden Bürgerrechte und Bürgerverständnis ethnifiziert und ideologisch ebenso wie territorial definiert.

Gemäss der klassischen Drei-Elemente-Lehre des Staatsrechtlers Georg Jellinek (1929:394ff.) in seinem Standardwerk „allgemeine Staatslehre“ im Jahr 1900 setzt sich ein Staat aus einem Staatsgebiet, einem Staatsvolk und einer Staatsgewalt zusammen (vgl. auch Dörfler-Dierken und Portugall 2010:20). Dieses Staatsverständnis ist gleich von drei Seiten her unter Druck geraten: Erstens stellen transnationale Zusammenschlüsse und internationale Abkommen die nationale Souveränität zunehmend in Frage. Zweitens muss man sich fragen, ob die Kategorie „Staatsvolk“



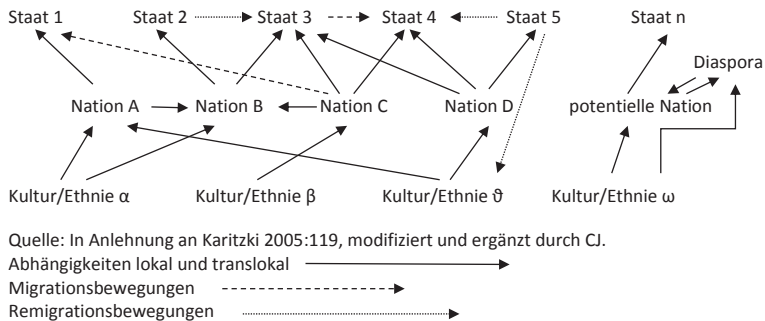
noch Sinn macht, wenn der Anteil der in einem Land wohnhafter Ausländerinnen und Ausländer 10 %, 15 %, 20 % oder noch mehr der Wohnbevölkerung ausmacht – und sie und ihre Kinder und Kindeskindern voraussichtlich das Land nie mehr verlassen werden. Und drittens greifen die Nationalstaaten aufgrund der Digitalisierung und der entstehenden virtuellen Räume zunehmend über ihr Territorialgebiet hinaus, wodurch die territorialen Grenzen immer mehr durchlöchert werden. Nicht zuletzt deshalb – aber auch infolge der Zunahme parastaatlicher und globaler Gewalt – hat „der Mainstream der aktuellen deutschen Friedens- und Konfliktforscher ... die Rolle des Staates bei der Sicherheitsvorsorge [relativiert]“ (Dörfler-Dierken und Portugall 2010:20). Dies, weil das staatliche Gewaltmonopol immer wieder in Frage gestellt wird, etwa durch lokale Gewaltmärkte, terroristische Gruppen oder Cyberangriffe.

Wendt (2001:305) hat im Zusammenhang mit den Nationalstaaten mit deren Bedeutung für die Selbst-Identität der Staatsangehörigen hingewiesen. Begriffe wie „we feeling“, „solidarity“, „plural subject“, „common in-group identity“ und „loyalty“ (Wendt 2001:305) weisen aber auch darauf hin, dass es beim Nationalstaatenkonzept neben der Inklusion der eigenen Staatsbürger immer auch eine Exklusion anderer gibt, z. B. als Ausländer, Asylsuchende usw. Bashir und Bin Jeangir (2015:23) haben aber sehr zu Recht darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung zwar innerhalb von Europa, der USA oder anderer Länder funktionieren mag, aber auf die gesamte Welt bezogen kaum Sinn macht.

Nicht zuletzt das Nationalstaatenkonzept führte – neben anderen Entwicklungen wie die Globalisierung – zu grossen Flucht- und Migrationsbewegungen. Das zeigte sich insbesondere beim Zerbrechen bestehender Imperien oder grösserer transethnischer Regierungsstrukturen. Ein Beispiel war der Zerfall des Osmanischen Reichs. Ein anderes Beispiel: Zwischen 1880 und 1914 flohen rund 2,4 Millionen Osteuropäer nach Westen (vgl. Robinson 2015:5), nach dem Zusammenbruch des Zaristischen Russlands 1917 flohen Hunderttausende ins Ausland, nach der Machtergreifung der Nazis in Deutschland flohen Zehntausende nach Grossbritannien, in die USA und nach Palästina, dem späteren Israel. Als Indien und Pakistan 1947 unabhängig wurden, flohen 15 Millionen von Indien nach Pakistan und umgekehrt (vgl. Robinson 2015:7). Immer wieder kam es bei der Gründung von Nationalstaaten zu Fluchtbewegungen, so 1948 bei der Teilung Palästinas und der Gründung des Staa-

tes Israel, bei der Unabhängigkeitswelle in Afrika 1960 und beim Zerfall der Sowjetunion in den zentralasiatischen Staaten (vgl. Robinson 2015:7). Man kann also die Entstehung der Nationalstaaten kaum von der Migrations- und Flüchtlingsfrage trennen.

Dazu kommt, dass sich die Grenzen zwischen Nation, Staat und Ethnie/Kultur immer wieder verwischt haben. Wie Karitzki (2005:119) in seinem Schema auf hervorragende Art gezeigt hat, sind (Sprach-)Kulturen, Nationen/Ethnien und Staaten nicht nur nicht deckungsgleich, sondern variabel und im Grunde historisch wenig konstant, zumindest was die Zugehörigkeit von Grenzgebieten anbetrifft:



Wendt (2001:9) hat aus konstruktivistischer Sicht vorgeschlagen, Staaten als „dominant form of subjectivity in contemporary world politics“ zu verstehen und diese als wichtigste Analysekategorie für globale Gewaltregulierung zu betrachten. Auch wenn Wendt sich sehr wohl bewusst ist, dass es in liberalen Staaten und im transnationalen Bereich viele nicht-staatliche Akteure gibt und diese sogar wichtiger sein können als staatliche Akteure, geschieht der Systemwandel – so die Argumentation von Wendt (2001:9) – vorwiegend über die Staaten.

Nach Hardt und Negri (2000:205) handelt es sich bei den imperialistischen Nationalstaaten und beim neuen Empire um zwei unterschiedliche Systeme, die verschiedenen Logiken folgen. Ohne die Bedeutung der Nationalstaaten zu leugnen entwickelte sich im neuen Empire eine neue Art der Beziehung zwischen Kapital/Wirtschaft auf der einen und

Staat/politischen Regierungen auf der anderen Seite. Laut Hardt und Negri (2000:167ff.; vgl. auch Franco Elizondo 2015:27ff.) ist das neu entstandene Imperium durch **drei Merkmale** gekennzeichnet: Durch **Hybridisierung, Grenzverlust und Unbestimmtheit des Masses**. Laut Hardt und Negri (2002:158) ist „Hybridität an sich ... eine Verwirklichung der Politik der Differenz, um damit Grenzen zu überspielen“. Damit werde die Ambivalenz von Grenzen und Hybridisierung (Vermischung) sozusagen als Mittel zum Zweck eingesetzt. Aus einer solchen Sicht wäre – wie von mir postuliert (vgl. Jäggi 2017:56ff.) – der Populismus nur die Rückseite einer strategischen Hybridisierung in der Politik. Jan Nederveen Pieterse (1998:94) hat die Meinung vertreten, dass das Aufkommen der Nationalstaaten „ein Ausdruck und eine Folge der Globalisierung und nicht ein dieser entgegenschüssiger Prozess“ gewesen sei. Und gleichzeitig habe die Globalisierung die Nationalstaaten auch geschwächt.

Diese Gegenläufigkeit zeigt sich nicht nur auf der Ebene der kleineren Nationalstaaten, sondern auch bei den grossen Imperien.

Allerdings steht aber das Empire vor dem Problem, dass immer die Gefahr besteht, dass die neuen, künstlich geschaffenen Grenzen zwischen Ländern, Kulturen, Weltanschauungen und Religionen eine Eigendynamik entwickeln und das gesamte „Empire-Projekt“ gefährden können. Genau das scheint heute in einer Reihe von Ländern der Fall zu sein, so etwa unter der Administration Trump in den USA, in Putins Russland und in Erdogans Türkei, aber auch in Orbans Ungarn und in Kaczynskis Polen. Die These der Hybridisierung der Welt und der künstlich generierten Differenz lässt sich daran belegen, dass technische Produkte, Bildungssysteme und -abschlüsse, ja sogar die Nahrung (vgl. Jäggi 2018a) weltweit immer mehr vereinheitlichen, während künstlich neue Differenzen geschaffen und vorangetrieben werden, etwa nationale Mythen, (anti-)religiöse Vorurteile, politische Divergenzen und – last but not least – ein neuer Nationalismus. Sogar der Rassismus hat vor diesem Hintergrund eine neue Form angenommen: als so genannter „differenzieller Rassismus“ (vgl. Balibar 1990:29) oder als eine Art kultureller Rassismus (vgl. Franco Elizondo 2015:29), welcher die Verschiedenheit von kulturellen Vorstellungen als Argument gegen die „Vermischung“ betont und für die geografische Trennung – nicht zuletzt in Form von neuen Grenzmauern und Abwehrzäunen etwa im Süden der USA oder im Südosten und Osten Europas – vorantreibt.

Gleichzeitig gibt es in vielen Nationalstaaten eine nach innen gerichtete Totalitarisierung. So hat etwa Elena Chizhova (2018:8) mit Blick auf Russland die Frage gestellt, warum es in Russland praktisch keine Opposition gegen den militärischen Interventionismus Russlands in Syrien oder in der Ukraine gibt. Die Erklärung Chizhovas (2018:8) ist – neben der umfassenden medialen Propaganda – der Charakter des russischen Staates, einem Erbe aus der Sowjetzeit: „Denn der Staat – allmächtig, nicht kontrollierbar, stets unfehlbar – steht an der Spitze der totalitären ‚Moralpyramide‘. Alles, was dem Staat zum Nutzen gereiht, ist per definitionem moralisch“. Für diese Sicht spricht, dass heute eine Reihe von Regierungen daran ist, „ihren“ Staat im gleichem Sinn umzubauen: so die türkische Regierung unter Recep Tayyip Erdogan und, die ungarische Regierung unter Viktor Orban, um nur zwei Beispiele zu nennen.

Während Waren, Dienstleistungen und Finanzen praktisch unbegrenzt über die gesamte Weltkugel wandern, werden die Landesgrenzen für Menschen zunehmend unüberwindlich. Mir (2015:66) ortete einen tiefgehenden Konflikt zwischen dem globalen Markt und den republikanischen Bürgeridealen. Ausserdem wirkten sich die Märkte tendenziell gegen die Ausbildung von Bürgertugenden aus und förderten die „Staatenlosigkeit“. Durch die Privatisierung der Moral und den „methodischen Individualismus“ gehe auch das Gefühl für das Gemeinwohl verloren (vgl. Mir 2015:71). Dagegen stehen die Gemeininteressen über den individualisierten, privaten Gütern und sind gleichzeitig in sozio-kulturelle Werte eingebettet (vgl. dazu auch Mir 2015:72).

Doch die Problematik des Nationalstaates geht noch weiter als dieser schleichende Souveränitäts- und Einflussverlust. Nationalstaaten stellen nicht nur einen „Identitätshorizont“ dar, sie sind auch ein knallhartes Instrument zur Wahrung von Gruppeninteressen. So stellte bereits Jacques Derrida (1999:117; vgl. auch Liebsch 2012:24) fest: „Wir wissen nur zu gut: niemals lässt sich ein Nationalstaat als solcher, ganz egal, welches sein Regime ist, sei es auch demokratisch ..., auf eine unbedingte Gastlichkeit ein oder auf ein unbeschränktes Asylrecht. Es wäre nie ‚realistisch‘, so etwas von einem Nationalstaat als solchem zu erwarten oder zu fordern, er würde immer ‚den Einwanderungsfluss eindämmen‘ wollen“. Wie zentral die Kontrolle der eigenen Grenzen für alle Nationalstaaten ist, zeigte etwa auch der Brexit oder der latente Konflikt der Schweiz mit der EU: In beiden Fällen ging und geht es wesentlich um das Recht, die

Einwanderung in das eigene Land zu kontrollieren, während die EU ihre binnenstaatliche Perspektive der Personenfreizügigkeit sowohl dem EU-Mitglied Grossbritannien als auch dem Drittstaat Schweiz aufzwingen wollten – und damit scheiterte. Nationalstaatlichkeit hat also immer mit Exklusion zu tun – und dem Recht darauf, bestimmte Gruppen auszuschliessen.

Francis Cheneval (2014:61) hat darauf hingewiesen, dass es bei den Nationalstaaten eine Art „Kompetenzverlust“ gibt, weil die Nationalstaaten von globalen Fragestellungen zum gemeinsamen Handeln gezwungen werden, was in vielen Staaten das prekäre innere politische Gleichgewicht zwischen politischen Akteuren, Institutionen, Parteien, Verbänden und Eliten zunehmend in Frage gestellt hat. Das führte aber in den letzten 20 Jahren zu einem Backlash: „Als Reaktion setzte in vielen Nationalstaaten eine Regressionstendenz ein, die nationalistische Abwehrbewegungen begünstigt und den Bürgerinnen und Bürgern übersichtliche Politik in kontrollierbaren Lebenswelten verspricht“ (Cheneval 2014:61). Folgen dieser „Resistenz gegen supranationale Integration und Delegation von Kompetenzen an Institutionen jenseits des Nationalstaates“ (Cheneval 2014:61) waren unter anderem das verstärkte Aufkommen populistischer Bewegungen, Abschottung der Grenzen gegen Flüchtlinge und allgemein eine stärkere Ausrichtung auf nationalistische Anliegen. Das Problem liegt darin, dass viele supra- und internationale Vereinbarungen und Zusammenschlüsse demokratische Legitimationsdefizite aufweisen – was u. a. auch für Konzepte der (freiwilligen) „Global Governance“, aber auch für viele internationale Organisationen gilt, wie für die UNO oder auch die UNO-Unterorganisationen. Deshalb kann die Antwort nicht heissen, weniger globale Zusammenarbeit, sondern *Aufbau zentraler globaler demokratisch legitimierter Strukturen*.

Wohl eine der radikalsten Kritik an den Nationalstaaten hat Joseph Carens (1987:252, zitiert nach der Übersetzung von Broszies und Hahn 2010:30) gemacht, als er bei der Nationalität von einem „modernen Äquivalent zu feudalen Privilegien“ sprach, und von einem „ererbten Status, der die Lebenschancen in beträchtlicher Weise verbessert“. Vor dem Hintergrund globaler Armut seien Migrationsbeschränkungen schlicht unmoralisch.

Allerdings sollte man nicht vergessen, dass die Nationalstaaten in ihrer heutigen Form eine relativ späte Erfindung waren und sich im Europa

der Neuzeit entwickelten. Die Nationalstaaten im heutigen Sinn waren die Folge des westfälischen Abkommens zwischen den europäischen Mächten 1648. Bashir und Bin Jehangir (2015:22) haben darauf hingewiesen, dass das „westfälische Narrativ“ nach dem Zerfall der Sowjetunion ein Revival unter den Theoretikern der internationalen Beziehungen erlebt hat. Ja, die Entwicklung der Nationalstaaten nach dem Westfälischen Frieden habe gar den Charakter eines Mythos angenommen. Insbesondere Konstruktivistinnen haben die Bedeutung des westfälischen Narrativs für die Theorie internationaler Beziehungen betont.

Doch auch ökonomisch lassen sich nationalstaatliche Besonderheiten und zwischenstaatliche Abmachungen gut verwerten.

Wie man mit nationalstaatlichen Privilegien gute Geschäfte machen kann, hat Malta vordemonstriert. Um grenzenlos im Schengenraum reisen und sich unbegrenzt in der EU aufhalten zu können brauchen etwa reiche Russen lediglich bei der Anwaltskanzlei Henley & Partner maltesische Staatsanleihen im Wert von 150'000 Euro zu kaufen, eine Liegenschaft von 350'000 Euro zu erwerben und eine Einzahlung in den Staatsfonds von Malta in der Höhe von 650'000 Euro zu leisten (vgl. Fargahi 2018:3).

Leider hat sich in jüngster Zeit eine sehr einseitige Diskussion ergeben: Statt die Frage eines demokratischen Weltstaates zu diskutieren, werden globale staatliche Strukturen entweder als konträr zu den Nationalstaaten abgelehnt oder aber als verkappter Versuch der Errichtung einer Weltdiktatur gesehen – durch wen auch immer. Dabei wird wohl kein vernünftig denkender Mensch die Augen davor verschliessen können, dass die globale Wirtschaftsmacht – eben das „Empire“, die „Biomacht“ oder die „Biopolitik“ im Sinne Foucaults (vgl. 2005:180ff.) – letztlich nur durch eine entsprechende, demokratisch legitimierte Weltstaatlichkeit in Schranken gehalten werden kann. Franco Elizondo (2015:30) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass „der Kapitalismus ... immer weiter [expandiert] und ... dadurch seine eigenen Grenzen [überschreitet]. Anders gesagt, er geht nach aussen und integriert das, was ausserhalb von ihm liegt“. Dabei ist dieser Prozess nicht nur ein ökonomischer, sondern fast ebenso sehr auch ein politischer (ausführlich zur Frage eines Weltstaates vgl. Jäggi 2016c:131ff. sowie Jäggi 2017:298ff.). Dabei haben Hardt und Negri (2000:23ff.) die „Biomacht“ als transnationale, ökonomisch-politische Kontrollgesellschaft gedeutet, die letztlich

imperialen Charakter hat und die Souveränität der Nationalstaaten deutlich übersteigt und auch ersetzt. Dieses „globale Empire“ ist laut Negri (2008:3) auf der einen Seite Ausdruck der Krise der Nationalstaaten und des westfälischen Staatensystems, und auf der anderen Seite die Folge des Zusammenbruchs der kolonialen und nachkolonialen Ordnung, der ökonomischen Globalisierung und der globalen Migration. Im Rahmen dieser Entwicklung hat auch die Macht der Unternehmen zugenommen (vgl. Crouch 2017:133).

Man könnte also sagen, dass es drei politische Standpunkte gibt, was die aktuelle weltpolitische Situation anbetrifft: Erstens der Versuch, zu einem rein nationalstaatlichen Weltsystem zurückzukehren – was historisch nicht mehr möglich sein wird –, zweitens die Vision eines globalen „Empires“ mit allen entsprechenden Machtkonzentrationen und -widerständen, oder drittens der Aufbau eines subsidiären, demokratischen Weltstaates mit einer partiellen Machtdelegation von unten nach oben.

Allerdings kann ein (zu) radikaler Kosmopolitismus auch problematisch sein, obwohl „die kosmopolitische Konzeption ... einen erheblichen moralischen Reiz“ (Nagel 2010:119) hat. Zweifellos zu einseitig ist die folgende Sicht: „Aus kosmopolitischer Perspektive ist die Existenz einzelner souveräner Staaten ein bedauerliches, wenn auch für die absehbare Zukunft möglicherweise unüberwindliches Hindernis auf dem Weg, globale Gerechtigkeit zu etablieren oder zu verfolgen“ (Nagel 2010:111). Dabei geht die Tatsache verloren, dass sowohl faktisch als auch theoretisch heute eher Konzepte der abgestuften Teilsouveränität angebracht sind. Entsprechend wäre zu überlegen, ob die Menschenrechte und ihre operationalisierte Form, die einklagbaren Grundrechte nicht ebenfalls abgestuft auf globaler, nationaler und lokaler Ebene gesichert werden sollten. Interessant ist, dass Nagel – obwohl er sich weder eine kosmopolitische Position noch Rawls Antimonismus übernehmen will, sondern einen Mittelweg sucht (vgl. Nagel 2010:118ff.) – betont, dass der Schutz der Menschenrechte im Weltmassstab „praktisch unmöglich [ist] ohne institutionalisierte Prüfungs- und Durchsetzungsmethoden“ (Nagel 2010:127). Doch wie die Geschichte zeigt, sind Menschenrechte nur zu garantieren und durchzusetzen, wenn sie (a) verfassungsmässig umschrieben und garantiert sind und (b) wenn eine entsprechende staatliche Gerichtsbarkeit besteht. Und genau dafür braucht es einen (demokratischen) Weltstaat. Einrichtungen zur Durchsetzung der Menschenrechte

auf supra- bzw. internationaler Ebene sind bisher letztlich immer gescheitert, weil eine globalstaatliche Souveränität fehlt, um die Gerichtsentseide durchzusetzen. Beispiele dafür sind der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag, der nur in Mitgliedsländern tätig werden kann, oder auch der Menschenrechtsgerichtshof in Strassburg, der häufig nach politischen Kriterien entscheidet.

Schon Kant (1968:343ff.) hat in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ darauf hingewiesen, dass die Sicherung des Friedens auf der einen Seite die Respektierung nationalstaatlicher Souveränität braucht, aber auf der anderen Seite auch eine garantierte internationale Ordnung. Das bedeutet auch: klare nationale Grenzen. So führte David Grossmann (2010) in seiner Dankesrede als Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels mit Blick auf Israel aus:

„Wenn es Frieden gäbe, hätte Israel endlich Grenzen. Das ist nicht trivial, schon gar nicht für ein Volk, das die meiste Zeit seines Bestehens verstreut unter anderen Völkern gelebt hat, und die meisten Katastrophen in seiner Geschichte eben aufgrund dieses Umstands erleben musste. Stellen Sie sich vor: Auch nach 62 Jahren hat Israel noch immer keine festen Grenzen. Seine Grenzen verschieben sich etwa alle zehn Jahre, weiten sich aus oder werden zurückgedrängt, mal unseretwegen, mal wegen unserer Nachbarn. Wer keine klaren Grenzen hat, gleicht einem, in dessen Haus die Wände sich fortwährend bewegen; einem, der keinen festen Boden unter den Füßen spürt. Einem, der kein wirkliches Zuhause hat. Trotz seiner großen militärischen Stärke ist es Israel noch immer nicht gelungen, seinen Bürgern jenes natürliche, entspannte Gefühl zu geben, das ein Mensch hat, der sicher in seinem Land wohnt. Es ist – und das ist tragisch – Israel nicht gelungen, den jüdischen Menschen von seiner bitteren Grunderfahrung zu heilen: dem Gefühl, auf der Welt heimatlos zu sein. Israel wurde errichtet, damit der jüdische Mensch und das jüdische Volk eine Heimstätte bekommen sollten. Dies war die große Vision, die zur Schaffung des Staates Israel führte. Doch so lange es keinen Frieden und keine anerkannten festen Grenzen und kein wirkliches Gefühl der Sicherheit gibt, werden wir Israelis hier nicht das Zuhause haben, das uns gebührt und das wir brauchen, so lange werden wir uns in der Welt nicht beheimatet fühlen“.



Feste territoriale Grenzen bedeuten zweierlei: Einerseits eine räumliche Begrenzung des Staatsgebiets und damit politischer Herrschaft auf ein bestimmtes Gebiet ohne Anspruch darauf, dieses auszudehnen, andererseits aber auch Sicherheit vor Aggressionen von aussen. Grenzen ziehen ist aber nicht gleichbedeutend mit Abschottung gegen aussen – ganz im Gegenteil: Wer Grenzen hat, kann diese immer auch überschreiten. Damit schliessen Grenzen einerseits Vorstellungswelten ab, eröffnen aber gleichzeitig neue Perspektiven und Sichtweisen: Erst Grenzen ermöglichen die Wahrnehmung von Differenz und damit von Vielfalt. Grenzen schützen aber auch vor ausufernden Machtansprüchen, sowohl in der Richtung von aussen nach innen, also auch von innen nach aussen. Erst Grenzen ermöglichen ihre Öffnung.

Doch falsch gedachte, also zementierte Grenzen oder gar Grenzmauern machen aus Grenzen unüberwindbare Hindernisse: Der Aspekt des Austauschs, der Überschreitung und des Grenzverkehrs wird künstlich reduziert auf ein ausschliessliches Hindernis, ein Bollwerk.

Dabei braucht es auch grenzüberschreitende Einrichtungen – gerade um die Grenzen zu sichern. Dazu gehören Verkehrswege und Strassen, Grenztore – aber auch grenzübergreifende Institutionen wie internationale Gerichte, supranationale Spielregeln und einen teilweisen Souveränitätsverzicht oder genauer: eine Delegation eines Teils der nationalstaatlichen Souveränität nach oben.

Dabei gibt es bereits regionale Ansätze übernationalstaatlicher Gerichtsbarkeit: „Während internationale Herrschaft noch weit von globaler Souveränität entfernt ist und letztlich von der Souveränität einzelner Staaten abhängt, gilt das nicht für alle internationalen Institutionen gleichermassen. Manche verlangen eine Autoritätsübertragung von Staaten auf supranationale Institutionen, was gewöhnlich durch Vertrag geschieht und einer Teilbeschränkung ihrer Souveränität gleichkommt. Von den Gerichten der Vereinigten Staaten, Kanadas und Mexikos wird zum Beispiel erwartet, dass sie die Urteile der Gerichtshöfe des North American Free Trade Agreement (NAFTA) vollstrecken. Und Urteile des Europäischen Gerichtshofs werden durch die nationalen Gerichtshöfe der EU-Mitgliedstaaten vollstreckt“ (Nagel 2010:135). Andere Beispiele sind die Streitschlichtungsorgane der WTO oder die in internationalen Freihandels- und Investitionsabkommen vorgesehene Schlichtungsverfahren.

Sedmak (2016:9) betonte zu Recht, dass Frieden Ordnung braucht – und Ordnung Frieden. Das habe gerade die europäische Geschichte zur Genüge bewiesen.

Natürlich hat Dieter Senghaas nicht Unrecht, wenn er verlangt, dass sich eine Weltordnungspolitik auf solide Einzelstaaten stützen muss: „Um zu einem nachhaltigen Ordnungsgefüge jenseits des Einzelstaates zu gelangen, bedarf es als Voraussetzung zunächst einmal der soliden Einzelstaatlichkeit, die sich allerdings nicht in eine Souveränitätsbesessenheit einkapselt, sondern integrationsgeneigt zu dem wird, was als ‚kooperationsoffener Verfassungsstaat‘ bezeichnet wurde“ (Senghaas 2011:51). Das Problem ist nur, dass eine solide Einzelstaatlichkeit oft erst im Zusammenspiel und als Folge von inneren und äusseren Faktoren entsteht, wie etwa das Beispiel der Schweiz nach der Helvetik, in der Folge der napoleonischen Wirren und im Anschluss an den Wiener Kongress zeigte. Viele Errungenschaften – gerade auch solider Demokratien wie der Schweiz oder des Nachkriegsdeutschlands – kamen erst unter Druck von aussen zustande. Nicht von ungefähr forderte Senghaas als entscheidenden Rahmen gerade auch für stabile Nationalstaaten „robuste Institutionen der Konfliktregelung“ und „eine Zone internationaler Beziehungen, innerhalb derer trotz anhaltender und immer wieder neu auftretender, mehr oder weniger akzentuierter Interessenkonflikte allein schon die Vorstellung, mit militärischer Gewalt zu drohen bzw. diese ggf. einzusetzen, um eigene Interessen durchzusetzen, *prinzipiell* überwunden und beseitigt ist“ (Senghaas 2011:51). Doch wie die Geschichte seit der Wende von 1989 zeigt, hat sich in der multipolaren Welt nicht nur die Drohung mit, sondern auch der Einsatz von Waffengewalt vervielfacht, wie etwa der militärische Kampf gegen den Terror, die Interventionen westlicher Staaten in Afghanistan, im Irak und in Afrika oder der Krieg gegen den Islamischen Staat in Syrien und im Irak gezeigt hat. Offensichtlich sind auch stabile Nationalstaaten im Rahmen der bestehenden internationalen Ordnung nicht zu einer friedlichen Konfliktregelung fähig – ganz abgesehen von der Vielzahl ethnischer und politischer Bürgerkriege wie etwa im Jemen, in Somalia und anderswo.

Thomas Hockert (2011:117) kam in seiner Untersuchung über ökologische Knappheit und Umweltprobleme als mögliche Kriegsursache im Falle des zentralasiatischen Ferghanatals zum Ergebnis, dass Staatsgrenzen unter bestimmten Bedingungen auch friedensfördernd sein können.

Er begründete das in diesem Fall wie folgt: „Wo Staaten aneinander grenzen, entsteht Symmetrie. Diese Symmetrie konnte im Ferghanatal dazu genutzt werden, nachhaltige Verhandlungskanäle für Fragen der zwischenstaatlichen Wasserverteilung zu etablieren. Im Gegensatz zur Mikroebene sind im zwischenstaatlichen Bereich bislang zwar Spannungen aufgetreten, zum Ausbruch von Gewalt kam es jedoch nie“. Dafür kann es in diesem Fall verschiedene Gründe geben: Kein Staat dominierte politisch oder ökonomisch, die beteiligten Staaten gehörten früher zur Sowjetunion und besitzen eine gemeinsame Geschichte – und last but not least: keine aussenstehende Grossmacht hatte Interesse an einem solchen Konflikt.

Burkhard Liebsch (2012:12) hat darauf hingewiesen, dass das Spannungsverhältnis zwischen Menschenrechten und Bürgerrechten so lange bestehen bleibt, als kein Weltbürgerrecht besteht, das die Menschenrechte weltweit für alle Menschen garantiert. Für ein solches Weltbürgerrecht kann es keine „Fremden“ oder „Ausländer“ mehr geben, weil – ganz im Sinne des Menschenrechtsgedankens – alle Menschen aufgrund ihres Menschseins automatisch und ohne Ausnahme über alle Grundrechte verfügen, unabhängig davon, in welchem Teil der Welt und in welchem Land sie sich gerade aufhalten.

Auch Hybridisierungs- oder Vermischungsprozesse können Grenzkonflikte entschärfen.

Einen wesentlichen, wenn nicht sogar heute den wichtigsten Beitrag an diesen Prozesse der globalen Hybridisierung und Grenzverwischung leistet die Informatik: Durch die neuen Medien verschwinden die Grenzen, die mediale Kommunikation ist global und für jegliche Art von Mobilität – von Fahrplänen, über Reiserouten im Tourismus bis hin zu legalen wie illegalen Migrations- und Fluchtrouten gibt es heute entsprechende Apps, die je nach Bedarf in kürzester Zeit ändern.

Doch im Gegensatz zur Ansicht von Franco Elizondo (2015:35) sind es nicht die „Arbeiter, die aus der Dritten Welt fliehen, um in der Ersten Welt Arbeit zu finden oder zu Wohlstand zu gelangen“, die „die Grenzen zwischen diesen beiden Welten unterminieren“ – vielmehr sind es die künstlich aufrecht erhaltenen territorialen Grenzen, welche die Zirkulationsfreiheit auf Waren, Dienstleistungen und Geld beschränken, während die Menschen aussen vor bleiben – ein perfektes Mittel zur Herrschaftssicherung. Die einzig vernünftige und langfristige vertretbare

Antwort auf diese absurde Situation kann letztlich die Freigabe der Migration und ein allgemeines Menschenrecht auf freie Migration und Niederlassung sein (vgl. dazu Jäggi 2016c:108ff.). Auch Kieran Oberman (2016:52) ist zum Schluss gekommen, dass ein Menschenrecht auf Immigration wichtig wäre, damit die Menschen sich persönlich frei entscheiden und sich politisch ohne staatliche Restriktionen engagieren können. Andreas Cassee (2016:17f.) hat in seinem „philosophischen Plädoyer für offene Grenzen“ verlangt, dass es für alle Menschen ein moralisches Recht auf Bewegungs- und Migrationsfreiheit geben müsste, weil nicht einzusehen sei, dass diese Freiheiten nur innerhalb von Nationalstaaten und nicht zwischen ihnen gelten soll.

Zweifellos trifft es zu – wie Nida-Rümelin (2017:22) in seiner „Ethik der Migration“ schreibt –, dass im Grunde zwei philosophische Paradigmen im Konflikt stehen: Auf der einen Seite die Zugehörigkeit zu kulturellen und politischen Gemeinschaften (z. B. der Nationalität) und auf der anderen Seite universelle Prinzipien, also die Idee, wonach alle Menschen die gleichen Rechte haben sollten. Nida-Rümelin (2017:23) verlangt deshalb, den Gegensatz zwischen Kommunitarismus und Kosmopolitismus, zwischen Partikularismus und Universalismus zu überwinden. Dabei vertritt Nida-Rümelin (2017:29) ein „Primat des Politischen aus ethischen und kosmopolitischen Gründen“, wobei sich die kosmopolitische Perspektive nicht gegen politische Selbstbestimmung richten soll, sondern die politische Selbstverantwortung auf lokale, regionale, nationalstaatliche, transnationale und globale Institutionen aufgeteilt werden soll. Wie ich an anderer Stelle (vgl. Jäggi 2016c:134ff.) gezeigt habe, erscheint dieser Ansatz als einzige vernünftige und zugleich gerechte Möglichkeit, die aktuellen Fragen der heutigen Weltsituation adäquat anzugehen.

## Zur Frage der Interkulturalität

Zofia Rosińska (2017:20) hat festgestellt, dass es einerseits keinen Menschen ohne Kultur gibt, und dass andererseits Normativität nicht Bestandteil von Kultur(en), sondern selbst Kultur ist („normativity is culture – it is not ... found *in* culture“). Aus der Sicht des sozio-kulturellen Codes (vgl. Jäggi 2009:12ff.) sind Normen nichts anderes als eine Reduktion von Wahlmöglichkeiten in konkreten Handlungssituationen. Gleichzeitig

erfolgt durch diese Reduktion von Wahlmöglichkeiten eine mehr oder weniger eindeutige Sinnzuschreibung. Deshalb kann man durchaus sagen, dass Kultur Normativität ist, welche kommunikativ – über den entsprechenden sozio-kulturellen Code – vermittelt und reproduziert wird. Das gilt aber nur für die Interaktionsebene. Auf einer tieferen Ebene ist Kultur viel mehr als Normativität. Kultur ist auch ein Kondensat von Wertvorstellungen, Sinnzuschreibung und Welterklärung (vgl. Jäggi 2009:21ff.). Dabei kann man sagen, dass Kultur ohne Interkulturalität, also als exklusive Monokultur gedacht, im Grunde nicht möglich ist. Jeder sozio-kulturelle Code und damit jede Kultur hat eine Aussengrenze, also einen Bereich, in welchem seine Regeln nicht mehr zur Anwendung kommen. Und erst an dieser Aussengrenze erweist sich der Code auch als das, was er ist: Eine andere, abweichende Version des dort geltenden sozio-kulturellen Codes, eine spezifische, besondere und identitätsgenerierende Lebensweise, die sich von anderen Lebensweisen unterscheidet. Damit stellt sich prinzipiell und auch ganz praktisch angesichts der heutigen globalisierten Welt die Frage des Umgangs mit anderen, konkurrierenden sozio-kulturellen Codes oder Kulturen. Als Folge stellt sich die Frage, wie eine interkulturelle, oder genauer: kulturübergreifende Ethik aussehen müsste.

Franziska Koller (2013:88) weist darauf hin, dass eine Ethik mit einem Universalanspruch nicht gelingen kann, „solange die westliche Ethik einen Universalanspruch erhebt, die eigene kontextuelle Verwobenheit nicht anerkennt und Ethiken anderer Kulturen nicht kennt und einbezieht“. Zweifellos ist es richtig, dass ein universalistischer Anspruch einer Ethik, die weder selbstreflexiv ist noch kontextualisiert wird, paternalistisch und vereinnahmend ist. Doch das kann nicht heissen, dass alle Ethiken als relativ zu sehen sind und deshalb auf jede Art von übergreifender Ethik zu verzichten sei.

Susanne Schmetkamp (2012:41) hat die grundlegende Frage gestellt, ob sich Anerkennung auf das richten soll, was an den Menschen gleich ist, oder darauf, was an den Menschen verschieden ist. Geht es um die Anerkennung der Differenz oder um die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen?

Dass das gängige westliche Ethikverständnis individuumzentriert ist, trifft zweifellos zu und hat seine Wurzeln letztlich in der Geschichte der Aufklärung und des Liberalismus. So schreibt etwa Sandel (2013:48) über

die liberale Vision, dass sie in ihrem Kern nicht auf eine besondere gesellschaftliche Endvision abzielt, sondern ihre Bürgerinnen und Bürger befähigen will, ihre eigene Endvision zu verwirklichen, die mit einer ähnlichen Freiheit für alle einhergehe. Deshalb müssten Prinzipien gelten und nicht irgendeine besondere Vorstellung des Guten: „This liberalism says, in other words, that what makes the just society just is not the *telos* or purpose or end which it aims, but precisely its refusal to choose in advance among competing purposes and ends“ (Sandel 2013:49).

Doch wenn diese Sicht auch „kulturbefangen“ (Koller 2013:88) ist, stellt sich die Frage, wer anstelle des Individuums ethisches Subjekt sein kann. Anderskulturelle Ansätze sehen den Familienverband, die Clans oder gar sich über die Zeit hinweg inkarnierende menschliche Seelen (Hinduismus, vgl. Jäggi 2016a:89ff.) als Handlungssubjekte.

Aus feministischer Sicht wurde eingewendet, dass Multikulturalismus auch „schlecht für Frauen“ (Moller Okin 2013:508) sein kann, weil ethnische oder sozio-kulturelle Minderheiten selbst „gendered“, als „vergeschlechtlicht“ sind, also Frauen und Männern substantiell unterschiedliche Macht zugestehen. Ausserdem bestehe das Ziel „der meisten Kulturen“ (Moller Okin 2013:508) darin, Frauen durch Männer kontrollieren zu lassen. Das gelte auch für die grossen antiken Mythen der Griechen und Römer ebenso wie für das Judentum, das Christentum und den Islam. In all diesen Kontexten würde den Frauen die Bedeutung für die biologische Reproduktion abgesprochen und den Männern die Kontrolle über die biologische Reproduktion zugeordnet, gleichzeitig würden die Frauen als emotionale, vertrauensunwürdige, schlechte und sexuell gefährliche Wesen dargestellt und ihnen die Anerkennung der Mutterrechte und Verantwortung für die Kinder abgesprochen (vgl. Moller Okin 2013:509).

Allerdings können kultur- und religionspezifischen Besonderheiten und „vergeschlechtlichte Sichtweisen“ nicht als Argument dafür benutzt werden, um auf eine übergreifende, universelle Ethik zu verzichten. Doch sie können dazu beitragen, die Sensibilität für eine „faire“ und egalitäre Erarbeitung universeller ethischer Kriterien sicherzustellen.

Ich habe an anderer Stelle geschrieben (vgl. Jäggi 2016a:21f.):

„Für die Differenzen zwischen den einzelnen theologischen Ethiken könnte eine interkulturelle oder interreligiöse Ethik eine Antwort

darstellen. Karl-Wilhelm Merks (2012:223) versteht unter interkultureller Ethik den Versuch, „gleichsam auf höherem Niveau kulturelle Verschiedenheiten zu einer gemeinsamen **Kultur der Kulturen** zu integrieren“. Merks (2012:223) postulierte dazu vier Prinzipien oder Säulen, wobei die ersten zwei „vormoralische Voraussetzungen“ definierten und die beiden anderen normativer Natur sind. Diese vier Prinzipien sind:

- *Der Wille zum Zusammenleben,*
- *die Sorge für die materiellen und sozialen Voraussetzungen gesellschaftlicher Partizipation,*
- *die Anerkennung der Person als zentrales Subjekt und*
- *die Anerkennung einer gemeinsamen Rechtsordnung, die allen zugemutet werden könne.*

Das Problem besteht darin, dass zwar einzelne ethische Prinzipien oder soziale Normen in vielen Religionen vorzufinden sind, dass sich aber – insbesondere auf der alltagspraktischen Ebene und im sozialen Bereich – die spezifischen ethischen Vorstellungen der einzelnen Religionen teilweise stark unterscheiden. So lehnen praktisch alle Religionsgemeinschaften Mord ab, aber umgekehrt befürworten einzelne Lebensgemeinschaften die Todesstrafe für bestimmte Verbrechen, während andere Religionsgemeinschaften jegliche Form des Tötens von Menschen – auch als Strafe für schwere Verbrechen – ablehnen. Einige Religionen lehnen das Töten aller Lebewesen – auch von Tieren – ab, während andere nur die Misshandlung von Tieren untersagen. Doch das ist noch nicht alles: Auch innerhalb der einzelnen Religionen gibt es teilweise diametral entgegengesetzte Haltungen, etwa Befürworter und Gegner der Todesstrafe im Christentum. Während der Lamaismus den Verzehr von Fleisch erlaubt, lehnen andere buddhistische Strömungen grundsätzlich das Schlachten von Tieren ab“.

Zweifellos ist es richtig, dass eine interkulturelle und universelle Ethik (1) nur über einen breiten Diskursprozess entstehen kann, der unterschiedliche Diskurstraditionen – so etwa auch das „Palaverprinzip“ (vgl. Koller 2013:89) – mit einschließen muss. Eine solche Ethik muss (2) lau-

fend weiter entwickelt werden. Dazu braucht es (3) globale und egalitäre Diskursmechanismen, die institutionalisiert sein müssen. Und schliesslich muss auch sichergestellt sein, dass (4) die Ergebnisse dieses interkulturellen Diskurses auch weltweit durchgesetzt werden. Eine solche Durchsetzung ist jedoch nicht einfach paternalistisch, kolonialistisch oder vereinnahmend. Sie ist vielmehr Bedingung für globale Gerechtigkeit. Deshalb stellt sich auch die Frage, ob Aussagen wie: „Armut ist ein Ausdruck von verfehlter oder fehlender Sozialpolitik“ oder „die Wirtschaft muss in die Gesellschaft und der informelle in den formellen Sektor integriert werden“ (Koller 2013:89) nicht bereits von einer westlich-kolonialen Sicht ausgehen, welche die heute dominanten volkswirtschaftlichen und betriebswirtschaftlichen Paradigmata als vorgegeben betrachten (z. B. Wachstumsparadigma, Neo-Liberalismus (vgl. Jäggi 2018b), westliches Demokratiemodell usw.). Müssten nicht vielmehr die Grundvorstellungen gerechter Wirtschaft und eines gerechten Friedens und damit einer gerechten Gesellschaftsordnung das Ergebnis eines interkulturellen ethischen Diskurses sein, an welchem alle teilnehmen können? Erst ein solcher Diskurs kann letztlich zu einer gerechten Weltgesellschaftsordnung führen.

Allerdings hat Dietmar Wetzel (2017:78) darauf hingewiesen, dass im politischen Alltag „nicht die kommunikative Verständigung ..., sondern das Streithandeln ... das Geschehen im Raum des Politischen bestimmt[]“. Entsprechend gehen „politisches Handeln und Kommunizieren ... nicht einfach in einem rationalen (Verfahrens-)Diskurs auf, den es ‚nur noch‘ institutionell zu etablieren gilt“ (Wetzel 2017:78). Also kann nicht ein harmonisierender, idealtypischer Diskurs das Ziel sein, sondern gefragt sind praktikable und knallharte Aushandlungsmechanismen zu konkreten Fragen. Politische Integration funktioniert nicht dort, wo es keine Konflikte gibt, sondern wo Konflikte im Rahmen klarer Spielregeln und unter Beteiligung aller gesellschaftlichen Gruppen ausgetragen werden können. Wenn es Konflikte um und mit Ausländern gibt, kann die Antwort nicht sein, alle Ausländer auszuweisen oder erst gar nicht mehr ins Land zu lassen – so wie das rechtspopulistische Strömungen propagieren –, sondern der Aufbau eines umfassenden gesellschaftspolitischen Mitverantwortungsmechanismus, der allen – auch Ausländerinnen und Ausländern – die gleichen Möglichkeiten zur Durchsetzung ihrer Interessen garantiert. Nur ein allgemeines Stimm- und Wahlrecht für alle in

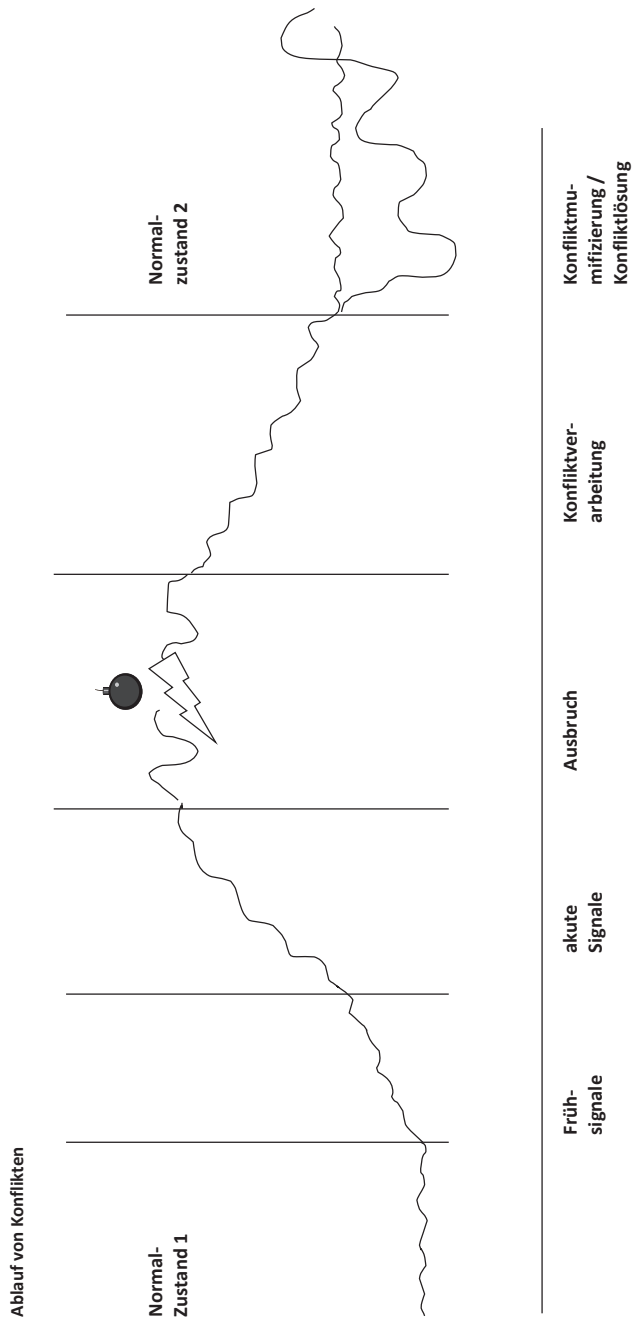


einem Land wohnhaften Personen kann das ermöglichen, alle anderen Massnahmen wie etwa Abschottungsmechanismen führen lediglich zur verstärkten Exklusion und Diskriminierung einzelner Bevölkerungsgruppen.

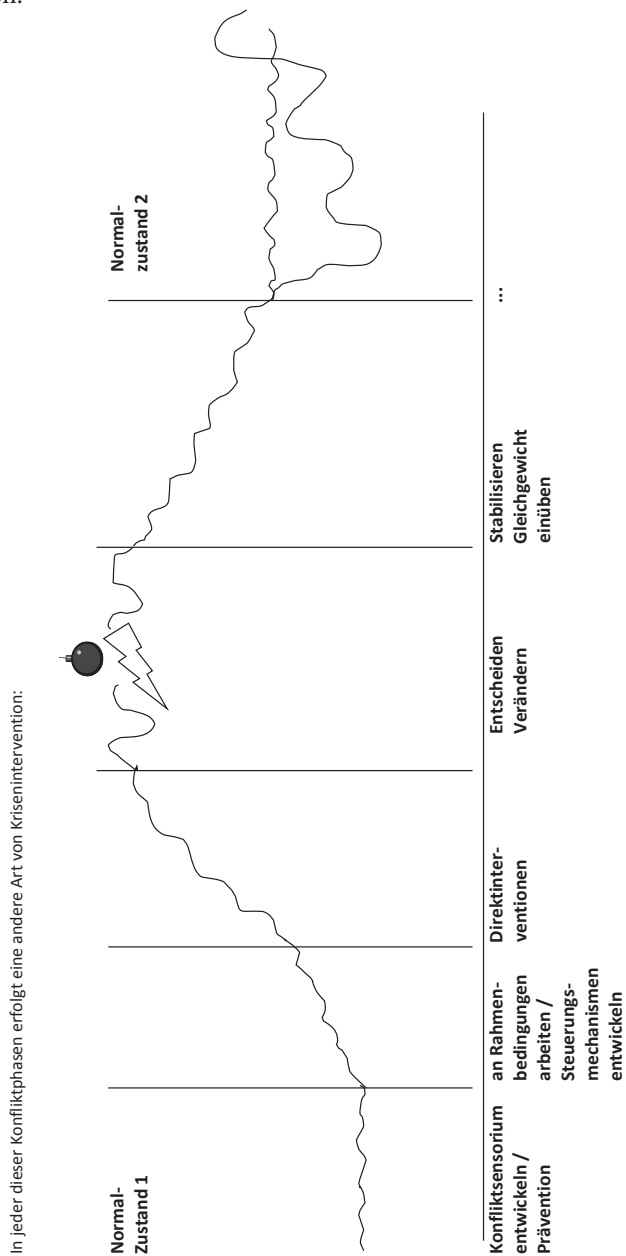
Daraus ergibt sich, dass eine politische Ethik immer eine Konfliktethik sein muss und niemals eine „Harmonieethik“ sein kann – was aber nicht bedeutet, dass sie nicht auch darauf abzielen kann, die Zahl der Konflikte zu verringern. Entscheidend ist jedoch, dass eine politische Ethik und damit auch eine Friedensethik immer auf das *Konflikthandling* zentriert sein muss und nicht auf eine – wie auch immer vorgestellte – *Konfliktvermeidung*. Eine – säkulare oder religiöse – Friedens- oder Heilsordnung kann also nicht die Konfliktfreiheit zum Ziel haben, sondern muss auf die Implementierung *vernünftiger* oder *gottgefälliger Konfliktabhandlungsmechanismen* ausgerichtet sein. Konfliktvermeidende Friedens- und Heilsordnungen tendieren selber dazu, zur Ursache neuer und oft gewaltvoller Konflikte zu werden, weil sie Konflikte an sich als Ausdruck der Unvernunft bzw. des Bösen auffassen und alles daran setzen, Konfliktfreiheit zu erreichen. Klassisches Beispiel für eine solche Verhaltensweisen sind fundamentalistische Religionsgemeinschaften oder Weltanschauungen, ganz egal ob sie eine „von Gott geoffenbarte Monokultur“ anstreben oder eine „klassenlose Gesellschaft“.

Kiesberg (2011:52) hat auf drei Grundeigenschaften von sozialen Konflikten hingewiesen: Erstens sind soziale Konflikte fluid und dynamisch, das heisst ihre Entwicklung durchläuft verschiedene Phasen: ein Konflikt entsteht, er eskaliert, erreicht den Höhepunkt, es kommt zur De-Eskalation und schliesslich wird der Konflikt auf irgendeine Art geregelt.

Grafisch könnte man die Entwicklung eines Konflikts wie folgt aufzeichnen:



In jeder dieser Konfliktphasen erfolgt eine andere Art von Krisenintervention:



Obwohl dieses Schema für interpersonelle Konflikte und mikrosoziale Krisensituationen entwickelt wurde, gilt es auch für makrosoziale Konflikte.

Eine zweite Grundeigenschaft von Konflikten liegt laut Kiesberg (2011:52) in ihrer Verknüpfung mit anderen Konflikten. Das gilt diachron wie synchron: Auf der einen Seite gibt es zurückliegende Konflikte, die mit dem aktuellen Konflikt in irgendeinem Zusammenhang stehen und möglicherweise zu Folgekonflikten führen. Auf der anderen Seite gibt es oft eine Überlagerung oder Überlappung mit anderen aktuellen Konflikten, etwa wenn ein Konflikt zwischen verschiedenen Einkommensgruppen gleichzeitig auch ein Konflikt zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen ist (z. B. im Falle einer ethnischen Segmentierung des Arbeitsmarktes) oder wenn gegensätzliche politische Parteien verschiedene ethnische Gruppen repräsentieren.

Und drittens nutzen nach Kiesberg (2011:52) Konfliktparteien unterschiedliche Strategien für die Erreichung ihrer Ziele. Diese Strategien können gewaltlos sein, aber auch eine breite Palette von gewaltsamen Handlungen einschliessen, wie Bombenattentate, bewaffnete Überfälle oder Entführungen.

Konflikte können immer wieder mehr oder weniger akute Konfliktphasen durchlaufen, die von Phasen des Friedens oder besser: von gewaltlosen Phasen abgelöst werden. Dabei erscheint der Konflikt oft als „gelöst“, nur weil im Moment keine Gewalthandlungen stattfinden. Doch untergründig besteht der Konflikt weiterhin. Ein gutes Beispiel dafür ist der israelisch-palästinensische Konflikt, der immer wieder gewaltlose oder gar friedliche Phasen und Perioden der Friedensverhandlungen durchlaufen hat (vgl. Kiesberg 2011:65), aber auch immer wieder zu neuen Gewaltausbrüchen eskaliert ist. Wenn der eigentliche Grund – etwa der Anspruch beider Parteien auf das gleiche Land und seine Ressourcen – nicht gelöst ist, mottet der Konflikt in der Regel vor sich hin.

## Aspekte politischer Globalisierung

Während es eine sehr breite Diskussion über ökonomische Aspekte und Dimensionen der Globalisierung gibt (vgl. dazu Jäggi 2016d:18f.; Jäggi 2016c 13ff. sowie 65ff. oder Jäggi 2018b), sind die Versuche, das Globali-

sierungsphänomen aus politischer Sicht zu analysieren, deutlich weniger häufig. Wenn man einmal vom Zusammenhang von Migration und Globalisierung absieht, der grosse politische Auswirkungen auf nationalstaatlicher und innenpolitischer Ebene gezeitigt hat und immer noch zeitigt (vgl. Jäggi 2017:136ff.), wird Globalisierung immer noch vorwiegend als ökonomische und allenfalls kulturelle Entwicklung wahrgenommen. Doch zweifellos sind die politischen Auswirkungen der Globalisierung mindestens ebenso tief einschneidend wie die ökonomischen – wenn auch vielleicht erst mittelbar erkennbar.

Aus Sicht des Südens hat Vandana Shiva (2003:209) die Globalisierung als „eine Quelle von Unsicherheit und Ausgrenzung“ und als Ursache für den Anstieg des Terrorismus bezeichnet. So ist in dieser Sicht Globalisierung „ein Krieg gegen Menschen, besonders gegen die Armen“. Shiva (2009:209) beschreibt, wie sie diese Entwicklung erlebte: „Wirtschaftliche Ausgrenzung erzeugt politische, soziale und kulturelle Ausgrenzung und Unsicherheit. Ausgrenzung und Unsicherheit bereiten den fruchtbaren Boden für die Zucht von Extremismus, Terrorismus und Fundamentalismus. Sie sind die Kinder von Ökonomien, die ohne Rücksicht auf die Menschen aufgebaut wurden. In den vergangenen zwei Jahrzehnten wurde ich Zeugin, wie Konflikte über Entwicklungen und natürliche Ressourcen zu kommunalen Konflikten mutierten, die sich bis zu Extremismus und Terrorismus steigerten“.

Ulrich Beck (1997:26) hat vorgeschlagen, die Begriffe Globalismus auf der einen Seite von Globalität/ Globalisierung auf der anderen Seite zu unterscheiden. Beck (1997:26) will damit „die territoriale Orthodoxie des Politischen und Gesellschaftlichen auf...brechen, die mit dem nationalstaatlichen Projekt der Esten Moderne entstanden ist und kategorial-institutionell absolut gesetzt wird“.

Als „unrevidierbar“ nennt Beck (1997:29f.) folgende Aspekte von Globalität:

1. die geografische Ausdehnung und zunehmende Interaktionsdichte von Handel, Finanzmärkten und transnationaler Konzerne;
2. die „informations- und kommunikationstechnologische Dauerrevolution“;
3. universell durchgesetzte *Ansprüche* auf Menschenrechte („(Lippen-) Demokratieprinzip“);

4. globale Bilderströme der Kulturindustrie;
5. „postinternationale, polyzentrische Weltpolitik“;
6. globale Armut;
7. globale Umweltzerstörung sowie
8. transkulturelle Konflikte an Ort.

Dabei formuliert Beck (1997:30) drei Parameter für das Ausmass und auch die Grenzen von Globalisierung: Erstens die räumliche Dimension, zweitens die Stabilität über die Zeit hinweg und drittens die Dichte der transnationalen Netzwerke, Beziehungen und Informationsströme. In diesem Kontext sind wohl auch die Vorstellungen von Niklas Luhmann (1991:53) zu sehen, dass durch die Entstehung weltumspannender Kommunikationstechnologien und Verkehrsmittel die nationalstaatlichen Grenzen zunehmend durchlässiger oder mindestens passierbar wurden, wodurch eine Art gemeinsamer „Welthorizont“ entstanden sei. Ähnlich hat auch Jürgen Habermas eine Welt gesehen, in der die Menschen mehr und mehr zu einem einzigen Interaktionszusammenhang im Rahmen einer Weltgesellschaft (vgl. Habermas 1985:530) zusammengewachsen sind.

Aus marxistischer Sicht und in Anlehnung an Wallerstein (1984) hat Joachim Hirsch (2001:107) vorgeschlagen, die Nationalstaaten als Staatensystem zu sehen, welches „das dem kapitalistischen Vergesellschaftungsmodus zugrunde liegende Prinzip der Konkurrenz“ „auf der internationalen politischen Ebene [reproduziert]“. Doch gegen diese Sicht ist einzuwenden, dass die Staaten weniger denn je in einem kompromisslosen Wettbewerb stehen – zumindest nicht alle gegen alle –, sondern eher als Akteure unter anderen auftreten – etwa neben transnationalen Unternehmen, internationalen Organisationen oder grossen NGOs.

Michael Haspel (2011:62f.) hat in seiner sozialetischen Analyse folgende Tendenzen der Modernisierung aufgezählt: (1) Individualisierung der Wahrnehmung und der Lebensweise, (2) objektiv-kulturelle Pluralisierung der Welt, (3) soziale Differenzierung, (4) Entkoppelung von „System“ und „Lebenswelt“ im Sinne von Habermas, (5) Ungleichverteilung von Gütern und Dienstleistungen sowie damit verbunden die Zerstörung der Umwelt, (6) durch und über diese Tendenzen hinweg Prozesse der Globalisierung, (7) Dominanz vernetzter Kommunikations- und Informationstechnologien mit entsprechenden Veränderungen im sozi-

alen und kulturellen Verhalten, sowie (8) eine zunehmende Beschleunigung gesellschaftlicher Prozesse und Abläufe – wobei letzteres sogar als eine „eigentliche Leitkategorie der Modernisierung“ (Haspel 2011:63) gelten könne.

Alle diese Tendenzen sind zweifellos – mehr oder weniger stark – vorzufinden. Daran ändern auch zeitweise auftretende Gegenteilstendenzen wenig. Gleichzeitig laufen diese Modernisierungsprozesse „quasi auf dem Rücken der einzelnen Menschen ab“ (Haspel 2011:75). Oder mit den Worten von Ulrich Beck (1986:115): Wir seien heute „Augenzeugen eines Gesellschaftswandels innerhalb der Moderne ..., in dessen Verlauf die Menschen aus den Sozialformen der industriellen Gesellschaft – Klasse, Schicht, Familie, Geschlechtslagen von Männern und Frauen – *freigesetzt* werden, ähnlich wie sie im Laufe der Reformation aus der weltlichen Herrschaft der Kirche in die Gesellschaft ‚entlassen‘ wurden“. Das hat selbstredend auch politische Auswirkungen. Klassische soziale oder weltanschauliche Milieus lösen sich auf, die persönliche Mobilität wird global, es kommt zu einer Virtualisierung sozio-kultureller Kontexte, die Willkürlichkeit und der Eklektizismus persönlicher Haltungen und Weltanschauungen nehmen zu.

Gleichzeitig bleiben aber die gewachsenen politischen Strukturen hinter dieser Entwicklung zurück, was sich etwa an schneller wechselnden Parteizugehörigkeiten und stärker fluktuierendem Wahlverhalten zeigt, aber auch am wachsenden Gewicht sozialer Netzwerke und an der Bedeutung von *fake news*, die sogar Abstimmungen entscheiden können.

Gewisse Globalisierungsskeptiker haben die Meinung vertreten, dass Globalisierungsprozesse weder neu noch einmalig seien. Doch nach Ansicht von Beck (1997:31f.) liegen sie „historisch, empirisch und theoretisch falsch. Neu ist nicht nur das alltägliche Leben und Handeln über nationalstaatliche Grenzen hinweg, in dichten Netzwerken mit hoher, wechselseitiger Abhängigkeit und Verpflichtungen; neu ist die Selbstwahrnehmung dieser Transnationalität (in den Massenmedien, im Konsum, in der Touristik); neu ist die ‚Ortlosigkeit‘ von Gemeinschaft, Arbeit und Kapital; neu sind auch das globale ökologische Gefahrenbewusstsein und die korrespondierenden Handlungsarenen; neu ist die unausgrenzbare Wahrnehmung transkultureller Anderer im eigenen Leben mit all den sich widersprechenden Gewissheiten; neu ist die Zirkulations-ebene ‚globaler Kulturindustrien‘ ...; neu sind auch das Heranwachsen

eines europäischen Staatengebildes, die Zahl und Macht transnationaler Akteure, Institutionen und Verträge; schliesslich ist auch neu das Ausmass ökonomischer Konzentration, das allerdings abgebremst wird durch die neue grenzübergreifende Weltmarktkonkurrenz“ (Beck 1997:31f.). Man muss bedenken, dass diese Äusserung 1997, also vor mittlerweile über 20 Jahren geschrieben wurde. Wenn auch in der Tendenz bis heute sicher richtig, müssten angesichts der jüngsten Entwicklung einige Punkte problematisiert werden: Erstens hat die bremsende Wirkung der Weltmarktkonkurrenz abgenommen, zweitens hat sich das wirtschaftliche Epizentrum deutlich nach Asien verlagert (China und Indien), drittens ist es in den letzten 5 bis 10 Jahren zu politischen und ökonomischen „Backslashes“ gekommen, und zwar in Form von nationalistischen und populistischen Bewegungen in vielen Teilen der Welt, wachsenden kriegerischen Auseinandersetzungen in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens, und in Form eines neuen Protektionismus – allen voran der USA.

So erheben etwa die USA seit 2018 neu auf importierte Waschmaschinen im ersten Jahr auf die ersten 1,2 Millionen Einheiten einen Zoll von 20 %, im zweiten Jahr 18 % und im dritten Jahr 16 %. Sind die Einfuhrquoten noch höher als 1,2 Millionen, steigen die Importzölle im ersten Jahr auf 50 %, im zweiten Jahr auf 45 % und im dritten Jahr auf 40 % (vgl. Lanz 2018c:23).

Anfang März 2018 kündigte der US-Präsident Donald Trump einen Zoll von 25 % auf Stahlimporte und von 10 % auf Aluminiumeinfuhren an (vgl. Lanz 2018b:30). Wenn man bedenkt, dass die drei grössten Stahllieferanten der USA Kanada, Brasilien und Südkorea sind, jedoch China, gegen das sich der Zoll richtete, 2017 nur der elftwichtigste Stahllieferant der USA war, und China 2017 nur rund ein Viertel der Aluminiummenge Kanadas in die USA lieferten (vgl. Lanz 2018b:30), wird die Absurdität der Trumpschen Handelspolitik deutlich. Es gibt aber auch einen andern möglichen Schluss: Vielleicht steht gar nicht China im Visier der Trumpschen Handelspolitik, sondern diese richtet sich gegen die eigenen Verbündeten ...

Auch die Bedeutung der von Beck genannten transnationalen inter- und transnationalen Institutionen und Verträge hat – vielleicht abgesehen von den transnationalen Konzernen – nicht in dem von Beck erwarteten Sinn zugenommen, vielmehr haben sich die Widerstände etwa



gegen das Klimaabkommen, gegen die Transatlantische Partnerschaft (TPP) usw. seit dem Regierungsantritt von Donald Trump massiv verstärkt.

Von daher ist Becks (1997:32) Fazit nicht nur problematisch, sondern möglicherweise bereits historisch überholt: „Globalisierung meint also auch: *Nicht-Weltstaat*. Genauer: Weltgesellschaft *ohne Weltstaat und ohne Weltregierung*“. Zum einen darf bezweifelt werden, dass es heute – wie Beck 1997:32 meinte – „keine hegemoniale Macht“ im politischen oder ökonomischen Sinn gibt: Nach wie vor agieren die USA als globale Hegemonialmacht, herausgefordert durch China (bisher noch weitgehend ökonomisch) und regional im Nahen Osten und in Zentralasien durch Russland. Es muss dahingestellt bleiben, ob man bereits von einem „Neo-Nationalismus“ sprechen kann, aber einiges deutet darauf hin: Der Austritt Grossbritanniens aus der Europäischen Union schwächt diesen übernationalen Staaten-Verbund, Russlands (und Europas) Agieren in der Ukraine, Chinas Expansionismus im chinesischen Meer und das von der Türkei angestrebte „Neo-Sultanat“ sind Zeichen dieser Entwicklung.

Zum anderen können die heutigen globalpolitischen Auseinandersetzungen durchaus auch als Positionierungskampf um die künftige weltweite Macht- und Ressourcenverteilung auf unserem Planeten gelesen werden. Erstmals bestehen nämlich heute die technischen, medialen und auch militärischen Möglichkeiten, irgendeine Form der Weltherrschaft durchzusetzen. Und die Erfahrung menschlicher Geschichte zeigt leider, dass alles, was möglich wird und ist, irgendwann auch versucht und realisiert wird. Von daher wäre es zweifellos gescheiter, statt den technologischen Möglichkeiten hinterherzuhinken, offensiv am Aufbau eines demokratischen Weltstaates zu arbeiten.

Bereits in den 1980er Jahren sprach Donna Haraway (1990:203) von einer neuen, im Entstehen begriffenen Weltordnung, die als „polymorphes Informationssystem“ gestaltet und durch eine „Informatik der Herrschaft“ charakterisiert sei. Sie charakterisierte aus ökofeministischer Sicht diese Weltordnung unter anderem anhand der Dichotomien von Organismus versus biotische Komponente, Reproduktion versus Replikation, Kooperation versus Kommunikationssteigerung, Geist versus künstliche Intelligenz, Sexualität/Fortpflanzung versus Gentechnologie (vgl. Haraway 1990:203f. und Holland-Cunz 2014:127). Dabei würden die traditionellen Grenzen zwischen Lebensformen bzw. Lebewesen und Maschi-

nen, Menschen und Tieren sowie Öffentlichkeit und Privatheit durchbrochen. Neue Formen von Wissenschaft und Technologie verursachen nach Haraway neue Formen von Leiden (vgl. Haraway 1990:192ff. sowie 59ff., vgl. auch Holland-Cunz 2014:127), und was früher als Organismus betrachtet worden sei, sei heute „ein Problem genetischer Kodierung und des Zugriffs auf Information“ (Haraway 1990:206). Aus heutiger Sicht erscheint diese Vision erschreckend aktuell und realitätsnah. In ihrem späteren „Companion Species Manifesto“ zielte Haraway (2009:4f., 11, 25, 32, 54) auf die Überwindung herkömmlicher Dualismen wie menschlich/nichtmenschlich, organisch/technologisch, Natur/Kultur und sprach von einer „queer family of companion species“, „co-evolution“ und „nature cultures“ (vgl. dazu auch Holland-Cunz 2014:128). Insbesondere vor dem Hintergrund der Diskussion über die Actor-Network-Theory (vgl. Jäggi 2016a:244ff.) ist dieser Ansatz bedeutsam, unter anderem, weil er die Globalisierung auf eine völlig neue Weise denkt und thematisiert.



## 2. Ordopolitische Vorstellungen als zentrale Frage gesellschaftlichen Friedens

„Frieden bedeutet, einen Lebensplatz zu haben“, meint Sedmak (2016:12). Das bedeutet eine „soziale Verankerung des eigenen Daseins mit der Erfahrung von Anerkennung“ (Sedmak 2016:12) im Rahmen und in Bezug auf Beziehungen und Strukturen. Dazu gehören auch eine emotionale Beheimatung, Vertrautheit mit der Lebensumwelt und eine minimale Stabilität des sozialen Netzwerks. Fehlende emotionale Bezüge, mangelnde Vertrautheit mit der Umgebung und weg brechende Stabilität des eigenen Netzwerks sind Ursachen und Ausdruck von Armut, persönlicher Isolation und letztlich verlorener Menschenwürde.

Es deutet einiges darauf hin, dass sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten wesentliche Aspekte der persönlichen Beheimatung aufgelöst haben oder virtuell geworden sind. Globale Bezüge, virtuelle Erfahrungsräume und grenzenlose Mobilität können jedoch die lokale Verwurzelung niemals ersetzen, sondern nur ergänzen.

Bisher haben wir uns vorwiegend mit dem gesellschaftlichen und weltpolitischen Ist-Zustand befasst. Doch ebenso wichtig ist aus Sicht der Ethik, welche Prinzipien zu Anwendung kommen müssen.

Karitzki (2005:22) hat als *formale Kriterien* der Gerechtigkeit drei Prinzipien postuliert: Erstens soll Gleiches gleich, Ungleiches ungleich behandelt werden (1), zweitens soll eine entsprechende Ethik auch dann funktionieren, also dauerhaft stabil sein, wenn die moralischen Normen vorab bekannt sind und von den Nutzern der Ethik mit in ihr Handlungskalkül einbezogen werden (2), und drittens sollte eine politische Ethik davon ausgehen, dass Sollen Können impliziert, was bereit in der Formulierung der entsprechenden Grundsätze zum Ausdruck kommen sollte (3). Dazu kommt viertens – folgende Bedingung: Eine politische

Ethik soll die grundlegenden Interessen aller Akteure berücksichtigen (4).

Etwas vereinfacht formuliert: Es gibt sowohl ein Recht auf Gleichheit als auch auf Ungleichheit oder Differenz, und beides muss gesichert sein (1). Ebenso müssen reine Weltanschauungsethiken – zum Beispiel auch religiöse Ethiken – ihren Platz finden und ihre Berechtigung haben, und für den Umgang bestehender Widersprüche und Antagonismen müssen Regelungen und Lösungsmechanismen gefunden werden (2). Ethiken müssen realistisch und praxisorientiert sein, geforderte Handlungsnormen müssen wirklichkeitsnah, einfach und plausibel sein (3). Ethiken haben die Interessen aller einzubeziehen, selbst wenn sie sich widersprechen (4).

Eine politische Ethik muss also kollektive, kooperative und individuelle Verantwortung sichtbar machen und zuteilen. So wie etwa die Religionsfreiheit individuelle, kooperative und kollektive Religionsfreiheit umfasst (vgl. Jäggi 2016b:46ff.), kommt eine politische Ethik nicht darum herum, diese drei Aspekte in Bezug auf die Gesellschaftsordnung zu bestimmen: „Kollektive Verantwortung ist eine spezielle Form kooperativer Verantwortung. Politische Verantwortung ist eine spezielle Form kollektiver Verantwortung. Sie ist in unterschiedlichem Masse institutionelle verfestigt und beruht auf einer institutionellen Struktur, die kollektives Handeln reguliert. Unabhängig vom Mass der Institutionalisierung tragen die einzelnen Akteure eine individuelle kooperative Verantwortung“ (Nida-Rümelin 2017:64). Und Nida-Rümelin (2017:64) folgert daraus: „Es gibt also keinen Ausweg aus der Verantwortlichkeit. Zur *conditio humana*, zur menschlichen Lebensform, die wir über alle Kulturen und Zeiten teilen, gehört die Fähigkeit, Gründe abzuwägen und entsprechend zu handeln. ... Die politische, zumal die demokratische Praxis ist darauf gerichtet, die Gestaltungskraft durch Regelsetzung und Institutionen zu wahren“.

Die Frage ist dabei, wie das geleistet werden kann. Dazu gibt es prinzipiell drei verschiedene Möglichkeiten:

1. Man kann – wie der Liberalismus – alles an den individuellen Rechten der einzelnen Menschen festmachen und diese ins Zentrum stellen.

2. Man kann eine permanente Situation des Aushandlungsdiskurses widersprechender Weltanschauungen, gegensätzlicher Interessen und verschiedener Ansprüche institutionalisieren und auf diesem Weg laufend zu einem neuen, aber immer zeitlich begrenzten Konsens kommen.
3. Man kann eine Situation gesellschaftlicher Anarchie einrichten, also eine Situation ohne jegliche gesellschaftlichen, staatlichen oder überstaatlichen Regelungen, in der Hoffnung, dass sich so eine Art Gleichgewicht der Interessen einpegelt. Karitzki (2005:25) spricht in diesem Zusammenhang von einem „Pluralismus durch Unterlassung“.

Ausserdem kann man zwei oder alle drei dieser Möglichkeiten kombinieren.

Andere Möglichkeiten, wie etwa die Durchsetzung einer weltanschaulich mehr oder weniger monolithischen universellen Ordnung für alle Menschen, oder eine anarchische, durch Gewalt und Faustrecht geprägte Konfliktaustragung, fallen zum Vorneherein weg, weil sie nicht zu einer nachhaltigen und friedlichen Ordnung führen können, sondern letztlich immer neue Gewalt generieren.

Dabei ist es zweifellos von Vorteil, wenn die gesellschaftlichen Einrichtungen auf die Garantierung der Lebenschancen für alle – also besonders auch für die am meisten Benachteiligten – ausgerichtet sind.

„Wenn man es für wünschenswert hält, in einer Gesellschaft zu leben, in der die Menschen ungeachtet ihrer je individuellen Lebensumstände einen garantierten Zugang zu Nahrung, angemessenen Unterkünften und medizinischer Versorgung haben, dann wird man es auch als Entlastung ansehen, wenn dieser Norm durch die Bereitstellung und Gestaltung von sozialen Sicherungssystemen mit einer damit einhergehenden möglichst fairen Rollenverteilung entsprochen wird, anstatt dass die Gesellschaftsmitglieder in jeder einzelnen Handlungssituation selbst denjenigen beizuspringen haben, die in Not sind. Normative Urteile über soziale Institutionen sollten also auch im Blick haben, wie gut die jeweils betrachteten institutionellen Kontexte ihrer instrumentellen Funktion der Realisierung und Absicherung von Normenkonformität durch eine (möglichst faire) Arbeitsteilung nachkommen“ (Beck 2016:105f.).

Hermann Sautter (2017:222) hat auf einen interessanten Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Regelsystem und individueller Eigen-

interessen hingewiesen: „Das Beispiel der ‚Ordonomik‘ [vgl. dazu Jäggi 2018b; Anm. CJ] zeigt, dass es nicht möglich ist, ethisch akzeptable Regelsysteme zu konzipieren, wenn man ausschliesslich auf dem Boden individueller Eigeninteressen argumentiert, *ohne* dass dabei die jeweils erfolgten Interessen einer normativ-ethischen Reflexion unterzogen werden. ... Eine reale ‚gesellschaftlich Selbstaufklärung‘ auf der Grundlage *ethisch unreflektierter* Eigeninteressen führt genauso wenig zu einer ethisch legitimierten Regelbildung, wie das im fiktiven Verhandlungsprozess einer ‚echten‘ Verhandlungstheorie zu erwarten ist“ (Sutter 2017:222f.). Wie gegensätzlich – gerade auch im Sinne einer „ökonomischen“ Kosten-Nutzenrechnung – dabei die Interessen sein können, zeigt das folgende Beispiel:

### **Das Verbot des Sklavenhandels**

In den Jahren 1779 bis 1802 wurde im britischen Unterhaus fünfmal über einen Antrag abgestimmt, den Sklavenhandel zu verbieten. Schliesslich stimmen im Jahre 1807 beide Häuser des Parlaments für ein Verbot innerhalb des britischen Reichs. Die treibende Kraft bei diesen politischen Initiativen waren ‚neue religiöse Bewegungen im englischsprachigen Raum, (die) auf die Ränder der politischen Eliten ausgriffen‘, wodurch ‚die Verteidiger der Sklaverei in die moralische Defensive‘ gerieten. ‚Woher dieser erstaunliche Erfolg freikirchlicher Publizisten und Prediger? Sie bewegten sich in einer Öffentlichkeit, die religiös orientiert und für Kontroversen sehr empfänglich war; sie benutzten ausgiebig neue Medien, verbreiteten ihre Ansichten in Predigten, Flugblättern und Druckschriften‘ ... Die effektive Durchsetzung des beschlossenen Verbots erforderte einen hohen Preis. ‚90 % der gesamten Last trugen die Briten, deren Marine zu diesem Zweck 15 % ihrer Schiffe verwandte ... Von 1816 bis 1862 kostete die Unterdrückung des Sklavenhandels ebensoviel wie die britischen Händler von 1760 bis 1807 am Verkauf Versklavter verdient hatten‘ ...“ (Sautter 2017:223).

Dieses beeindruckende Beispiel zeigt, dass ethisch-moralische Vorgaben durchaus auch gegen ökonomische Interessen durchgesetzt werden kön-

nen. Allerdings muss fairerweise auch darauf hingewiesen werden, dass die Abschaffung der Sklaverei und des (illegalen) Sklavenhandels erst dann in den meisten Ländern auch wirklich durchgesetzt werden konnte, als die ökonomischen Kosten der Sklaverei – inklusive der Strafen und Repressionskosten – deutlich höher waren als der Einsatz von Maschinen oder freien Mitarbeitern.

Schon Adam Smith (1990:348) hat darauf hingewiesen, dass ein wichtiger Kriegstreiber immer die Suche nach Reichtum – oder weniger freundlich: Raub – war: „Wenn die Spanier einige Zeit nach der Entdeckung Amerikas an einer unbekannten Küste landeten, war gewöhnlich ihre erste Frage, ob es in der näheren Umgebung Gold oder Silber gäbe. Von der Antwort auf diese Frage hing es dann ab, ob sie es der Mühe wert fanden, dort eine Niederlassung einzurichten oder das Land zu erobern. Wie Plano Carpino, ein Mönch, den der französische König zu einem der Söhne des berühmten Dschingis- Khan geschickt hatte, berichtet, fragten ihn die Tataren häufig, ob es in Frankreich viele Schafe und Ochsen gäbe. Ihre Frage hatte den gleichen Zweck wie die der Spanier, denn beide wollten wissen, ob das Land reich genug sei, um es zu erobern“ (Smith 1990:348).

Mit Blick auf John Rawls (vgl. 1999:36ff.) hat Mark R. Amstutz (2013:36) acht Prinzipien formuliert, die für liberale Gesellschaften gelten:

1. Völker sind frei und unabhängig, und ihre Unabhängigkeit muss durch die anderen Völker respektiert werden.
2. Völker müssen Verträge und Verbindlichkeiten einhalten.
3. Völker sind gleich und Partner oder Parteien in Vereinbarungen, die sie eingehen und die sie binden.
4. Völker müssen die Verpflichtung zur Nicht-Intervention einhalten.
5. Völker haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber kein Recht, Kriege aus anderen Gründen als zur Selbstverteidigung anzuzetteln.
6. Völker müssen die Menschenrechte anerkennen.
7. Völker müssen bestimmte, klar spezifizierte Einschränkungen in der Kriegsführung einhalten.
8. Völker haben die Pflicht, anderen Völkern beizustehen, welche unter ungünstigen Bedingungen leben, welche sie davon abhalten, eine gerechte oder angemessene politische und soziale Ordnung einzurichten.



Nach Rawls sorgt ein nach diesen Prinzipien gestaltetes Völkerrecht für Frieden und Stabilität. Nach Meinung von Rawls (vgl. 1999:44ff. sowie Opgen-Rhein 2009:79) führt die Einhaltung des Völkerrechts zu einem moralischen Lernen.

### 3. Frieden, Gesellschaftsmodell und Demokratie

Francis Fukuyama (1992:87) hat die These aufgestellt, dass sich die liberale Demokratie bis zu den 1990er Jahren weltweit durchgesetzt hätte. Während es 1919 nur gerade 27, 1940 sogar nur noch 13 Demokratien gab, waren es 1960 37, 1975 32 und 1990 62 liberale Demokratien (vgl. Fukuyama 1992:87 sowie Doyle 1983:203ff.). Doch wenn man bedenkt, dass es damals weltweit rund 180 Staaten gab, sieht diese Bilanz schon deutlich weniger gut aus. Ausserdem hat seit den 1990er Jahren die Zahl autoritär regierter Staaten wieder deutlich zugenommen, Beispiele sind etwa Russland, viele zentralasiatische Staaten und afrikanische Länder.

Schaurer (2011:92) hat darauf hingewiesen, dass zwischen 1816 und 1991 kein einziger Krieg zwischen zwei Demokratien stattfand, hingegen 155 Kriege zwischen Demokratien und Nicht-Demokratien und 198 Kriege zwischen Nicht-Demokratien ausgetragen wurden. Gleichzeitig haben Demokratien seit 1815 über 75 % der zwischenstaatlichen Kriege gewonnen, in die sie verwickelt waren (vgl. Reiter und Stam 2011:3ff. sowie Jäggi 2017:167).

Warum ist das so? Ich habe an anderer Stelle (vgl. Jäggi 2017:168ff.) wie folgt argumentiert:

„Man könnte auch argumentieren: Demokratische Führer müssen zuerst ihre Bevölkerung (= Wählerinnen und Wähler) überzeugen, wenn sie in den Krieg ziehen, was die Kriegeintrittsbarriere hoch legt. Das zeigte sich etwa vor dem Kriegeintritt der USA im Ersten und im zweiten Weltkrieg, aber auch beim Kriegeintritt Frankreichs in den Zweiten Weltkrieg. Klar ist, dass in Demokratien die Unterstützung durch die Bevölkerung für die Führung von Kriegen unerlässlich ist. Das zeigte sich – umgekehrt – auch beim Vietnamkrieg: Die USA verloren den Vietnamkrieg weniger aus militärischen Grün-

den, sondern weil sich in den USA immer grössere Teile der Bevölkerung gegen diesen Krieg wandten (Anti-Kriegsbewegung). Als weiteren Grund für die mehrheitlichen militärischen Siege von Demokratien sehen Reiter und Stam (2011:5), dass Kämpfer aus einem demokratischen Land motivierter seien, weil sie (demokratische) Rechte und Privilegien zu verlieren hätten. Das muss heute allerdings vor dem Hintergrund stark religiös motivierter Terroristen in Frage gestellt werden.

... Weil demokratische Systeme in der Regel ihre Wirtschaft effizienter steuern können als Diktaturen, können sie sich auch erlauben, über längere Zeit mehr für die Rüstung auszugeben und eine effizientere Armee aufzubauen. Ohne Zweifel war genau das wirtschaftliche Argument – oder anders gesagt: die hohe Belastung der Wirtschaft durch die Rüstung – einer der Hauptgründe, warum die Sowjetunion den Kalten Krieg verlor und weshalb letztlich das sozialistische Staatensystem kollabierte.“

Johan Galtung (1998:98) hat jedoch darauf hingewiesen, dass die nord-amerikanischen und westeuropäischen Demokratien – abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen – über Jahrhunderte internationale Gewalt in Form von Sklaverei und Kolonialismus ausgeübt haben. Und vieles davon fand statt, „nachdem man solche Meilensteine auf dem Weg zur Demokratie wie 1688, 1776 und 1789 bereits passiert hatte“ (Galtung 1998:99).

Galtung (1998:102ff.) hat folgende Thesen zum Zusammenhang von Demokratie und kriegerischer Gewalt aufgestellt:

1. Je individualistischer und wettbewerbsorientierter eine Kultur ist, desto wahrscheinlicher ist das Land demokratisch und wird eine kriegerische Aussenpolitik betreiben.
2. Je öfter ein Land in der Vergangenheit andere angegriffen hat, und je demokratischer das Land ist, desto eher wird es Krieg führen.
3. Je weiter die Wirtschaft eines Landes entwickelt ist, desto wahrscheinlicher ist, dass es demokratisch und kriegerisch ist.
4. Je ähnlicher die Sozialstruktur eines Landes der Welt-Sozialstruktur ist, und je demokratischer das Land ist, desto wahrscheinlicher wird es Krieg führen.

5. Je demokratischer ein Land ist, desto mehr Menschen sind an Entscheidungsprozessen beteiligt, und je mehr Menschen an Entscheidungsprozessen beteiligt sind, desto weniger kriegerisch ist das Land.
6. Je demokratischer ein Land ist, desto besser sind die Menschenrechte garantiert, und je besser die Menschenrechte garantiert sind, desto mehr menschliche Pflichten können daraus abgeleitet werden.
7. Je demokratischer ein Land ist, desto mehr interne Machtkonkurrenz besteht, und je mehr interne Machtkonkurrenz besteht, desto grösser ist die Verlockung, Unterstützung durch militärische Abenteuer im Ausland zu suchen.
8. Je demokratischer ein Land ist, desto grösser ist der innere Friedensüberschuss, der im Ausland eingesetzt werden kann – und zwar sowohl für kriegerische als auch friedliche Aktivitäten.
9. Je demokratischer ein Land, desto selbstgefälliger ist seine Regierung, und je selbstgefälliger und selbstgerechter eine Regierung, desto kriegsbereiter ist sie.

Allerdings ist zu diesen neun Thesen zu sagen, dass nicht alle davon plausibel oder empirisch belegbar sind. So sind autokratische Regierungen eher selbstgefälliger als demokratische Regierungen und – wie die Praxis zeigt – auch eher zu militärischen Interventionen im Ausland bereit (These 9). Beispiele in jüngster Zeit sind etwa Russland unter Putin, die Türkei unter Erdogan oder der islamistische Iran. Allerdings gibt es auch Gegenbeispiele wie die USA, Frankreich und Grossbritannien im Falle des Iraks, Afghanistans und in afrikanischen Ländern.

Doch selbst unter den Einschränkungen, dass die Kriterien, was eine Demokratie ist, unscharf sind, dass viele demokratische Staaten immer wieder eine undemokratische und interventionistische Aussenpolitik betrieben haben und betreiben, und dass nicht wenige demokratische Staaten ihre Bürger immer wieder über die eigentlichen Gründe militärischer Interventionen im Ausland belogen haben – so nachweislich die USA (vgl. Jäggi 2017:170f.) –, bleibt folgende Tatsache bestehen: Demokratien sind in vielen Fällen viel zurückhaltender als Diktaturen gegenüber militärischen Interventionen im Ausland, aber erstaunlicherweise auch politisch wesentlicher stabiler. Alexis de Tocqueville (2017:299) vertrat die Ansicht, dass Demokratien deshalb seltener Krieg führen, weil es schwieriger ist, demokratisch regierte Völker zum Krieg zu überreden,

weil die Interessen aller miteinander verbunden seien. Das gilt insbesondere dann, wenn es um einen Krieg zwischen zwei Demokratien geht.

Zweifellos kann sich auch eine demokratische Regierung weniger gut gegen ablehnende Haltungen und Anti-Kriegs-Proteste ihrer Bevölkerungen abschotten, wie etwa der Fall der Anti-Vietnam-Bewegung in den USA zeigte. Die Wahlen führen dabei oft zu einem Korrektiv. Doch auch eine an sich demokratische Regierung kann durch verdeckte repressive Massnahmen Protestpotenziale der eigenen Bevölkerung ersticken oder mindestens politisch entschärfen, etwa durch den Abbau demokratischer Grundrechte – das scheint heute nach bald 20 Jahren Kampf gegen den Terror offensichtlich. Ob autoritäre Regimes, Diktaturen und Einparteiensysteme tatsächlich im Laufe der Zeit stärker degenerieren als formaldemokratische Regierungen – wie Fukuyama 1992:168 meint – ist heute nicht mehr so sicher. Auch eine dritte Erklärung Fukuyamas (1992:169), dass wirtschaftliche Entwicklung eng mit einer liberalen Demokratie verbunden sei, weil sich in einer sich entwickelnden Wirtschaft eine staatstragende Mittelschicht herausbilde, welche Demokratie und Partizipation verlange, ist fraglich. So gibt es heute in China eine Mittelschicht von mehreren hundert Millionen Chinesen, die auch in den Westen reisen, aber ohne entsprechende demokratische Strukturen. Alles in allem ist die Überlegenheit der liberalen Demokratie offensichtlich aus heutiger Sicht nicht mehr so eindeutig wie noch vor dreissig Jahren.

Allerdings scheint Fukuyama (1992:172) in einem Punkt recht zu haben: „Die liberale Demokratie ist dann für eine Gesellschaft funktioneller als andere Regierungsformen, wenn sie bereits einen hohen Grad sozialer Gleichheit und einen tiefgreifenden Konsens über bestimmte Grundwerte erreicht hat“. Doch das bedeutet umgekehrt auch, dass wachsende soziale Ungleichheit und der Verlust eines gesellschaftlichen Konsenses über die geltenden Grundwerte jede liberale Demokratie gefährden kann – und beides ist heute in vielen demokratischen Ländern der Fall. Wenn in einer Demokratie grosse Bevölkerungsgruppen von den politischen Rechten ausgeschlossen sind – wie etwa in der Schweiz über 20 % der Wohnbevölkerung, nämlich alle Ausländerinnen und Ausländer – führt das zu einem staats- und demokratiepolitischen Problem. Deshalb schreibt Fukuyama (1992:173) zu Recht, dass Demokratien Schwächen zeigen, „wenn es darum geht, Streitigkeiten zwischen unterschiedlichen ethnischen oder nationalen Gruppen zu schlichten“.

Gleichzeitig ist für das Funktionieren einer Demokratie unerlässlich, dass auf der einen Seite „die Masse der normalen Bürger wirklich die Gelegenheit hat, sich durch Diskussionen und im Rahmen unabhängiger Organisationen aktiv an der Gestaltung des öffentlichen Lebens zu beteiligen“ (Crouch 2017:8) und auf der anderen Seite, wenn sie diese Möglichkeiten auch nutzt. Deshalb bedeutet Demokratie immer auch *aktive* Beteiligung.

Im Gegensatz zu einer aktiven, lebendigen Demokratie spricht Crouch (2017:10) dann von einer „Postdemokratie“, wenn zwar regelmässig Wahlen durchgeführt werden, die sogar zu einem Regierungswechsel führen können, aber wenn gleichzeitig „konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben. Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende, ja sogar apathische Rolle, sie reagieren nur auf die Signale, die man ihnen gibt“ (Crouch 2017:10). Gleichzeitig wird *de facto* die Politik hinter verschlossenen Türen gemacht. Crouch (2017:10) meinte schon vor 15 Jahren, dass sich viele Demokratien heute dem postdemokratischen Pol immer mehr annähern.

Eine besondere und wenig demokratiefördernde Rolle spielen dabei wirtschaftliche Interessengruppen.

Der wachsende Einfluss der Wirtschaft auf die Politik zeigt sich auch im politischen und wirtschaftlichen Lobbying. 2017 gaben die grossen Unternehmen und Wirtschaftsverbände in den USA Dutzende von Millionen Dollar für Lobbying aus, so etwa die US Chamber of Commerce 82,2 Millionen, die National Association of Realtors 54,5 Millionen, die Business Roundtable 27,4 Millionen, die Pharmaceutical Research & Manufacturers of America 25,8 Millionen, die American Hospital Association 22,1 Millionen, die American Medical Association 21,5 Millionen, AT&T 16,8 Millionen, Boeing 16,7 Millionen, Lockheed Martin 14,5 Millionen, Amazon 13,0 Millionen und die Oracle Corporation 12,4 Millionen US Dollar (vgl. Lanz 2018a:26). Und der Schweizer Konzern Novartis gab 2017 immerhin noch mehr als 8 Millionen für Lobbying aus (vgl. Lanz 2018a:26).

Während sich also die Demokratien nach innen immer mehr zu „Postdemokratien“ entwickeln, stehen sie aussenpolitisch in einer starken Kon-

kurrenz nicht nur untereinander, sondern auch gegenüber nicht demokratischen Staaten.

Jean-Christophe Rufin (1994:15) hat vorgeschlagen, die scheinbar in eigenständige und rivalisierende Nationalstaaten zerfallenden liberalen Demokratien als ein geschlossenes System zu sehen, als „einen Raum, wo Ideen, Informationen, Produkte und Menschen in wechselseitiger Abhängigkeit zirkulieren und sich bewegen“. Entsprechend sei von einer „liberalen Kultur“ (Rufin 1994:15) zu sprechen, die nicht nur dank der Schwäche ihrer Gegner überlebe, sondern ihre Kraft, ja ihren besonderen Charakter aus der Feindseligkeit, der sie begegne, gewinne (vgl. Rufin 1994:16). Es sei die erste Kultur in der Geschichte, die höchst radikale Opposition dulde und ermutige. Während Diktaturen zu aussenpolitischen Abenteuern tendieren, könnten Demokratien auf äussere Bedrohungen reagieren, ohne dabei den inneren Zwist zu mindern oder zu verdrängen. So erscheinen zwar die Demokratie und die liberale Kultur als schwach, weil sie ihre erbittertsten Gegner gewähren lasse, tatsächlich sei aber gerade das ihre Stärke.

Antidemokratische Revolten hätten faktisch immer zu einer Stärkung und Stabilisierung der Demokratie geführt, weil alles, was sich von der Demokratie entferne, im Zuge derselben Bewegung schliesslich wieder zu ihr zurückführe (vgl. Rufin 1994:21). Dabei scheine laut Rufin (1994:21) die liberale Kultur mehr und mehr „zu einem autonomen, nicht mehr zu kontrollierenden Gebilde zu werden“. Paradoxerweise entwickle sie sich nach eigenen Gesetzen und entziehe sich gleichzeitig allen Einflussmöglichkeiten, welche Menschen sich verschafft hätten – während die individuellen Menschen, die in ihrem Einflussbereich lebten, gleichzeitig immer unregierbarer würden: „Noch nie ist die Freiheit der Menschen so gross gewesen. Gleichzeitig hat sie noch nie so wenig Einfluss auf die gesellschaftliche Organisation ausgeübt, der sie ihre Existenz verdankt. Selbst wenn sie sich das äussere Ziel setzt, das System zu zerstören, gelingt es ihr immer nur, es zu stabilisieren“ (Rufin 1994:22). Falls dies stimmt: Bedeutet das dann nicht auch, dass sich alle Staaten in Richtung Demokratie entwickeln? Wenn ja, warum erweisen sich dann gewisse Diktaturen so hartnäckig in ihrer Existenz – wenn nein, wo liegt dann die Grenzlinie zwischen dem „demokratischen System“ und undemokratischen Staaten, welches sind die Unterscheidungskriterien? Und wie passt der faktische Abbau demokratischer Rechte in dieses Bild, der heute u. a. unter dem

Vorwand der Terrorismusbekämpfung abläuft? Führt dieser schleichen-  
de Abbau der demokratischen Grundrechte nicht in letzter Konsequenz  
zur Auflösung eben dieser „liberalen Kultur“? Und führt dieser Abbau  
demokratischer Rechte nicht dazu, dass die Unterschiede zwischen „demo-  
kratischen“ und „undemokratischen“ Regierungen letztlich verschwin-  
den?

Geoffrey Brennan und James M. Buchanan (1993, vgl. auch Buchanan  
2014:54) haben das vertragstheoretische, d. h. auf Konsens ausgerichtete  
Konzept und die mehrheitszentrierte Vorstellung von Demokratie vor  
dem Hintergrund ökonomischer Theorien ausführlich diskutiert. Dabei  
kommen die beiden Autoren zum Schluss, „dass die nichtvertragstheo-  
retische Position autoritär und antiindividualistisch“ sei (Brennan und  
Buchanan 1993:57). Die beiden Autoren argumentieren wie folgt: „Die  
Entscheidungsverfahren in der Demokratie – Demokratie verstanden als  
Institution zur Hervorbringung kollektiver Entscheidungen – werden in  
völliger Analogie gesehen zu den Verfahrensregeln einer Jury, die Ein-  
stimmigkeits- oder Mehrheitsregeln anwendet“ (Brennan und Buchanan  
1993:57). Dabei wird in beiden Fällen davon ausgegangen, dass das gewähl-  
te Verfahren am effektivsten zur Entdeckung und Durchsetzung des  
Gemeinwohls sei. Doch beide Positionen haben Schwächen: Während  
die vertragstheoretische Position das Gemeinwohl einfach als Aufsum-  
mierung von Einzelinteressen sieht – was schon konzeptuell fraglich ist –,  
aber bei einem Erfolg deutlich höhere Akzeptanz verspricht, führt die  
mehrheitszentrierte Verfahrensweise ins Feld, dass sie a) praktikabel ist  
und b) immerhin eine Mehrheitsunterstützung in der Bevölkerung ver-  
spricht. Gegen das Mehrheits-Minderheits-Verfahren spricht, dass Ent-  
scheidungsprozesse oft sehr selektiv erfolgen und für komplexe Frage-  
stellungen kaum geeignet sind (vereinfachende oder reduktionistische  
Abstimmungsvorlagen) und dass angesichts der geringen Stimmbeteili-  
gungen die rechnerische Mehrheit praktisch immer nur eine Minderheit  
repräsentiert. Die Legitimität beider Verfahren ist also zu einem nicht  
geringen Teil eine fiktive oder – spitz gesagt – propagandistische.

Dazu kommt, dass die Zahl von mindestens 50 % zustimmenden Per-  
sonen bei einer Vorlage und ihre dadurch erfolgende Legitimierung durch  
eine „qualifizierte Mehrheit“ ziemlich willkürlich sind. Ich habe an ande-  
rer Stelle (vgl. Jäggi 2017:148) dazu Folgendes geschrieben: „Besonders  
bei knappen Mehrheiten – die übrigens in jüngster Zeit bei Abstimmun-



gen immer häufiger waren, so etwa in Kolumbien 2016 50,3 % Nein gegen 49,8 % Ja zum Friedensschluss mit der FARC, in Grossbritannien 2016 51,9 % zu 48,1 % für den Brexit-Ausstieg oder in der Schweiz 1992 50,3 % Nein gegen 49,7 % Ja zum EWR-Beitritt (vgl. Frey 2016:9) – stellt sich die Frage, inwieweit ein solch knappes Ergebnis, das oft auch ein Zufallsentcheid ist, verbindlich für grundlegende Entscheide sein kann. Nicht selten geben nur ein paar Tausend Wählerinnen und Wähler den Ausschlag für Entscheidungen, die oft die Entwicklung eines ganzen Landes für Jahre beeinflussen können. Deshalb hat der emeritierte Professor für Volkswirtschaft, Bruno S. Frey, vorgeschlagen, auch die unterlegene Position in die Konkretisierung und Umsetzung des Entscheides einzubeziehen: ‚Je enger eine Abstimmung ausgeht, desto mehr sollte der Zwang bestehen, die gegenteiligen Auffassungen in einem Konsensverfahren zu berücksichtigen‘ (Frey 2016:9). Mit anderen Worten: Je deutlicher der Entscheid, desto rigider die Umsetzung – und umgekehrt. Damit könnte die ‚Diktatur der Mehrheit über die Minderheit‘ zumindest etwas relativiert werden. Nicht zu Unrecht hat Hannah Arendt (1971:43) festgestellt: „Eine Demokratie, die im Unterschied zu einer Republik nicht an Gesetze gebunden zu sein braucht, also eine einfache Mehrheitsherrschaft, die nur auf Macht basiert, kann Minderheiten auf furchtbare Weise unterdrücken und abweichende Meinungen ohne alle Gewaltsamkeit sehr wirkungsvoll abwürgen. Ungeteilte und unkontrollierte Macht kann eine Meinungsuniformität erzeugen, die kaum weniger ‚zwingend‘ ist als gewalttätige Unterdrückung“.

Ekardt (2016:205) stellte in Bezug auf die geltenden Mehrheitspräferenzen folgende Fragen: „Wessen Präferenzen sind überhaupt gemeint? Dürfen 50,1 % einer Gesellschaft beliebige Entscheidungen treffen, oder 73,4 % oder 84,5 %? Und warum überhaupt sollte die Mehrheit per se immer Recht haben, ohne dabei durch irgendwelche Rahmensetzungen (wie sie die liberale Demokratie in Gestalt von Freiheitsgarantien vorsieht) gehindert zu sein?“. Ekardt (2016:205) ortete hier sogar in der empiristischen Theorie der Gerechtigkeit einen logischen Widerspruch: Denn wer die Gültigkeit allgemeiner normativer Sätze negiere und trotzdem eine Aussage über (entscheidqualifizierende) Mehrheitsverhältnisse mache, stelle genau damit eine allgemeingültige Norm auf. Eine – wie auch immer zahlenmässig definierte – Abstimmungsmehrheit drückt lediglich ein bestimmtes Zahlenverhältnis zu einem bestimmten Zeit-

punkt an einem bestimmten Ort aus, nicht mehr und nicht weniger. Eine so eruierte Mehrheit bedeutet weder, dass diese Mehrheit „Recht“ und die Minderheit „Unrecht“ hat, noch muss die von ihr zum Ausdruck gebrachte Meinung „demokratischer“ sein als die der Minderheit.

Brennan und Buchanan (1993:58) haben die These aufgestellt, dass oft gerade die Vertreter von Mehrheits-Minderheits-Konzepten – also der nicht-vertragstheoretischen Position – „nicht-demokratische Methoden kollektiver Entscheidungsfindung befürworten, vor allem dann, wenn – nach ihrer Meinung – das ‚öffentliche Wohl‘ eindeutig zu definieren ist“. Das gilt insbesondere für die direkte (Abstimmungs-)Demokratie: Der Mechanismus pro oder kontra das eigene Land, pro oder kontra Ausländer oder – etwa in der Schweiz, aber auch in vielen anderen europäischen Ländern – pro Interessen des eigenen Lande = kontra Europa/Europäische Union/Brüssel droht schnell in eine demagogisch-populistische Entweder-oder-Haltung abzuweichen.

Das gilt umso mehr, wenn die von Elisabeth Noelle-Neumann (1980) in den 1970er Jahren entwickelte Meinungs-Konformitäts-These zutrifft: Diese These basiert auf der Furcht der Menschen vor persönlicher und sozialer Isolation. So beobachtet der moderne Mensch die aktuelle Meinungslage in den Medien. Wenn er feststelle, dass seine eigene Meinung nicht mit der dominierenden Meinung einhergehe, tendiere er dazu, diese zu verschweigen, um nicht negativ aufzufallen. Umgekehrt sei er deutlich eher bereit, seine Meinung öffentlich zu vertreten, wenn sie mit der vorherrschenden Meinung übereinstimme. Noelle-Neumann folgerte daraus, dass deshalb die vorherrschende Meinungsfraktion immer stärker und die effektiv oder scheinbar schwächere Meinungsfraktion immer schwächer werde (vgl. Krüger 2013:93). Allerdings wurde diese Meinungs-Konformitätsthese insbesondere von vier Aspekten her kritisiert: Erstens gebe es empirisch eher mehr Menschen, die ihre Meinung vertreten als solche, die sie verschweigen, zweitens gebe es eine selektive Wahrnehmung, die dazu führe, dass Menschen entweder vor allem ihre eigene Meinung bestätigt und reflektiert sehen („Looking-Glass-Hypothese“) oder die Medien vorwiegend als ihrer eigenen Meinung entgegengesetzt wahrnehmen („Hostile-Media-Effekt“), drittens vernachlässige die Meinungs-Konformitäts-These individuelle Persönlichkeitsmerkmale wie etwa Selbstbewusstsein und die eigene Involviertheit in das Thema, und viertens werde der Einfluss von Bezugs-

gruppen und Netzwerken („Beeinflusser“) unterschätzt (vgl. Krüger 2013:93f.).

Doch tatsächlich scheint die Meinungs-Konformitätsthese zumindest über bestimmte Zeiträume zu funktionieren. Aber früher oder später, wenn die öffentliche oder dominante Meinung sich allzuweit vom Empfinden grosser Bevölkerungsgruppen entfernt, erfolgt der Backlash. Ein aktuelles Beispiel dafür wäre die Wahrnehmung der Flüchtlingsthematik in Deutschland nach der Jahrtausendwende: So entwickelte sich über mehrere Jahre im Windschatten der offiziellen Flüchtlingspolitik und fremdenfeindlicher Ressentiments eine starke rechtspopulistische Bewegung (AfD), bis sie sich mehr oder weniger unvermittelt politisch Gehör verschaffte. Ähnliche Beispiele wären die Brexit-Bewegung in Grossbritannien oder die neo-isolationistische Politik der Trump-Administration mit „America First“. Dabei scheint allerdings das demokratische System selbst als Korrektiv zu allzu dominanten Mehrheits- oder Öffentlichkeitsmeinungen zu wirken – allerdings erst mit zeitlichen Verzögerungen.

Boike Rehbein und Jesse Souza (2014:9f.) haben die These aufgestellt, dass die modernen Wirtschafts- und Politikwissenschaften von einem dreifachen Irrtum ausgehen: Erstens unterstellen sie eine prinzipielle Gleichheit aller Menschen, die erst durch die Lebensumstände und den sozio-kulturellen Kontext zunehmend ungleich würden, zweitens stelle der Kapitalismus eine Errungenschaft der westlichen Demokratien dar, in dessen Rahmen soziale Ungleichheit durch entsprechende Reformen und Transformationen überwunden werden könnte, und drittens seien die westlichen Demokratien überzeugt, ein Gesellschaftsmodell für die ganze Welt zu sein. Dagegen stellen die beiden Autoren die These, dass die Welt zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert von „nordatlantischen Gesellschaften“ dominiert und kolonisiert worden sei, um allmählich „an das nordatlantische Modell des Nationalstaats herangeführt [zu werden], weil dieses Modell wirtschaftlich, organisatorisch und militärisch überlegen war“ (Rehbein und Souza 2014:13). Deshalb – so die These – könne die Welt nur verstanden werden, wenn „wir ausschliesslich nordatlantische Gesellschaften untersuchen“ (Rehbein und Souza 2014:13).

Politologen – wie z. B. Colin (2017:10ff.) – haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Demokratie nicht einfach in regelmässigen Abständen stattfindende Wahlen bedeutet, sondern ebenso sehr auch öffentliche politische Diskussionen beinhaltet: „In einer Demokratie muss ganz

im Sinne des öffentlichen Vernunftgebrauchs über die Gründe für oder gegen politische Massnahmen debattiert werden ... Ein Land mit freien Wahlen, aber ohne faire öffentliche Debatte über politische Gründe“ (so Neuhäuser 2013:109) sei nicht demokratisch. Demokratie ist auch ein nie abgeschlossener Lernprozess: „Die Bürger machen sich über die anstehenden Probleme kundig; sie lernen die dabei wichtigen Interessen kennen; sie werden mit Meinungen, insbesondere den Ansichten der zuständigen Fachleute, und mit den zugrundeliegenden moralischen Werten vertraut“ (Höffe 2009:296). Allerdings setze sich – so Höffe (2009:297) – „das bessere Argument nur in rein wissenschaftlichen Debatten durch, und auch dort bloss auf lange Sicht, während selbst in der deliberativen Demokratie politische Debatten mit kürzerem Atem geführt werden. Zusätzlich sind die Debatten von partikularen Interessen durchsetzt. Sie können nicht einmal ausschliessen, dass sich einige Teilnehmer rein strategisch verhalten. Und schliesslich spielen noch weitere diskursfremde Faktoren eine Rolle, etwa der Zugang zu den Medien und innerhalb der Medien die rhetorische Begabung samt deren sophistischem Missbrauch. Die faktische Aufklärung ist jedenfalls von Täuschung, Verzerrung und Verzeichnung bedroht“. Trotz alledem biete jedoch die deliberative Demokratie immer noch den „relativ besten Rahmen dafür, dass nicht bloss Reden gehalten, sondern Argumente vorgetragen werden und man bereit ist, auf sie zu hören“ (Höffe 2009:297). Aus meiner Sicht wäre hier anzufügen, ein erfolgreicher demokratischer Diskurs dann möglich ist, wenn a) die Teilnehmenden über eine minimale Bildung und minimalen Sachverstand verfügen und b) sich primär am – wie auch immer verstandenen – Gemeinwohl und weniger an ihren eigenen, besonderen Interessen oder an aufgeputschten Gefühlen orientieren. Das Fazit von Höffe (2009:312) zur Zukunftsfähigkeit der Demokratie lautet: „Über eine stупende Zukunftsfähigkeit verfügen Demokratien nicht. Sie besitzen aber Ressourcen, mit denen Nicht-Demokratien teils gar nicht, teils schwerlich mithalten können: eine engagierte Bürgerschaft, ein hohes Bildungs- und Ausbildungsniveau, soziale und kulturelle Fundamente und nicht zuletzt eine politische Ordnung, die auf neue Herausforderungen ... flexibel zu reagieren vermag“. Deshalb hätten Länder mit einer aufgeklärten liberalen und partizipativen Demokratie immer noch einen Legitimitäts-, Wissens- und Wirtschaftsvorteil und einen selbstkritischen Lernvorsprung insbesondere in Bezug auf die Zukunftsfähigkeit.

Wesentliches staatstragendes Element einer Demokratie ist der Solidaritätsgedanke: Weil Demokratie für alle die gleichen Rechte garantiert, wirkt sich auch solidarisch, oder wie es Nida-Rümelin (2014:80) formulierte: „Demokratie stiftet eine Form von Solidarität“. Deshalb kann – und muss – Demokratie auch eine Rahmenordnung für den Markt generieren, damit nicht unsolidarisches Marktverhalten die gleichen Rechte und die Solidarität zwischen den Bürgerinnen und Bürgern unterhöhlt. Dazu gehört auch, dass Demokratie eine sozialstaatliche Funktion übernehmen muss, also die Existenzsicherung der Ärmsten sicherstellen muss. Entsprechend formulierte Nida-Rümelin (2014:86) folgende Prinzipien als ethisches Fundament einer Demokratie: Gleiche Freiheiten für alle, Kooperationsbereitschaft, Empathie.

Heinrichs (2014:23) hat darauf hingewiesen, dass „Demokratie“ verstanden als „Selbstregierung“ des Volks einen scheinbaren Widerspruch enthält, weil Subjekt und Objekt des Herrschens zusammenfallen. Doch gerade die Idee der Selbstbezüglichkeit der Gemeinschaft mache „die Pointe von Demokratie oder Selbstregierung aus, vergleichbar mit der ‚Selbstbeherrschung‘ eines einzelnen“. Deshalb liege das Wesen der Demokratie in dieser „gestalteten Selbstbezüglichkeit der Gemeinschaft, der dynamischen Identität von Regierten und Regierenden“ (Heinrichs 2014:23).

Dabei ist allerdings die Einschränkung zu machen, dass die heutigen Demokratien „noch nicht wirklich und nachhaltig“ funktionieren (Heinrichs 2014:24). Die Demokratie müsse ihren Zeittest erst noch erbringen. Gemessen am Diktum von Abraham Lincoln in der Gettysburg-Rede, der Demokratie als Herrschaft des Volks, durch das Volk und für das Volk („government of the people, by the people, for the people“) definierte, haben bis heute viele „Demokratien“ mit und ohne Führungszeichen diesen Anspruch bei weitem noch nicht eingelöst (vgl. Heinrichs 2014:26). Heinrichs ortete das Hauptproblem in der fehlenden „demokratischen Mentalität“: „Eine Mischung aus ‚konservativer‘ Resignation, Sätturtheit und Machtarroganz, die das Leiden an den bestehenden Verhältnissen durch die kleinen Freiheiten des Zynismus versüßt“ (Heinrichs 2014:26), sei heute in vielen Ländern ein Hindernis für eine dynamische und entwicklungsfähige Demokratie. Anstelle eines pessimistischen und deprimierenden Menschenbildes brauche es gesellschaftspolitischen Optimismus.

## 4. Voraussetzungen für eine funktionierende Friedens- und Gesellschaftsordnung

Es ist heute eine gesicherte Erkenntnis der Friedens- und Konfliktforschung, dass es in allen Gesellschaften Konflikte gibt. Dabei – darin sind sich die Friedensforscher heute einige – ist das Ziel einer friedensfördernden Politik nicht eine konfliktfreie Gesellschaft, sondern *eine möglichst gewaltfreie Austragung von Konflikten* mit entsprechenden Konfliktregelungs- und Konflikthandlingsmechanismen.

Die heutige Konfliktforschung unterscheidet vier idealtypische Einschätzungen von Konflikten (vgl. Bonacker und Imbusch 2010:76f.):

1. Konflikte als pathologische Erscheinungen: Insbesondere konservative Gesellschaftstheorien sehen soziale Konflikte als Bedrohung für den sozialen Konsens und als Gefahr für bestehende Hierarchien. Dabei werden Gesellschaftsordnungen als statische Ordnungssysteme verstanden. Konflikte werden auf psychologische oder semantische Probleme reduziert und als pathologische Bedrohung der sozialen Ordnung verstanden und bekämpft.
2. Konflikte als gesellschaftliche Dysfunktionen: Dabei erscheinen zwar Konflikte als Produkt gesellschaftlicher Strukturen, aber sie werden als Folge von schlechtem Funktionieren oder struktureller Widersprüche verstanden. Auch in dieser Sicht werden Konflikte negativ verstanden und in Abweichung von einem (gesellschaftlichen) Idealzustand.
3. Konflikte als normale Gesellschaftsfunktion oder Integrationsmechanismen: Hier werden Konflikte als „normales“ Phänomen von Gesellschaften verstanden. Konflikte haben gesellschaftsstabilisierende Funktion und werden durch entsprechende Mechanismen

- z. B. föderalistische Systeme – kanalisiert. Konflikte können systemintegrative oder systemdesintegrative Funktion haben.
- 4. Konflikte als Förderer des sozialen oder sozio-kulturellen Wandels. In dieser Sicht werden Konflikte sogar produktiv gesehen und führen zu sozialem Wandel, zu Innovationen oder Umverteilungen. So sah etwa Ralph Dahrendorf Konflikte positiv, und für Marx und Engels waren soziale Konflikte sogar zentrales Element für das Vorschreiten der Geschichte.

Damit dürfte klar sein: Das Konfliktverständnis ist einerseits abhängig von der politisch-ideologischen Weltanschauung, andererseits aber auch von den vertretenen politischen Interessen.

Es gibt Konflikte, die in Bezug auf die Gesellschaft *funktionalen* Charakter haben, während andere Konflikte *dysfunktional* zur Gesellschaft sind. Funktionale Konflikte gehören zum normalen Alltag in einer Gesellschaft und verlaufen in der Regel nach bestimmten Spielregeln, die manchmal in Form eigener Konfliktaustragungsmechanismen institutionalisiert sind. Dazu gehören etwa föderalistische Institutionen zur Aushandlung von Interessengegensätzen zwischen verschiedenen Regionen, Bevölkerungsgruppen, paritätische Kommissionen von Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen, die Aushandlung von Gesamtarbeitsverträgen usw. Dabei entsteht mittel- oder längerfristig in der Regel eine Art „erzwungener gesellschaftlicher Konsens“.

Demgegenüber tendieren dysfunktionale Konflikte dazu, hinsichtlich gesellschaftlicher, staatlicher oder wirtschaftlicher Institutionen zerstörerisch zu wirken und diese teilweise frontal anzugreifen. Dysfunktionale Konflikte können im Extremfall zu Anomie führen, also zum vollständigen Verfall gesellschaftlichen Vertrauens und zur Auflösung gesellschaftlicher Werte, Normen und sozialen Strukturen. Beispiele für anomische Situationen sind etwa Slums, aus denen sich die legitimierte Staatsgewalt – z. B. Polizei, Justiz usw. – zurückgezogen hat und die von bewaffneten Banden kontrolliert oder besser terrorisiert werden.

Ein Konflikt kann je nach Kontext und Dynamik, aber auch je nach vorhandenen Konfliktregelungsmechanismen funktional oder dysfunktional sein. Jahn (2012:32) spricht anstelle von funktionalen und dysfunktionalen von „schöpferischen, konstruktiven, den Fortschritt der Gesellschaft förderlichen und destruktiven Konflikten, die Menschen und

Gesellschaften zerstören und auslöschen und auch die Natur und von Menschen hergestellte Sachen in unverantwortlicher Weise schädigen und vernichten können“.

Gerade die Unterscheidung von funktionalen und dysfunktionalen Konflikten weist darauf hin, dass Konflikt nicht einfach etwas Störendes, Krankhaftes oder zu Beseitigendes sind. Vielmehr sind Konflikte überall dort vorhanden, wo Menschen leben, miteinander interagieren und ihre Interessen verfolgen.

Entsprechend geht es nicht darum, Konflikte zu vermeiden, sondern auf optimale, faire und transparente Art mit Konflikten umzugehen und unkontrollierte Eskalationen zu vermeiden.

Eine Möglichkeit, mit Konflikten umzugehen, ist der gesellschaftliche Diskurs. Dabei ist „ein zentrales Erkenntnisinteresse diskursanalytischer Ansätze“, „die sprachvermittelte Rezeption und Konstruktion von Wirklichkeit sichtbar zu machen“ (Gottschlich 2017:28). Dabei ist Sprache nicht ein neutrales Medium, sondern ein „Instrument im Kampf um die Deutungsmacht“ (Gottschlich 2017:28). Der öffentliche und demokratische Diskurs ist insbesondere deshalb wichtig, weil einerseits nur informierte Menschen politisch verantwortlich handeln können und andererseits neue, innovative Ideen immer Raum und Zeit brauchen, um sich zu verbreiten und durchzusetzen.

Thomas Pogge (2011:227ff.) hat aus vier Gründen für eine vertikale Teilung der Souveränität plädiert: Erstens um die Abrüstung der Nationalstaaten zu fördern und damit Frieden und Sicherheit zu erhöhen, zweitens zur Reduktion der Unterdrückung der Bevölkerungen durch nationale Regierungen, drittens um eine globale Wirtschaftsgerechtigkeit durchzusetzen und viertens zur Durchsetzung ökologischer und demokratischer Lebensformen. Nach Meinung von Pogge (2011:229) sprechen dabei die ersten drei Überlegungen „zwar für eine gewisse Zentralisierung, nicht aber für einen zentralisierten Weltstaat“. Dies, weil ein zentralisierter Weltstaat zwar Frieden und Wirtschaftsgerechtigkeit voranbringen könnte, aber auch die Gefahr einer neuen Art von Tyrannei, also einer Weltdiktatur generieren könne. Doch das gilt – wie Pogge (2011:229) selber anmerkt – nur dann, wenn die Errichtung eines zentralen Weltstaates bedeuten würde, die Nationalstaaten abzuschaffen. Deshalb habe ich immer (vgl. z. B. Jäggi 2016c:136) für einen subsidiär aufgebauten Weltstaat plädiert, in welchem die Macht vertikal – und in



dieser Reihenfolge – (1) auf die Gemeinden, (2) auf die Bundesländer/Kantone/Distrikte, (3) auf die Nationalstaaten und (4) auf den Weltstaat verteilt ist, und zwar so, dass die Entscheide immer auf der tiefstmöglichen Ebene getroffen werden (Betroffenheitsprinzip) und nach oben nur diejenigen Fragen delegiert werden, die alle betreffen. Dabei bildet der Nationalstaat weiterhin einen „Raum politischer Autonomie“ (Broszies und Hahn 2010:31) und die Nationalität einen wichtigen Bestandteil der persönlichen Identität. Roberto Esposito (2018:48) hat mit Blick auf Europa vorgeschlagen, in grösseren Räumen – oder in „Grossräumen“ – zu denken, wobei er „Raum“ nicht als „Lebensraum“ im aggressiven Sinn der Nazis oder auch von Carlo Schmidt meinte, sondern ein Konzept des „Grossraums“ als Handlungsmittelpunkt: „Vor dem Horizont solcher ‚Grossräume‘ von kontinentaler Ausdehnung angesichts seiner ausserordentlichen Geschichte und seiner einzigartigen politischen, sozialen und kulturellen Ressourcen hätte Europa die Möglichkeit gehabt, seine Stimme kräftig zu erheben und es hätte sie immer noch). ... Ein Grossraum gewinnt nur dann an Bedeutung, wenn er sich nicht darauf beschränkt, ein grosser Markt zu sein, sondern die Züge eines politischen Organismus annimmt“ (Esposito 2018:49). Nur so hätten grössere Raumeinheiten als die Nationalstaaten die Chance, „in den Kreis der Mächtigen zu treten“. Zweifellos ist der Gedanke richtig, dass regionale supra-staatliche Zusammenschlüsse, wie etwa die Europäische Union oder die nordamerikanische NAFTA – sich gewichtiger im Konzert der Weltpolitik einbringen können – insbesondere auch vor dem Hintergrund eines möglichen demokratischen Weltstaates. Doch es wäre verkürzt, dies nur unter dem Gesichtspunkt der politischen Macht und des Machteinflusses zu sehen. Ein solcher Grossraum kann nur handlungsfähig sein, wenn sich darin eine gemeinsame Wertgrundlage entwickelt. Das gilt auch für ganz konkrete politische Bereiche wie etwa für die Migrationspolitik, die soziale Fürsorge oder für das Demokratieverständnis.

Nach Meinung von Katja Thierjung (2009:117f.) steht die Errichtung einer Weltrepublik vor allem vor zwei Schwierigkeiten: Auf der einen Seite teilen nicht alle Kulturen die gleichen Rechtsvorstellungen, und auf der anderen Seite braucht es für die Durchsetzung eines demokratischen Weltstaates Machtmittel, welche die demokratischen Freiheitsrechte selbst wieder gefährden würden. Dazu ist Folgendes zu sagen: Auch bestehende Nationalstaaten umfassen verschiedene kulturell geprägte Rechtsvorstel-

lungen – so etwa die Schweiz oder die USA, Indien oder Grossbritannien. Eine solche Situation erfordert einfach adäquate Aushandlungsmechanismen auf allen Ebenen, also internationalstaatlich und global. Und auch das zweite Argument sticht nicht: Denn auch auf der Ebene der Nationalstaaten besteht immer die Gefahr, dass die persönlichen Freiheiten und Rechte durch den Staat selbst gefährdet werden. Genau aus diesem Grund waren ja die Grundrechte zuallererst Abwehrrechte gegen den Staat. Gerade eine Weltverfassung hätte die Aufgabe, die Grundrechte für alle Menschen zu garantieren – und sie würde erst noch die rechtlichen Voraussetzungen schaffen, die in einzelnen Staaten nicht eingehaltenen Grundrechte einzuklagen und durchzusetzen. Das wäre eine deutlich bessere Situation als heute, wo in schwachen, autoritären Staaten oder *failed states* gar keine institutionelle oder faktische Möglichkeit besteht, die Verletzung von Grundrechten einzuklagen. Also ist auch dieses Argument wenig überzeugend.

Thomas Nagel (2010:112) geht noch weiter: „Ohne globale Souveränität sind wir ... nicht in der Lage, die Weltordnung als *ungerecht* zu beschreiben“. Wenn das stimmt, ist das Weltstaatskonzept nicht nur eine politische Ordnungseinheit, sondern auch eine Art Wahrnehmungsrasster für Probleme auf globaler Ebene.

Doch – damit ist auch Nagel (2010:112) einverstanden – kann kosmopolitische Gerechtigkeit durchaus auch im Rahmen eines föderalen Systems umgesetzt werden, allerdings nur, wenn es verhindern kann, dass „besondere Verantwortlichkeiten zu Ungerechtigkeit auf grösserer Ebene führen“ (Nagel 2010:112).

Auch Pogge (2011:233) hat darauf hingewiesen, dass es Fragen und Problemstellungen gibt, die auf keinen Fall nur von den einzelnen Nationalstaaten angegangen werden sollten. Laut Pogge (2011:233) gehören dazu unter anderem Fragen der Biodiversität (z. B. Artenvielfalt, menschlicher Genpool), das kulturelle Erbe der Menschheit und die Erforschung und Nutzung des Weltraums.

Aus der Sicht der Friedensethik kann man sagen, dass Frieden nicht *ein* Wert unter anderen ist, „sondern ein Ermöglichungswert, sozusagen ein transzendentes Gut. Dieses Gut, das andere Güter erst möglich macht, ist Teil einer Lebensform“ (Sedmak 2016:17). Friede braucht mehr als Verträge – so wichtig diese auch sind. Verträge beruhen auf Vertrauen, und Vertrauen ist – so Sedmak 2016:17 – in eine „Praxis des Vertrau-

ens“ eingebettet (vgl. auch Hartmann 2011) und in eine „Kultur der Friedfertigkeit“.

Heute heisst es – wie Sedmak (2016:18) richtig vermerkt – nicht mehr: „Si vis pacem para bellum“ (wenn du Frieden willst, bereite den Krieg vor) sondern: „si vis pacem para pacem“ (wenn du Frieden willst, bereite den Frieden vor)!

Der deutsche Politikwissenschaftler Dolf Sternberger (1986:76) hat einmal gesagt: „Der Gegenstand und das Ziel der Politik ist der Friede“. Laut Heller (2016:139) meinte er damit, dass Frieden verschiedene Dimensionen hat: So hat Frieden eine politische Funktion, wobei Frieden ein „kollektives Gut“ ist, und seine Bereitstellung eine staatspolitische Aufgabe darstellt. Damit wird Frieden zu einer „normativen Funktion der Politik“ (Heller 2016:139), was bedeutet, dass die nachhaltige Friedenssicherung *die* zentrale Aufgabe von Politik sein muss. Innerer und äusserer Friede wird damit in allen seinen Dimensionen, also auch in Form von politischem, sozialen, wirtschaftlichem und weltanschaulichem Konfliktmanagement und -ausgleich zum übergeordneten Ziel von politischem Handeln, sei das in der Innenpolitik, in der Aussen- oder Handelspolitik. Das bedeutet aber auch, dass politisches Handeln auf Schaffung oder Vertiefung von Frieden und den Aufbau einer tragfähigen Friedensordnung ausgerichtet sein muss – nicht nur auf die internationale Durchsetzung nationaler Interessen oder auf die Realisierung von Partikularinteressen irgendwelcher politischer Akteure.

Doch ist nicht der Ansatz der Global Governance eine mögliche Antwort, um das Vakuum auf globale Souveränität und Rechtsstaatlichkeit zu überwinden? Ich habe den Ansatz der Global Governance an anderer Stelle ausführlich diskutiert (vgl. Jäggi 2017:229ff.). Hier nur soviel: Global Governance ist eine transnationale Kooperationsform von staatlichen und nicht staatlichen Akteuren (vgl. Carnau 2011:34). Global Governance beruht auf dem Prinzip der Freiwilligkeit und ist nicht oder bestenfalls indirekt – über die Nationalstaaten – demokratisch legitimiert. Es fehlen deshalb auch die Machtmittel, um Lösungen verbindlich durchzusetzen.

Carnau (2011:35) hat in Anlehnung an Kant als Voraussetzungen für funktionierende Global-Governance-Lösungen folgende Bedingungen formuliert: Erstens ein langfristig garantierter Friede zwischen den Nationalstaaten, zweitens ein verbindliches und durchsetzbares Völkerrecht

„innerhalb der Föderation freier Republiken“ (Carnau 2011:35) und drittens eine „weltbürgerliche Verfassung“. Und als vierten Punkt müsste man – angesichts unzähliger binnenstaatlicher kriegerischer Auseinandersetzungen und Bürgerkriege – ergänzen: einen nachhaltigen Frieden innerhalb der einzelnen Nationalstaaten. Doch das Problem ist, dass diese vier Bedingungen nur erfüllt werden können, wenn irgendeine Form eines weltumspannenden Staates besteht, der demokratisch legitimiert ist und entsprechende Machtressourcen und Interventionsmöglichkeiten besitzt. Global Governance kann also auf keinen Fall einen demokratischen Weltstaat ersetzen, sondern ist im Gegenteil erst dann möglich, wenn ein solcher Weltstaat existiert.

## 4.1 Menschenrechte

Als 1948 die neu gegründeten Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündeten, war dieser Erklärung schon eine lange Phase von Menschenrechtsdiskussionen vorangegangen. So waren 1776 die *Virginia Bill of Rights* und 1789 die *französische Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* veröffentlicht worden (vgl. Gosepath 2010:17).

Gosepath (2010:19) hat die These aufgestellt, dass Menschenrechte „moralische Ansprüche besonderer Art dar[stellen], da sie auf einem globalen, minimalen und übergreifenden Konsens unterschiedlicher Moralauffassungen beruhen“. Dabei zeige sich der besondere Status der Menschenrechte in einem vierfachen Sinn: Erstens inhaltlich, zweitens formal, drittens begründungstheoretisch und viertens positiv-rechtlich. Moralisch gelten laut Gosepath (2010:21) Menschenrechte unabhängig von ihrer faktischen Anerkennung und Befolgung – und vor ihrer positiven Rechtssetzung. Gosepath (2010:21) begründet die universelle moralische Geltung damit, dass sich die Menschenrechte inhaltlich transkulturell auf den Schutz zentraler Dimensionen des Menschseins beziehen. Dabei seien jedoch die moralischen Menschenrechte effektiv durch das Gewaltmonopol des Staates zu positivieren und damit zu sichern. Denn nur so könne die Verletzung der Menschenrechte auch sanktioniert werden. Dabei sind die Menschenrechte ethisch-moralisch in den einzelnen kulturellen Kontexten unterschiedlich zu begründen (vgl. Gosepath

2010:26). Das bedeutet, dass die weltweite Zustimmung zu den Menschenrechten – zumindest bisher – nicht auf einer universellen Ethik beruht, sondern die Folge eines politischen Konsenses oder Kompromisses darstellt. Das geht auch daraus hervor, dass – wie es einmal der pakistanische Botschafter formuliert hatte (vgl. Lohmann 2010:33) – die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 von 48 der damals 56 Mitgliedstaaten der UNO unterschrieben wurde, während heute in den Vereinten Nationen 192 Staaten vertreten sind.

Lohmann (2010:36) hat vier prinzipielle Merkmale für das begriffliche Verständnis der Menschenrechte vorgeschlagen: Erstens *Individualität*, also Bezug der Menschenrechte auf den einzelnen Menschen, zweitens *Kategorialität*, bedingungslose Geltung und keine Möglichkeit, einzelnen Menschen die Menschenrechte abzusprechen, drittens *Universalität*, also Geltung für alle Menschen und ohne Ausnahme, und viertens *Egalität*, also gleiche Rechte für alle Menschen.

Im Artikel 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist ein allgemeiner politischer Anspruch auf eine umfassende Gesellschaftsordnung formuliert: „Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“. Laut Segbers (2015:173) beinhaltet dieser Artikel einen Gestaltungsauftrag, der über die einzelnen Menschenrechte hinausgeht.

Das bedeutet, dass auch die bestehenden Staatsgrenzen oder Nationalstaaten in ihrer heutigen Form weder sakrosankt noch unveränderlich sein können. Dies gilt umso mehr, als viele Staatsgrenzen Ausdruck früherer Konflikte und Herrschaftsansprüche sind – z. B. wurden viele der heutigen Staatsgrenzen in Afrika durch die Kolonialmächte festgelegt –, oder auch die Folge historischer Zufälligkeiten. Entsprechend oft haben viele Grenzen im Laufe der Geschichte ihren Verlauf geändert, man denke etwa an die Zugehörigkeit des Elsass, an die Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie, an den Zerfall des Osmanischen Reichs, an die Entstehung von Indien, Pakistan und Bangladesh oder an die Auflösung der Sowjetunion. Das bedeutet, dass auch die Gestaltung der Nationalstaaten veränderlich ist und nach den Bedürfnissen und Wünschen der jeweils an Ort ansässigen Bevölkerung erfolgen sollte. Entsprechend ist auch das Recht auf Mitgestaltung des eigenen Staates Bestandteil der Menschenrechte.

Pogge (2011:237f.) hat zwei entscheidende Prinzipien für Menschenrechte und Demokratie formuliert: Erstens sollten Bewohner eines zusammenhängenden Gebiets mit einfacher oder qualifizierter Mehrheit entscheiden können, wenn sie sich einer politischen territorialen Einheit anschließen möchten, wenn a) dieses Gebiet an das eigene Territorium grenzt, b) die Mehrheit dieser Einheit bereit ist, sie aufzunehmen, und c) das verkleinerte Gebiet immer noch eine lebensfähige Einheit bildet. Zweitens sollen auch Bewohner verschiedener Gebiete mit einfacher oder qualifizierter Mehrheit beschliessen können, sich zu einer neuen territorialen Einheit zusammenzuschliessen, wobei a) Untergruppen sich weigern können, bei diesem Zusammenschluss mitzumachen oder b) sich mit anderen Untergruppen zu einer übergreifenden Einheit zusammenschliessen können. Bedingung ist immer, dass die neuen grösseren und kleineren Gebiete eine Einheit bilden und überlebensfähig sind. Wenn man dies vertritt, muss man aber logischerweise auch ein Recht auf Sezession (zu gleichen Bedingungen) akzeptieren. Die negativen Auswirkungen würden durch einen bestehenden zentralen demokratischen Weltstaat insofern abgemildert, als die übergreifenden Grund- und Partizipationsrechte gewährt bleiben. Dadurch würden nationalistisch oder populistisch motivierte Sezessionsbemühungen versachlicht und ideologisch entschärft.

Allerdings kann eine Sezession oder auch Autonomie in keinem Fall heissen, damit die Rechte anderer – etwa neuer oder alter Minderheiten in der Minderheit – zu missachten. Als übergeordnetes Prinzip muss – so Galtung (2000:41) – immer die Verantwortung gelten, und zwar für alle Menschen! „Einfache Trennung (Sezession), ohne die dadurch entstandenen oder folgenden Schwierigkeiten auszuräumen, ist so verantwortungslos wie das Verhalten eines Ehepartners, der einfach verschwindet, ohne sich weiter um den zurückbleibenden Partner und Dritte (Kinder, Verwandte, Freunde, Nachbarn) zu kümmern“, meint Galtung (2000:41). Margaret Moore (2004:2003) hat – in Anlehnung an Allan Buchanan (1997:30ff.) die Frage gestellt, unter welchen Bedingungen eine gesellschaftliche oder ethnische Gruppe das Recht auf Sezession haben sollte. Buchanan (1997:31f.) hat als Kriterien vorgeschlagen: minimaler (politischer) Realismus, Übereinstimmung mit den fortschreitenden moralischen Prinzipien des internationalen Rechts, Abwesenheit von „perversen“ Begleitumständen und moralische Zugänglichkeit oder

Erreichbarkeit („moral accessibility“). Buchanan legt dabei das Gewicht auf die Kompatibilität der Sezession mit den internationalen Institutionen und ihren Strukturen. Dagegen wendet Moore (2004:205) ein, dass es – wie etwa im Fall der Sklaverei oder auch der fehlenden Frauenrechte – oftmals keinen internationalen Konsens über ein Anliegen eines Landes oder einer Minderheit gab und gibt.

Auf der konkreten Ebene gibt es aber viele Probleme, die im Zusammenhang mit einem Sezessionsbegehren auftreten können. Dazu gehören unter anderem laut Moore (2004:206) auch Fragen der Grenzziehung. Wie sich etwa im Falle von Kosova zeigte, sind Grenzen oftmals stark umstritten. Ein zweites Problem besteht darin, Gruppen oder Gebiete zu umschreiben, welche ein Recht auf Sezession haben und welche nicht. Moore (2004:206f.) nannte als erfolgreiches Beispiel einer inneren Sezession die Abtrennung des Kantons Jura vom Kanton Bern in der Schweiz, in deren Verlauf Gemeinde für Gemeinde über die Sezession abstimmt. Moore vertrat die Ansicht, dass eine solche „rollende Kantonalisierung“ – die in der Schweiz dank dem schweizerischen Föderalismus möglich war – auch auf internationaler Ebene anwendbar wäre. Allerdings müssen da drei Einschränkungen gemacht werden: Erstens müssen die Grenzen des zur Sezession kommenden Gebiets einigermassen klar und trennscharf sein – also möglichst wenige sich überschneidende Grenzlinien wie Ethnie, Sprache, Religion usw. Zweitens braucht es einen übergeordneten Referenzrahmen, der wie im Falle der Schweiz die schweizerische Bundesverfassung die sezessionswillige Gruppe (Kanton Jura) und die bisher bestehende Einheit (Kanton Bern) überspannt. Das wäre – mindestens teilweise – im Falle Kataloniens im Rahmen der EU-Verträge gegeben, nicht aber im Falle der kurdischen Gebiete in der Türkei oder in Syrien. Drittens muss die Bevölkerungsmehrheit der bisher bestehenden übergeordneten institutionellen Einheit zwischen der sezessionswilligen Gruppe und der übrigen Bevölkerung bereit sein, die Minderheit ziehen zu lassen, also eine Beschneidung des eigenen Territoriums zuzulassen. Diese dritte Bedingung ist im Moment in der Türkei bzw. in der türkischen Mehrheitsbevölkerung gegenüber den Kurden ganz klar nicht erfüllt.

Malcom Brown (2012:40) hat darauf hingewiesen, dass es ein konfliktives Verhältnis zwischen den Menschenrechten und der menschlichen Sicherheit gibt: Die einen sagen, dass die Menschenrechte die menschl-

che Sicherheit definieren und garantieren, während die anderen – umgekehrt – die Menschenrechte als Folge und Ausdruck garantierter menschlicher Sicherheit verstehen. Die Frage ist dabei, ob die beiden Sichtweisen komplementär oder inkompatibel sind. Daneben gibt es noch eine dritte Position, welche von einer grundsätzlichen Spannung zwischen den Menschenrechten und menschlicher Sicherheit ausgeht. Dabei scheint offensichtlich, dass die erste Position eher die *Menschenrechte als Grundlage* menschlicher Sicherheit und gesellschaftlicher und politischer Einrichtungen thematisiert, während die zweite Position die *verwirklichten und garantierten Menschenrechte* eher als Folge (individueller) politischer Sicherheit versteht. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von einem Gegensatz zwischen makrogesellschaftlicher und mikrosozialer Ebene sprechen (vgl. dazu Brown 2012:41). Zweifellos bedingen einander beide Sichtweisen, und entsprechend erscheint die dritte Position eher als Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Staatsverständnis und der praktischen Konkretisierung und Durchsetzung der Menschenrechte.

Nicht gerade vereinfacht wird die Durchsetzung der Menschenrechte durch die Tatsache, dass auf der einen Seite ein internationaler Menschenrechtsgerichtshof fehlt, der Staaten bei Verstößen gegen die Menschenrechte verurteilen kann (vgl. Winkler 2018:3), und dass auf der anderen Seite der Menschenrechtsrat der UNO, welcher seit 2006 die Menschenrechtskommission ersetzt, äusserst schwach und wenig glaubhaft ist: So hatten sowohl die USA als auch Israel gegen den neuen Menschenrechtsrat in der UNO gestimmt, der wie die Vorgängerinstitution nur Beobachter entsenden und bei Verstößen mit Resolutionen Empfehlungen aussprechen kann. 2018 beschloss die Trump-Administration den Austritt der USA aus dem Menschenrechtsrat. Allerdings richtete sich der Widerstand der USA nicht gegen die zu schwache Durchsetzung der Menschenrechte, sondern gegen mögliche Souveränitätsverluste bei eigenen Menschenrechtsverletzungen. Die USA sind damit der erste Staat, der den Menschenrechtsrat freiwillig verliess, nachdem 2011 während der letzten Regierungsphase Ghadhafis Libyens Mitgliedschaft suspendiert worden war. Laut amerikanischen Nichtregierungsorganisationen befanden sich 2018 unter den 47 Mitgliedern des Menschenrechtsrats 14 Staaten, die als „unfrei“ bezeichnet werden müssen, darunter Afghanistan, Ägypten, Burundi, China, Kuba, Kongo-Kinshasa, der Irak, Ruanda, Sau-



diarabien, die Vereinigten Arabischen Emirate und Venezuela (vgl. Winkler 2018:3).

## 4.2 Sicherheit

Paul Bellamy (2013:58) hat auf den unterschiedlichen Gebrauch des Begriffs „menschlicher Sicherheit“ hingewiesen. Während etwa der ehemalige UNO-Generalsekretär Kofi Anan einen „engen“ Begriff von Sicherheit im Sinne des Schutzes von Gemeinschaften („communities“) und Einzelpersonen vor internationaler Gewalt benutzte (vgl. Bellamy 2013:58), verstand der Human Development Report 1994 darunter auch Einkommenssicherheit, gesicherte Ernährung und Schutz vor Hunger, Schutz vor Krankheiten und Seuchen, Umweltsicherheit und Absicherung gegen Auswirkungen von Naturkatastrophen, individuelle, d. h. persönliche und kollektive Sicherheit sowie politische Sicherheit (Human Development Report 1994:24f.; vgl. auch Bellamy 2008:4ff.). Die Vereinten Nationen haben verschiedene Aspekte menschlicher Sicherheit anerkannt, insbesondere den Schutz für verletzbare Personen („vulnerable people“) in der Ausübung all ihrer Rechte und in der Entwicklung ihres gesamten menschlichen Potenzials (vgl. Bellamy 2013:59).

Dörfler-Dierken und Portugall (2010:24) haben darauf hingewiesen, dass der Friedensbegriff seit den 1980er Jahren ständig weiter zurückgedrängt wurde und stattdessen zunehmend der Sicherheitsbegriff in den Vordergrund rückte. Dabei wirkt erschwerend für die Diskussion, dass bei terroristischen Anschlägen die Gewalt solange unsichtbar bleibt, bis ein Attentat tatsächlich erfolgt ist. Und das „macht die gegenwärtige Diskussion derart schwierig, denn es gilt mit Bedrohungen umzugehen, die zugleich höchst real und fiktiv sind“ (Dörfler-Dierken und Portugall 2010:24).

In der Zwischenzeit hat sich die Frage der Sicherheit und auch der Kriegsführung verstärkt auf den IT-Bereich und in den Cyberspace verschoben.

Erstaunlich ist, wie immer wieder IT-Euphoriker – wie etwa Luciano Floridi 2015 – die Auswirkungen der Digitalisierung idealisieren und schönreden. So schrieb etwa Floridi (2015:89): Die zunehmende Verwendung virtueller Maschinen „wird unsere Auffassung von dem, was eine

Maschine ist, zweifellos weiter verändern und das geschichtliche Maschinenbild mit seinen physikalischen und mechanischen Grundannahmen weiter zurückdrängen zugunsten eines hypergeschichtlichen, das sich an der Nutzung ausrichtet und auf die Nützlichkeit gründet. Durch Dropbox, Google Documents, die iCloud von Apple oder Microsoft Sky-Drive ist Cloud Computing für Millionen von Anwendern und Nutzern schon geraume Zeit selbstverständlich“. Kein Wort dazu, dass diese virtuelle Zentralisierung von Daten auf der einen Seite die User immer abhängiger von diesen Diensten macht, wodurch ein offline Arbeiten immer unmöglicher wird, und auf der anderen Seite der User immer weniger in der Lage ist, seine Daten zu kontrollieren. Und das in einer Zeit wo durch Data Mining gezielte Profile eines jeden Menschen erstellt werden können, die immer mehr für eine zielpersonenoptimierte Werbung eingesetzt werden, der sich der einzelne immer weniger entziehen kann – es sei denn, er verzichtet auf die Nutzung von Internet und sozialen Medien. In diesem Zusammenhang von einer „demokratisierten“ Daten-Nutzung (vgl. Floridi 2015:231) durch die IT-Technologie zu sprechen, ist doch wohl eher zynisch. Denn in Wahrheit steht einem riesigen Heer von IT-Usern mit eher geringen Anwenderkenntnissen und beschränkten Nutzungsmöglichkeiten der Medien in klar vorgegebenen Rahmen eine kleine, omnipotente Minderheit von IT-Freaks und IT-Designern gegenüber, die neue IT-Dienste nach ihrem Gusto entwickeln, Milliarden damit verdienen und immer mehr User dazu bringen, ihre virtuellen Tools in dem von ihnen definierten Sinn anzuwenden. Damit entsteht eine neue, globale Zweiklassengesellschaft. Dies hat Auswirkungen – und zwar sowohl auf die politische Partizipation als auch auf die Sicherheit. Wenn sich Lebenswirklichkeiten „deterritoralisieren“ (Floridi 2015:232), politische Interessengruppen „on demand“ erschaffen und Eigentum virtualisiert werden kann – etwa in Form von Kryptowährungen –, und wenn Demokratie zunehmend über „Gefällt mir“- und „Gefällt mir nicht“-Zuordnungen in den sozialen Medien erfolgt, dann geht die politische Fassbarkeit politischer Gruppen, die weltanschauliche Komplexität und die differenzierte Problemlösung mehr und mehr verloren. Die digitale Bilder- und Tweet-Welt ersetzt den politischen Diskurs und der Eindimensionalität wird damit Vorschub geleistet. Gleichzeitig steigt das Risiko von Cyber-Attacken auf alle „weichen“ Infrastrukturziele ins Unermessliche, weil die lokale Autonomie und die digitale Selbstbestim-

mung immer mehr durch zentralisierte, virtuelle und globale Dienstleistungskontrollen ersetzt werden. Die User können nicht einmal mehr Software-Programme kaufen und darüber dann frei verfügen, sondern sie können nur zeitlich begrenzte Lizenzen erwerben. Mit jeder neuen Generation von IT-Geräten verstärkt sich diese Tendenz. Es ist eben gerade *nicht* so, dass – wie Floridi (2015:82) meint – das Nutzungsrecht etwa von Daten vom Besitz entkoppelt wird, vielmehr wird das exklusive Nutzungsrecht zu einem neuen, umfassenderen und auch immer vereinnahmenderen Eigentums- und damit Verfügungsrecht, mit dem Milliarden verdient werden. Wenn ich nur noch mit einem biometrischen Pass in bestimmte Länder reisen kann, der unzählige persönliche Daten enthält, wenn die Onlinedienste meine Daten unbeschränkt nutzen dürfen – es sei denn ich beuge mich auf einen äusserst mühsamen Kreuzzug gegen die Nutzung meiner Daten durch die einzelnen IT-Anbieter, die mich dann meinerseits von der Nutzung dieser Medien abschneiden können –, wenn der Verzicht auf die Nutzung bestimmter IT-Medien nicht nur als „rückschrittlich“ oder „hinterwäldlerisch“ gilt, sondern mich auch von der Nutzung realer Angebote abschneidet – etwa wenn Verkehrsanbieter gewisse Tickets nur noch über Smartphones anbieten und den Verkauf von Tickets an Ort abbauen oder einschränken, dann entsteht eine neue, totalitäre IT-Gesellschaft, die ganze Bevölkerungsgruppen marginalisiert und diskriminiert.

Es reicht nicht – und ist sogar irreführend – „politische Multiakteurssysteme“ als zweckorientiert, interaktiv, autonom handelnd und als anpassungsfähig zu charakterisieren (vgl. Floridi 2015:237) und die „Intelligenz“ eines solchen Systems daran zu messen, ob es diese Eigenschaften „effektiv und effizient umsetzt, Aufwand, Verschwendung und Fehler minimiert und die Erträge seiner Handlungen maximiert“, wenn nicht gefragt wird, worin der Zweck besteht und ob der angestrebte Zweck für alle wünschenswert ist und ethisch akzeptabel. Das gilt für alle Netzwerke.

Im April 2018 berichtete die Fachhochschule Nordwestschweiz, dass im Abstimmungskampf um die No-Billag-Initiative – welche die Abschaffung der Gebühr für das staatliche Fernsehen in der Schweiz verlangt hatte – rund 50 Twitter-User die Hälfte der Twitter-Kommunikation zur Vorlage generierte hatten. Diese User setzten mit Hilfe technische Unterstützung rund 200 bis 1000 Nachrichten pro Tag ab, wie Stefan Gürtler,

Professor am Institute for Competitiveness and Communication an der Fachhochschule Nordwestschweiz erklärte. Teilweise beantworteten Cyborgs in Zehntelsekunden Nachrichten und verbreiteten sie weiter – kein Mensch hätte so schnell tippen können (vgl. Neue Zürcher Zeitung vom 7.4.2018).

Netzwerke sind nicht einfach demokratisch, wie viele meinen, viel häufiger sind sie totalitär, vereinnahmend und exklusiv. Und genau darum braucht es ethische Beurteilungskriterien, nicht nur eine technische Optimierung. Damit führt letztlich – wie Koska und Filipović (2017:190) zu Recht betonen – „kein Weg vorbei an einer personalen Verantwortungsethik, obwohl Akteure und ihre Verantwortungen immer schwieriger zu bestimmen sind“.

Dies gilt umso mehr, als immer mehr Regierungen ihren Bürgerinnen und Bürgern weismachen wollen, dass Kritiker und Whistleblower – wie etwa Edward Snowden – die Sicherheit gefährden würden. Koch (2015:83) hat darauf hingewiesen, dass dabei immer wieder folgende vier Statements gemacht werden, um den Abbau persönlicher Grundrechte zu begründen:

Statement 1: Kritik und Kontrolle geheimdienstlicher Übergriffe gefährden die nationale Sicherheit und helfen den Terroristen.

Statement 2: Ihr – Bürger/innen oder Journalist/inn/en – versteht nicht.

Statement 3: Regierungen und Geheimdienste wissen, was gut für euch ist.

Statement 4: Ihr müsst uns vertrauen.

Dabei werden – wie Koch (2015:93) monierte – die sichtbaren Regeln des demokratischen Rechtsstaates unsichtbar, bzw. werden ausgehebelt.

Gleichzeitig lässt der dabei erfolgende kalte Abbau von Bürgerrechten die Tatsache ausser Acht, dass sich die Grundrechte zuerst und in erster Linie Abwehrrechte gegen Übergriffe des Staates gegen seine Bürgerinnen und Bürger waren.

Auf jeden Fall gilt: Die Digitalisierung hat zweifellos neben positiven Aspekten auch eine wachsende Schattenseite. Und diese wird von vielen IT-Begeisterten nicht oder kaum gesehen. Insbesondere dann, wenn damit Geld verdient werden kann. Damit wird auch die „digital literacy“ noch weit mehr als bisher auch zu einer dringenden, übergreifenden und gleichzeitig grundlegenden Bildungsaufgabe.

In diesem Zusammenhang ist der von Madary und Methinger (2016) vorgestellte Ethik-Kodex für den Umgang mit Virtueller Realität bedeutsam. Weil das menschliche Gehirn leicht auszutricksen ist und durch extreme Inhalte, etwa Sex und Gewalt schwer traumatisiert werden kann – vgl. Remez 2018a:2 – sind Vorgaben für den Umgang mit virtueller Realität dringend notwendig. Insbesondere angesichts der absehbaren Möglichkeiten der Verschmelzung von virtueller Realität und künstlicher Intelligenz sind in den nächsten Jahren und Jahrzehnten weitreichende soziale und kulturelle Folgen des Zusammenwirkens der Digitalisierung, der Entwicklung künstlicher Intelligenz und der zunehmenden Virtualisierung zu erwarten, welche den menschlichen Alltag von Grund auf revolutionieren werden. Eine Journalistin des „New Scientist“ erhielt die Erlaubnis, eine US-Ausbildungseinrichtung für Scharfschützen zu besuchen und die dortige Technologie auszuprobieren. Dabei hatte sie zwar nicht das Gefühl, klüger zu sein oder schneller zu lernen, aber: „Was mir den Boden wirklich unter den Füßen wegzog, war das Erlebnis, dass zum ersten Mal in meinem Leben alles in meinem Kopf endlich die Klappe gehalten hatte. Mein Gehirn ohne Selbstzweifel, das war eine Offenbarung. ... Ich hoffe, Sie können mir nachfühlen, wenn ich sage: In den Wochen nach meinem Erlebnis wollte ich eigentlich nur eines, nämlich wieder zurück und wieder diese Elektroden am Kopf spüren“ (zitiert nach Remez 2018b:3). Mit anderen Worten: Allmachtgefühle, verbunden mit Aufgabe jeglicher Selbstzweifel und -hinterfragung und damit des kritischen Denkens, (fast) unbegrenzte Möglichkeiten neuer Realitäten und Realitätserfahrungen verbunden mit einer mentalen Abhängigkeit im Sinne einer „virtuellen Drogensucht“ – man kann erahnen, was da auf die Menschheit zukommen wird!

### 4.3 Das Identitätsproblem

Alexander Wendt (2001:1) hat die These aufgestellt, dass Identitäten und Interessen stärker um gemeinsame Ideen konstruiert werden als durch natürliche Gegebenheiten. Gleichzeitig – so Wendt (2001:335) – steht die Identität vor und über gesellschaftlichen Strukturen: „Identity is ontologically prior to society“. Entsprechend vertritt Wendt (2001:336) gegenüber strategisch-rationalistischen Politikkonzepten die Position, dass die

Produktion und Reproduktion von Identitäten und verbunden damit von Interessen einen zentralen Charakter menschlicher Gesellschaften darstellen. Dabei bestehe das zentrale Interesse der Akteure in der Bewahrung ihrer kulturellen Identität.

Dass dies nicht nur von akademischem Interesse ist, sondern auch sehr konkrete Auswirkungen haben kann, zeigte die Diskussion um die so genannten „asiatischen Werte“. So hatte etwa Lee Kuan Yew – der frühere Premierminister von Singapur – die Meinung vertreten, dass der Konfuzianismus bestimmte Arten von politischem Autoritarismus befürworte, und Lee Teng-hui von Taiwan hatte – umgekehrt – vor seinen konfuzianischen Schülern vertreten, dass im Konfuzianismus Vorgängerideen zur Demokratie vorzufinden seien (vgl. dazu Brown 2013:46). Umgekehrt beriefen sich sowohl Befürworter als auch Gegner der Sklaverei oder der Todesstrafe auf christliche Werte, und viele Menschenrechtsbefürworter stützten sich auf den christlich geprägten Naturrechtsgedanken – aber ebenso auf das kantianische Autonomiekonzept. Allerdings ist zu bedenken – wie Brown (2013:46) zu Recht moniert –, dass Vorstellungen über „asiatische Werte“ – und übrigens auch über so genannte „islamische Werte“ – weniger als weltanschauliche Begründungen der eigenen Identität denn als Kritik gegen westlich-abendländisch geprägte liberale Demokratiekonzepte benutzt wurden und werden. Das wird durch die von Sen (1997:34ff.) in Erinnerung gerufene Tatsache, dass das Konzept der „asiatischen Werte“ als homogenes Konstrukt angesichts der grossen Diversität asiatischer Kulturen unrealistisch und damit im Grunde falsch ist, zusätzlich bestätigt.

Die ehemalige US-amerikanische Aussenministerin Condoleezza Rice (2018:27) hat einmal in einem Interview festgestellt, dass die Studentenschaften an den amerikanischen Universitäten, aber auch die amerikanische Gesellschaft in immer kleinere Identitätsgruppen zerfallen, die immer weniger miteinander zu tun haben wollen. Jede dieser Gruppen pflegt ihr eigenes Narrativ – und reagiert gleichzeitig immer empfindlicher auf angebliche Verunglimpfungen und Beleidigungen. Infolgedessen fürchtet Rice, dass die überbordende Political Correctness zunehmend eine „ernstzunehmende Bedrohung für die Existenz von Universitäten“ darstelle, weil sie kritische Forschung und Lehre beeinträchtige.

Diese Inflation von „Identitäten“ führt auf der einen Seite zu einer wachsenden gruppenbezogenen Willkürlichkeit, und auf der anderen

Seite erschwert sie die Einigung auf gemeinsame Werte und normative Regeln. Dabei geht die Tatsache verloren, dass es neben „anthropologischen Variablen“ eine mindestens ebenso grosse Zahl von „anthropologischen Konstanten“ gibt, wie etwa Geburt, Wachstum und Entwicklung, Liebe, Autonomiewunsch, Leidenserfahrungen, Tod.

#### **4.4 Das Inklusions-Exklusions-Problem**

Wohl kaum ein anderes Konzept hat in den letzten Jahren eine derartige Popularität erfahren wie der Inklusions-Begriff. In seinem Text über Inklusion und Exklusion hat Luhmann (1995:237ff.) die systemtheoretischen Grundlagen des Inklusionskonzept entwickelt. Nach Luhmann (1995:241) regeln moderne Gesellschaften auf spezifische Art die Differenzierung von Inklusion und Exklusion, wobei das eine nicht ohne das andere möglich ist. Diese Regelung wird – so Luhmann 1995:241, vgl. auch Rehbein und Souza 2014:59 – über funktional differenzierte Systeme gesteuert. Dabei sind je nach Gesellschaftstyp unterschiedliche Strategien der Inklusion und Exklusion geläufig. So erfolgen Inklusion und Exklusion in segmentären Gesellschaften über die Zuordnung zu gewissen Segmenten einer Gesellschaft, z. B. in Stammesgesellschaften über Stämme, Clans oder ethnische Gruppen, in mittelalterlichen Gesellschaften über Stände (vgl. Luhmann 1995:242f.). Vor allem seit dem Spätmittelalter und besonders seit der frühen Neuzeit entwickelte sich vielerorts eine eigentliche „Exklusionspolitik“. Dabei verzichte die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft auf eine gesellschaftseinheitliche Regelung von Inklusion und Exklusion, so Luhmann (1995:246). Sie überlasse diese Frage ihren Funktionssystemen. Doch daraus entsteht die Frage, wie ein solches Verständnis dann Phänomene wie soziale Diskriminierung und Rassismus erklären kann: „Das zentrale Problem für Luhmanns Ansatz besteht nun darin, zu erklären, wie die fast totale – d. h. sämtliche oder fast sämtliche Funktionssysteme umfassende – Exklusion beträchtlicher Bevölkerungsteile möglich ist, die insbesondere die Peripherie auszeichnet. Trotz Luhmanns hellstichtiger Wahrnehmung des Problems und trotz seines Mutes, ihm zu begegnen, bleibt seine Antwort enttäuschend ...“ (Rehbein und Souza 2014:59).

Dass sich Luhmann des Ungleichheits- und Diskriminierungsproblems sehr wohl bewusst ist, zeigt folgende Äusserung: „Eine funktional differenzierte Gesellschaft ist in der Lage, extreme Ungleichheiten in der Verteilung öffentlicher und privater Güter zu erzeugen und zu tolerieren, aber von der Semantik dieser Gesellschaft her steht dieser Effekt unter zwei Beschränkungen: dass er als nur temporär gesehen wird und sich rasch ändern kann; und dass er auf die einzelnen Funktionsbereiche beschränkt wird und zwischen ihren Interdependenzunterbrechungen eingerichtet ist“ (Luhmann 1995:249). Doch reicht dieses – ausschliesslich formell ausgerichtete – Verständnis von Exklusion? Inklusion und Exklusion haben immer auch eine inhaltlich-strukturelle Seite, und meist ist diese Seite die entscheidende. Wie Anja Weiss (2017:29) zu Recht betont hat, gewinnen Theorien an Überzeugungskraft, wenn sie einfach und elegant sind. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind jedoch die Zusammenhänge in den allermeisten Fällen komplexer als alle Erklärungstheorien. So werden laut Weiss (2017:30) etwa türkischstämmige Männer im Bildungsbereich und im Dienstleistungssektor Deutschlands stärker diskriminiert als Frauen türkischer Herkunft, unter anderem, weil Männer in rassistischen Wahrnehmungen als gefährlicher erscheinen als die eher „dienstfertig konstruierten“ Frauen. Das widerspricht einer Reihe Theorien, etwa aus Gendersicht. Oder ein anderes Beispiel: Trotz einer zunehmenden Prekarisierung junger oder neu in den Arbeitsprozess eintretender Personen in der Schweiz hat sich die Einkommenssituation der Mittelschicht in den letzten Jahren nicht verschlechtert. Das bedeutet, dass partielle Zusammenhänge und Entwicklungen häufig allgemeinen Trends entgegengesetzt sind, was auch für die entsprechenden Erklärungsmodelle und -theorien gilt.

Die Problematik der Luhmannschen Sichtweise zeigt sich etwa daran, wenn er als Grund für die Ausschliessung grosser Teile der Bevölkerung in Entwicklungsländern aus dem Modernisierungsprozess „die Ankopplung lokaler Ökonomien an die Verschuldungsrationalität und an die eigendynamischen Fluktuationen des Weltwirtschaftssystems“ (Luhmann 1995:250) sieht: Ohne eine inhaltliche und sozio-strukturelle Analyse ungleicher Ressourcenverteilung und ihrer Ursachen – welche unter anderem die Folge kolonialhistorischer Entwicklungen, ungleichen technologischen und wirtschaftlichen Fortschritts und schlicht und einfach



auch der (militärischen) Verfügungsgewalt über natürlicher Rohstoffe ist – bleibt der Erkenntnisgewinn schmal.

Dazu kommt: Naive Vorstellungen – etwa in der Pädagogik – postulieren entsprechend einfach eine „verbesserte Inklusion“, was ein grundlegendes Missverstehen der Luhmannschen Systemtheorie und gleichzeitig auch eine platte Ideologisierung eines bestimmten liberalen Denkens ausdrückt (vgl. dazu Rehbein und Souza 2014:59). So kritisieren diese beiden Autoren an Luhmanns Konzept – nicht zu Unrecht – die Postulierung einer vormodernen Struktur („hybride Realität“) als Erklärung für die Exklusion grosser Bevölkerungsteile. Dabei – so der Vorwurf von Rehbein und Souza 2014:59f. – würden etwa informelle Beziehungen systematisch unterschätzt und damit Erscheinungen wie persönliche Beziehungen, Klientelismus, Korruption usw. als „vormodern“ apostrophiert und damit kulturalisiert: „Die Grundprinzipien einer ‚kulturellen‘ Unterscheidung, die ausgehen von einem gemeinsamen Erbe und einer gemeinsamen Geschichte und darin zwischen dem Modernen als Attribut des Korrekten, Unpersönlichen, Demokratischen und Fortgeschrittenen und dem Traditionellen als Reich des Vormodernen, Persönlichen, Korrupten und Rückständigen differenzieren, werden in fast allen angeblich wissenschaftlichen Diskursen beibehalten“ (Rehbein und Souza 2014:57f.). Dabei bestehe die Stärke von Luhmanns Ansatz gerade darin, dass der rein nationalstaatliche Rahmen überwunden und durch ein „weltgesellschaftliches System“ ersetzt werde, wobei jedoch das grosse Manko darin bestehe, dass „bis heute in den Sozialwissenschaften noch niemand ... zu erläutern [vermochte], welche Gemeinsamkeiten die verschiedenen Gesellschaften der Welt haben, um die Rede von einer ‚Weltgesellschaft‘ zu erläutern“ (Rehbein und Souza 2014:58). Diese Kritik gilt es ernst zu nehmen: Welcher Unterschied besteht zwischen interagierenden nationalen Gesellschaften und einer – wie auch immer gearteten – „Weltgesellschaft“? Wenn es stimmt, dass ein System immer mehr ist als die addierte Summe seiner Teile, dann müsste es möglich sein, die Charakteristika der Weltgesellschaft zu spezifizieren – und vielleicht auch verschiedener Modelle von Weltgesellschaft. Andernfalls droht man – einmal mehr – einem naturalistischen Fehltrail zu unterliegen: Wenn man davon ausgeht, was Weltgesellschaft heute ist und daraus schliesst, was Weltgesellschaft sein sollte. Und genau hier muss die Kritik an einer – ausschliesslich formell, nicht aber inhaltlich verstandenen – (Welt-)System-

theorie ansetzen. *Ein* möglicher Ansatz könnte dabei sein, dass das System „Weltgesellschaft“ anhand der darin vorzufindenden Formen von sozialer, politischer und wirtschaftlicher Ungleichheit definiert wird. Entsprechend müsste man immer von Weltgesellschaften in der Mehrzahl reden.

Thomas Nagel (2016:142) hat drei Kategorien von Ursachen sozio-ökonomischer Ungleichheit und mangelnder sozialer Gerechtigkeit unterschieden:

- *Vorsätzliche Diskriminierungen* rassistischer, sexueller, religiöser oder ethnischer Art. Die Antwort darauf seien Massnahmen für die gezielte Herstellung negativer Chancengleichheit oder die Bindung von Positionen an bestimmte Voraussetzungen, etwa durch entsprechende Qualifikationen oder Ausbildungen.
- *Hereditäre Vergünstigungen* in Bezug auf den Besitz von Ressourcen oder Zugang zu Möglichkeiten, wie etwa privilegierte Ausbildungen. In diesem Zusammenhang fordert Nagel (2016:143) Massnahmen für eine positive Chancengleichheit. Im Wesentlichen sollen dabei Menschen mit gleichen Befähigungen gleiche Lebenschancen erhalten.
- *Unterschiede in naturbedingten Befähigungen*, also das, was infolge unterschiedlicher genetischer oder auch kontextbestimmter Voraussetzungen zu individuellen Unterschieden führt. Hier wäre das Differenzprinzip – etwa in Form differenzierter Förderungsmassnahmen – anzuwenden (vgl. Nagel 2016:143). Allerdings stellt sich bei diesem dritten Punkt die Frage, ob eine Aufhebung oder Minimierung dieser Unterschiede anzustreben ist oder – im Gegenteil – eine Förderung und damit zusätzliche Ausdifferenzierung dieser unterschiedlichen Begabungen.

Statt Korruption etwa in unentwickelten Gesellschaften als „Normalität“ und in entwickelten Gesellschaften als „Ausnahme“ zu qualifizieren – und damit vormoderne Gesellschaften generell als korrupt und moderne Gesellschaften als „nicht korrupt“ darzustellen, sollte man viel eher die verschiedenen Formen von Korruption den verschiedenen Gesellschaftsformen zuordnen. Hier erweist sich die Luhmannsche Systemtheorie letztlich als ideologisch: Moderne Gesellschaften sind nicht

einfach „tugendhafter“ weil sie universelle Werte besser internalisiert haben und ausdrücken (vgl. Rehbein und Souza 2014:62), sie haben Moralität und Unmoralität nur anders codiert: „Sind es etwa nicht die allmächtigen Netzwerke mit privilegierten und geheimen Informationsflüssen, die über die Praxis der Investmentbanken des aktuellen Finanzmarktes in nordatlantischen Gesellschaften entscheiden und dabei sowohl Kunden als auch die gesamte Bevölkerung in gigantischem Ausmass schädigen?“ Zu Recht bezweifeln Rehbein und Souza (2014:63), dass es an der Wall Street weniger Korruption gibt als in der Avenida Paulista in São Paulo, oder bei der Neugestaltung des wiedervereinten Berlins als beim Bau der U-Bahn von Rio de Janeiro. Das einzige, was anders ist, sind ihre Formen und Spielregeln. Netzwerke persönlicher Interessen bestehen überall – und haben überall den gleichen anti-egalitären Charakter.

## 4.5 Gerechtigkeit

Kant (1968:343) hat auf der einen Seite zwischen *Konfliktlosigkeit* (= *Frieden erster Stufe*) – genau genommen müsste man hier von nicht gewalttätig ausgetragenen Konfliktsituationen sprechen –, welche Kant (1968:343; vgl. auch Merle 2016:44) als Waffenstillstand bezeichnete, und einer *transnationalen Friedensordnung* (= *Frieden zweiter Stufe*) unterschieden. Auf der anderen Seite stellte Kant *Gerechtigkeit als Regelkatalog für das Verhalten von Konfliktparteien* (= *Gerechtigkeit erster Stufe*) einer *gerechten institutionellen Ordnung* (= *Gerechtigkeit zweiter Stufe*) gegenüber. Dazu stellte Merle (2016:45) folgende Thesen auf:

1. Gerechtigkeit führt nicht notwendigerweise zu Frieden, weil zum Beispiel Uneinigkeit über die Gerechtigkeitsprinzipien bestehen können, die sogar zu einem Kriegseintritt führen kann.
2. Friede bedeutet nicht automatisch Gerechtigkeit, weil etwa ein mit Waffengewalt erzwungener Friede Ungerechtigkeit weiter bestehen lassen kann.
3. Ungerechtigkeit führt nicht zwingend zu Krieg, zum Beispiel wenn die Benachteiligten oder Unterdrückten gegen Krieg und Gewalt sind, oder wenn Krieg die Ungerechtigkeit nur verschlimmert.

4. Krieg muss nicht zu Ungerechtigkeit führen, z. B. wenn die Kriegsauswirkungen kleiner sind als die Folgen eines grossen oder langdauernden Unrechts.

Es mag ja sein, dass alle diese Fälle möglich sind. Doch wenn man die Friedens- und Gerechtigkeitsproblematik langfristig und umfassend stellt, kommt man nicht darum herum, dass auf die Länge Frieden nur tragfähig ist, wenn er mit Gerechtigkeit einher geht und umgekehrt Gerechtigkeit in einer Situation von Krieg und Gewalt kaum nachhaltig sein kann. Alles hängt davon ab, wie man Gerechtigkeit und Frieden definiert. Auf jeden Fall gilt dieser Konnex grundsätzlich für die Friedensordnungen und Gerechtigkeitsordnungen, also im Sinne von Kant für Frieden zweiter Stufe und Gerechtigkeit zweiter Stufe.

Politische, soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit kann also als Grundlage für eine funktionierende Friedens- und Gesellschaftsordnung betrachtet werden. In Anlehnung an Thomas Kuhns (1981:37ff.) Unterscheidung von „normaler Wissenschaft“ und „ausserordentlicher Wissenschaft“ (Kuhn 1981:96) hat Nancy Fraser (2008:48ff.) von „*abnormal justice*“, also „*abnormaler Gerechtigkeit*“ gesprochen. Sie meinte damit eine Periode der Geschichte, in welcher die Denker „keine übereinstimmende Antwort auf das ‚Wer‘, das ‚Was‘ und das ‚Wie‘ von Gerechtigkeit geben können“ (Franco Elizondo 2015:39) – also nach Kuhn eine klassische „vorparadigmatische“ Situation. Dies drückt sich politisch und weltanschaulich in verschiedenen konkurrierenden Verständnissen von Gerechtigkeit aus. Franco Elizondo (2015:40) hat darauf hingewiesen, dass es positive und negative Seiten dieser Situation gebe: Als positiv kann die Tatsache gesehen werden, dass in Zeiten „abnormaler Gerechtigkeit“ Räume und Möglichkeiten für Neuordnungen und alternative Gerechtigkeitskonzepte zur Abschaffung von Ungerechtigkeit entstehen, also eine Verbesserung der gesellschaftlichen Situation leichter wird. Negativ fällt ins Gewicht, dass es keinen allgemein anerkannten Gerechtigkeitsrahmen gibt, keine gültigen Gerichts- und Vollzugsinstitutionen, die von allen akzeptiert werden. Entsprechend besteht in solchen Situationen immer auch die Gefahr einer Relativierung der Gerechtigkeit.

Laut Fraser (2007:349) gibt es eine „Gerechtigkeit im Allgemeinen“ und deren „politische Dimension im Speziellen“. Während auf einer abstrakten, allgemeinen Ebene Gerechtigkeit ein „absolut gleichgestellter

moralischer Wert“ (Fraser 2007:349) darstellt, muss dieser Wert durch soziale Abmachungen unter Teilnahme aller als gleichberechtigter Partner konkretisiert werden. Insbesondere zwei Arten von Hindernissen – nämlich einerseits ungleiche ökonomische Strukturen oder Barrieren und andererseits institutionelle Hierarchisierung kultureller Werte – führen zu Ungerechtigkeiten und Fehlverteilungen. Dies drückt sich im ersten Fall – so Fraser (2007:350f.) – durch gesellschaftliche Klassenstrukturen und im zweiten Fall durch kulturell vermittelte Statusordnungen aus. Deshalb – so Fraser – hat Gerechtigkeit eine ökonomische, eine kulturelle und eine politische Dimension. Entsprechend unterscheidet Fraser (2007:353) *gewöhnliche politische Fehlvertretungen* („ordinary-political misrepresentation“) und willkürliche Fehlvertretung im Sinne einer *Fehlrahmung*, etwa wenn „die Grenzen einer Gemeinschaft derart gezogen werden, dass sie einige Menschen zu Unrecht ausschliessen und ihnen somit jegliche Möglichkeit nehmen, an den Verhandlungen über Gerechtigkeit teilzunehmen“ (Fraser 2007:354). Laut Fraser ist diese Form der Fehlverteilung als Fehlrahmung oft weniger sichtbar. Als Beispiel nennt sie die durch die Globalisierung sichtbar gemachte multikulturelle Schichtung des modernen Staates.

Fraser (2003:10ff.) hat die Meinung vertreten, dass Gerechtigkeit sowohl Umverteilung („redistribution“) als auch Anerkennung („recognition“) beinhalte. Während die Idee der gerechten Verteilung von der liberalen Tradition her stamme, liege der Ursprung der Idee der Anerkennung im hegelianischen.

Mit Blick auf das Problem der Exklusion von Fremden verlangte Derrida eine Art „de-limitierte Demokratie“ (vgl. Derrida 2003:115ff.; vgl. auch Liebsch 2012:25f.): „Bei Derrida firmieren die Überlegungen zu dieser ausser-ordentlichen, angesichts jedes Fremden und jedes Feindes verlangten Gerechtigkeit unter dem Titel der ‚de-limitierten Demokratie‘, die im Zuge einer radikalen Selbstkritik auf die Verfügung über den Anspruch des Anderen verzichten und sich im Sinne einer scheinbar vorbehaltlosen Gastlichkeit für jeden Anderen als Fremden aufgeschlossen erweisen müsste“ (Liebsch 2012:26). Bis heute ist Demokratie „ein nationales und innerstaatliches politisches Organisationsmodell, das die Grenzen des Staatswesens nicht überschreitet“ (Derrida 2003:115), wenn auch die Zukunft und die „kommende Demokratie“ (Derrida 2003:116) noch im Dunklen liegen. Entsprechend fordert Derrida, die Ortsgebun-

denheit der Demokratie zu verlassen, auch wenn Demokratie im zwischen- oder überstaatlichen Bereich „noch ganz und gar aussteht“ (Derrida 2003:116).

Nancy Fraser (2008:53ff. und 2007:369) hat drei Fragen formuliert, welche von einer tragfähigen Theorie der Gerechtigkeit beantwortet werden müssen:

1. **Was** wird unter **Gerechtigkeit** verstanden?
2. **Wer** besitzt das Recht, **Gerechtigkeit** zu **verlangen**?
3. **Welcher theoretische Rahmen** besteht und wie bildet er sich (vgl. Franco Elizondo 2015:42)?

Franco Elizondo (2015:43) hat zwei Gerechtigkeitskonzepte unterschieden:

- Theorien der Gerechtigkeit auf der Grundlage der Umverteilung, und
- Theorien der Gerechtigkeit auf der Grundlage der Anerkennung.

Dabei steht bei den Umverteilungstheorien das Prinzip der Gleichheit im Zentrum, während die Anerkennungstheorien das Differenzprinzip priorisieren (vgl. Franco Elizondo 2015:43f.). Man kann die beiden Sichtweisen auch im Gegensatz zwischen Leistungsprimat (= Anerkennungsprinzip) und Bedarfsprimat (Umverteilungsprinzip) wiederfinden – eine uralte Diskussion zwischen liberaler und sozialistischer bzw. sozialdemokratischer Weltsicht.

David Schmidtz (2006:7) hat Gerechtigkeit von der Frage her abgeleitet, was Menschen zusteht („what people are due“). Dabei geht es bei der Gerechtigkeit „im Kern um Ansprüche oder um Begründungen für Ansprüche, welche Menschen gegenüber einander erheben können“ (Schulze-Heuling 2015:39).

Globalpolitisch umgesetzt bedeutet das Leistungsprimat (= Anerkennungsparadigma) die Bevorzugung „bestimmter Kommunikations- und Repräsentationsmuster, die zu der Herrschaft von manchen Kulturen über andere führen, als die Verursacher von Ungerechtigkeit“ (Franco Elizondo 2015:47). Im Gegensatz dazu führt das Bedarfsprimat (= Umverteilungsparadigma) zu „Regelungen und Reformen ... , um die unterpri-

vilegierten Schichten zu schützen“ (Franco Elizondo 2015:46f.). Das kann über einen besseren Zugang zur Gesundheitsversorgung, bessere Abdeckung benachteiligter Gruppen durch Dienstleistungen, durch Mindestlöhne oder ein garantiertes Grundeinkommen usw. geschehen.

In seiner Theorie der Gerechtigkeit hat John Rawls (1998:69f.) zwei Gerechtigkeitsgrundsätze formuliert: Erstens hat jeder Mensch Anspruch auf gleiche Grundrechte und Freiheiten und zweitens müssen soziale und ökonomische Ungleichheiten zwei Bedingungen erfüllen: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen (a) vernünftigerweise zum Vorteil aller sein und (b) mit Positionen und Ämtern verbunden sein, die allen offenstehen (Rawls 2013:24). Oder mit den Worten Rawls: „*Erstens* müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und *zweitens* müssen sie sich zum grösstmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken“ (Rawls 1998:69f., vgl. auch Jäggi 2016b:66f.).

Sen (2010:84) hat darauf hingewiesen, dass Rawls (ursprüngliche) Theorie der Gerechtigkeit nicht nur als allgemeines Prinzip gedacht war, sondern auch auf eine stufenmässige Verwirklichung auf der Ebene der Institutionen ausgerichtet war – auch wenn Rawls selber später Zweifel an der (institutionellen) Verwirklichung seiner Theorie der Gerechtigkeit bekommen habe und sie zu einem Ideal abschwächte.

Thomas Nagel (2010:112) hat das kosmopolitische Gerechtigkeitsverständnis dem Gerechtigkeitsverständnis von John Rawls gegenübergestellt – Nagel nennt Rawls Sicht „politische Konzeption“, was eine eher unglückliche Terminologie darstellt, weil damit die kosmopolitische Sicht implizit als „unpolitisch“ bezeichnet wird. Rawls sieht die Gerechtigkeit primär auf der Ebene der einzelnen Gesellschaften verankert, weshalb nach Meinung von Nagel (2010:115) Rawls Gerechtigkeitskonzept antimonistisch ist. Das bedeutet nach Meinung von Nagel (2010:116f.): „Für Rawls sind die wichtigsten moralischen Einschränkungen auf internationaler Ebene nicht in der Beziehung zwischen den Individuen zu finden, sondern in der begrenzten Forderung nach einer wechselseitigen Achtung und Gleichrangigkeit zwischen den Völkern. ... Die moralischen Einheiten dieser Ordnung sind ... Völker, nicht Individuen, und die Werte haben mit den Beziehungen zwischen diesen kollektiven Einheiten zu tun und nicht mit den globalen Beziehungen zwischen Individuen“. Und

das ist zweifellos eine entscheidende Einschränkung der persönlichen Freiheit.

Nach Ansicht von Beitz (2010:202) „ist Rawls' Herleitung der Gerechtigkeitsprinzipien für das Völkerrecht richtig, aber unvollständig. Vor allem vernachlässigt er die Frage der Ressourcenverteilung ... Zweitens wird ... die Unabhängigkeitsvoraussetzung, auf der Rawls' gesamte Diskussion des Völkerrechts beruhte, nicht von den Fakten gestützt. Aufgrund zunehmender globaler wirtschaftlicher Interdependenzen hat das staatszentrierte Weltbild seinen normativen Einfluss verloren. Daher müssen Gerechtigkeitsprinzipien zuerst für die Welt als Ganzes und erst in abgeleiteter Form für Nationalstaaten gelten“. Das bedeutet, dass Rawls zweistufiges Gerechtigkeitskonzept gleichsam vom Kopf auf die Füße gestellt werden müsste: Gerechtigkeit muss zuerst weltweit und für alle gelten und erst danach zwischen den einzelnen Nationalstaaten.

Johannes Fröhbauer (2007:81) sieht in Rawls Gerechtigkeitsgrundsätzen drei Prinzipien: „Erstens das Prinzip *gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten*, zweitens das Prinzip *zur Rechtfertigung von Ungleichheiten* (Differenzprinzip) und drittens das *Prinzip fairer Chancengleichheit*.“ Etwas abweichend davon hat Nussbaum (2014:51) als zentrale Gerechtigkeitsprinzipien bei Rawls Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit gesehen. Doch entscheidend ist, *auf welcher Ebene* – also lokal, national oder global – diese Gerechtigkeitsgrundsätze angesiedelt sind.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, dass Rawls Theorie der Gerechtigkeit sehr unterschiedlich gelesen werden kann – und auch wird. Insbesondere umstritten ist, inwiefern Rawls eine formelle und/oder materielle Chancengleichheit vertritt oder nicht (vgl. Jäggli 2016b:66f.).

Martha C. Nussbaum (2014:32ff.) hat an Rawls Theorie der Gerechtigkeit drei ungelöste Probleme kritisiert: Erstens seien Menschen mit starken oder atypischen körperlichen oder geistigen Behinderungen von denjenigen ausgeschlossen, welche grundlegende politische Kriterien festlegen. Zweitens werde der Gesellschaftsvertrag für einzelne Gesellschaften gedacht und konstruiert, während Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Nationen nur ungenügend berücksichtigt und lediglich „auf einer zweiten, abgeleiteten Ebene“ (Nussbaum 2014:39) aufgeworfen würden. Und drittens beschränke sich Rawls Gerechtigkeitskonzept auf die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, was Pflichten gegenüber den Tieren



oder dem Rest der Natur ausschliesse oder erst gar nicht zum Thema mache. Nussbaum (2014:43) spricht im Zusammenhang mit diesen drei Problembereichen von asymmetrischen Machtproblematiken: Die drei Problembereiche „teilen ... ein wichtiges Merkmal: In ihnen geht es um eine problematische Asymmetrie zwischen der Macht und den Fähigkeiten jener Wesen ... auf der einen und einer herrschenden Gruppe auf der anderen Seite“.

Deshalb schlägt Nussbaum (2014:45) vor, die in diesen drei Bereichen bestehenden Gerechtigkeitsfragen mit dem von ihr vertretenen Befähigungsansatz anzugehen, den sie in ihrem Buch „Women and Human Development“ (Nussbaum 2006) auf der Grundlage des „Capability-Ansatzes“ von Amartya Sen (vgl. 2010:259ff.) entwickelt hat.

Doch worum geht es in Sens Capability-Ansatz? „In diesem Ansatz wird der individuelle Vorteil gemessen an der Befähigung einer Person, die Dinge zu tun, die sie mit gutem Grund hochschätzt. Hat eine Person geringere Befähigung – weniger reale Chancen – als eine andere, die Dinge zu tun, die sie mit Grund hoch bewertet, wird ihr Vorteil niedriger eingeschätzt. Der Schwerpunkt liegt hier auf der tatsächlichen Freiheit einer Person, dies oder jenes zu tun – Dinge, die ihr wichtig sind. ... Das Konzept des Befähigungsansatzes ist also eng mit dem Chancenaspekt verbunden: Chancen werden als ‚umfassende Chancen‘, nicht in blosser Anhäufung zu einem Endergebnis gesehen“ (Sen 2010:259). Entscheidend für den Befähigungsansatz sind nach Sen (2010:257) die Informationsmöglichkeiten, die Berücksichtigung der „Vielfalt verschiedener Kennzeichen unserer Lebensführung und unserer Anliegen“ (Sen 2010:260), der Lebensunterhalt und die wirklichen Lebenschancen (vgl. Sen 2010:261). Weitere wichtige Bestandteile des Befähigungsansatzes sind laut Sen (2010:262f.) „(1) der Kontrast zwischen Befähigung und Verwirklichung, (2) die Zusammensetzung der Befähigungen aus vielen Komponenten und die Rolle der Vernunft (einschliesslich des öffentlichen Vernunftgebrauchs) im Befähigungsansatz und (3) der Platz von Einzelpersonen und Gemeinschaften und ihren Wechselbeziehungen in der Konzeption der Befähigungen“.

Im Gegensatz zu Sen hat Martha C. Nussbaum das Gewicht stärker auf die einzelnen Fähigkeiten gelegt (vgl. Nussbaum 2014:229ff.) und sogar eine eigene Liste von Fähigkeiten aufgestellt (vgl. Nussbaum 2014:112ff.). Allerdings definierte sie diese Fähigkeiten sehr breit und fasste darunter

die „Fähigkeit, ein menschliches Leben normaler Dauer bis zum Ende zu leben“, die „Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein“, die „Fähigkeit, sich frei von einem Ort zum anderen zu bewegen“, die „Fähigkeit, die Sinne zu benutzen“, die „Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen ... aufzubauen“, die „Fähigkeit, selbst eine persönliche Auffassung des Guten zu bilden“, die „Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben“, die „Fähigkeit, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben“, die „Fähigkeit, wirksam an politischen Entscheidungen teilzunehmen“ sowie die „Fähigkeit, Eigentum (an Land und an beweglichen Gütern) zu besitzen“ (Nussbaum 2014:112ff.).

Amartya Sen (vgl. Neuhäuser 2013:39) hat drei Gerechtigkeitskonzepte unterschieden, die für sich alle defizitär sind: **Suffizienztheorien**, **Prioritätstheorien** und **Gleichheitstheorien**. Suffizienztheorien gehen davon aus, „dass ein Zustand A dann gerechter sei als ein Zustand B, wenn in A mehr Menschen oberhalb einer bestimmten Suffizienzschwelle liegen“ (Neuhäuser 2013:39). Prioritätstheorien beruhen auf der Überzeugung, „dass Zustand A dann gerechter ist als Zustand B, wenn es in A zumindest einigen schlechter gestellten Gesellschaftsmitgliedern besser geht als in B“ (Neuhäuser 2013:39). Und Gleichheitstheorien gehen davon aus, dass ein Zustand A gerechter ist als B, wenn in A mehr Gleichheit herrscht. Suffizienztheorien müssen eine Gerechtigkeitschwelle festlegen

## 4.6 Freiheit

Eng verbunden mit politischer Gerechtigkeit ist der Freiheitsbegriff. Friedrich August von Hayek (1971b:38) hat darauf hingewiesen, dass „Freiheit ... wesentlich [ist], um Raum für das Unvorhersehbare und Unvor-aussagbare zu lassen“. Dabei vertritt von Hayek (1971b:41) die kompromisslose Haltung, dass Freiheit darin bestehe, dass „alles von irgend jemandem versucht werden kann“ – selbst wenn das auf Kosten der Allgemeinheit geht. Denn die Freiheit der einzelnen sei wichtiger „als dass alle dasselbe tun können“. Wenn man diese Haltung zum Teil auch aus von Hayeks kompromisslosen Ablehnung des Sozialismus verstehen kann – sie bleibt einseitig und – wie Oellers (2017) meint – „autoritär“.

Und James Buchanan (2014:25) hat Freiheit wie folgt definiert: „Der einzelne ist frei, bzw. es steht im frei, eine Aktivität auszuführen, wenn

er (oder sie) nicht von einem Dritten, sei dies ein einzelner oder eine Gruppe, durch Zwang davon abgehalten wird“. Dieser rein negativ verstandene Freiheitsbegriff stellt Buchanan in die Nähe von Friedrich August von Hayek. Für Buchanan hat das Laissez-faire-Prinzip als (politisches) Ordnungsprinzip eine „zu enge Bindung an die Eigentumsrechte des historisch determinierten Status quo“, und gleichzeitig ist für Buchanan alles, was nach Sozialismus, Staatsbürokratie, Zentralisierung und Kollektivismus riecht, „der direkte Weg zum Leviathan“ (Buchanan 2014:23). Im Gegensatz zu diesen beiden Alternativen, die gescheitert seien, gehe es immer noch darum, „eine Gesellschaftsordnung freier Menschen ohne zentralisierte Planung zu entwerfen“ (Buchanan 2014:23). Dabei brauche es eine stabile Ordnung mit Eigentumsrechten (Buchanan 2014:30). Doch gleichzeitig – und im Gegensatz dazu – verwarf Buchanan (2014:30f.) die Vorstellung, „dass es irgendwelche ‚Herrschaftsrechte‘ gibt“, weshalb er sich als „philosophischen Anarchisten bezeichnete (Buchanan 2014:31). Entsprechend war Buchanan überzeugt, man müsse „die Aktivitäten des Staates wie seiner Bürger innerhalb gewisser Toleranzgrenzen halten“ (Buchanan 2014:31). Deshalb gehe es um eine „geordnete Anarchie, von der die freie Gesellschaft in ihrem Bestand abhängig“ (Buchanan 2014:33) sei und für die „kollektives Handeln“ oder der Staat nur ein Hindernis seien. Entsprechend erschöpft sich für Buchanan (2014:35) „gerechtes Handeln“ darin, „Regeln, denen man einmal zugestimmt hat“, nicht zu verletzen. Damit ist Buchanans Gerechtigkeitsbegriff nicht nur schmalbrüstig, sondern im Grunde nicht vorhanden. Er sieht Gerechtigkeit als reine prozedurale Regelbefolgung.

Es scheint, dass dieser Freiheitsbegriff weit über gängige Konzepte von Wahlfreiheit, also der Möglichkeit, zwischen verschiedenen, klar umrissenen Alternativen auszuwählen, hinausgeht. Dieses Konzept erinnert an die Haltung einiger Existenzialisten, welche eine radikale Freiheit in Bezug auf unsere Wertewahl und unseren Lebensstil postulierten: „In some deep sense *we define ourselves and that for which we stand*. One consequence of this radical freedom is that individuals have to accept full responsibility for what they do and are and believe“ (Graham 2011:75). Dieses libertär gedeutete Konzept von Freiheit hat zwei Seiten: Auf der einen Seite lehnt es jegliche Einschränkung von institutioneller Seite oder durch Dritte ab und überhöht und verabsolutiert so sozusagen die Eigenverantwortlichkeit der Individuen. Von daher ist dieses Freiheitsverständ-

nis im Grunde anti-totalitär. Gleichzeitig verabschiedet sich ein solcher Freiheitsbegriff von der Verpflichtung zur Solidarität gegenüber anderen und wehrt sich gegen jede Einschränkung, seien das staatliche Vorgaben, ethisch-moralische Konventionen oder auch nur Regeln der Vernunft. Damit wird diese Art von Freiheit schnell antihuman und gleichzeitig antiökologisch.

Allerdings ist zu bedenken, dass der liberale Freiheitsbegriff – wie Liebsch (2012:12f.) betont –, zuerst einmal die „Freiheit zu Gewalt“ einschränkte und an dessen Stelle ein rechtsstaatliches System schaffte, das – soweit möglich – „eine pazifizierte Austragung jeden praktischen Konflikts“ garantieren sollte. Denn die Freiheit eines jeden einzelnen steht immer im Gegensatz zur Freiheit anderer – oder pointierter gesagt: Wenn ich meinen persönlichen Willen ohne Einschränkungen durchsetze, schränke ich dadurch automatisch die Freiheit anderer ein, welche im Gegenzug ihre Freiheit nicht mehr nutzen oder ganz durchsetzen können. Das Problem eines jeden Nationalstaates liegt darin, dass die Freiheit seiner Bürger der Unfreiheit der „Nicht-Bürger“ – also der Fremden, Ausländer oder sonstwie von den Bürgerrechten Ausgeschlossenen – gegenübersteht. Diese Koppelung der Bürgerrechte mit bestimmten Eigenschaften der Individuen ist Segen und Fluch zugleich: Auf der einen Seite erhöht sie die Identifikation der Bürger mit dem Staat, umgekehrt können im Grunde alle beliebigen Bevölkerungsgruppen von den Bürgerrechten ausgeschlossen werden, etwa wer keinen Pass des betreffenden Staates besitzt, bestimmte Altersgruppen, Angehörigen eines bestimmten Geschlechts (noch nicht allzu lange besitzen die Frauen das allgemeine Stimm- und Wahlrecht), Angehörige bestimmter Religionsgemeinschaften (so waren die Juden in vielen Ländern Europas über Jahrzehnte rechtlich benachteiligt), Menschen mit bestimmter sexueller Ausrichtung (Homosexuelle besitzen bis heute in vielen Ländern nicht die gleichen Rechte wie Heterosexuelle), Gruppen mit spezifischen Weltanschauungen (in Nazi-Deutschland oder in der Sowjetunion Stalins reichte eine abweichende politische Gesinnung, um in Konzentrations- und Umerziehungslagern zu verschwinden).

Dass von Hayek (1971b:85) Freiheit ausschliesslich als individualistisches Handlungsprinzip verstand, zeigt etwa folgende Aussage: „Das Argument für die Freiheit ist letztlich tatsächlich ein Argument für Prinzipien und gegen Zweckmässigkeit im kollektiven Handeln“.

Interessant ist aber von Hayeks (1971b:95ff.) Verknüpfung von Freiheit und Verantwortung: Nach ihm gilt Freiheit „nur für jene, die verantwortlich gemacht werden können“ (von Hayek 1971b:96). Jeder Mensch müsse auch das Recht haben, „schlecht zu handeln“ – und die Freiheit des Handelns sei die Voraussetzung für moralische Verdienste. Nicht für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden könnten „Kinder, Schwachsinnige oder Geisteskranke“ (von Hayek 1971b:96) sowie Menschen, die unter zwanghaften Trieben wie Kleptomanie oder Trunksucht litten. Freiheit bedeute auch, dass jeder Mensch seine eigene Wertskala haben könne, die zu respektieren sei.

Entscheidend im Denken von Hayeks (1971b:107) scheint mir folgende Stelle: „Gleichheit vor dem Gesetz und materielle Gleichheit sind ... nicht nur zwei verschiedene Dinge, sondern sie schliessen einander aus; und wir können nur entweder die eine oder die andere erreichen, aber nicht beide zugleich. Die Gleichheit vor dem Gesetz, die die Freiheit fordert, führt zu materieller Ungleichheit“.

Eine solche gegenseitige Ausspielung von formeller (rechtlicher) und materieller Gleichheit ist in hohem Grad ideologisch und keineswegs zwingend: Es sind Gesellschaften denkbar, in denen lediglich formelle oder materielle Gleichheit besteht, aber auch Gesellschaftsformen, in denen beide Arten von Gleichheit garantiert oder besser: beide Formen von Ungleichheit minimiert werden. Zwar wird niemand bestreiten, dass materielle Gleichheit auf Kosten formeller Ungleichheit und umgekehrt gehen kann, aber während formelle (rechtliche) Gleichheit prinzipiell für alle durchgesetzt werden kann, besteht bei der materiellen Gleichheit nur die Möglichkeit, die Ungleichheit zu minimieren.

Ein ganz anderes – und deutlich ausgewogeneres – Konzept von Freiheit hat der indisch-britische Ökonom Amartya Sen (2005:21) vertreten. Er hat folgende Aspekte von Freiheit(en) umschrieben und auch empirisch erforscht: „(1) politische Freiheiten, (2) ökonomische Vorteile, (3) soziale Chancen, (4) Garantien für Transparenz und (5) soziale Sicherheit“. Dabei fällt auf, dass ökonomische Freiheit nur eine von fünf Freiheitsrechten darstellt und zwei primär politischen Freiheiten (1 und 4) und zwei sozialen Rechten (3 und 5) gegenüber steht. Damit wird Wirtschaftsfreiheit sozusagen von politischen und sozialen Mindeststandards eingerahmt und in Schranken gehalten. Dabei sind für Sen (2005:22) diese Freiheiten nicht einfach nur Mittel zum (ökonomischen) Zweck son-

dern „das primäre Ziel von Entwicklung“ und gleichzeitig auch die Voraussetzung dafür.

Andrea Marlen Esser (2016:109) hat mit Blick auf Angela Davis darauf hingewiesen, dass Freiheit ein konstanter Kampf ist (vgl. Esser 2016:115), weil es darum geht, Freiheiten durchzusetzen, nachzubessern und abzusichern. Mit anderen Worten: Der Kampf um Freiheit ist mühsam – und polemogen. Wenn das stimmt, bedeutet das zweierlei: Auf der einen Seite ist Freiheit nicht einfach ein Zustand, der einmal erreicht ist und dann ewig gilt, vielmehr muss Freiheit immer wieder erkämpft, durchgesetzt und weiter entwickelt werden. Auf der anderen Seite geht es bei der Freiheit nicht um einen konfliktlosen Zustand, sondern um eine Optimierung der Freiheiten von Individuen und Gruppen möglichst ohne umgekehrt die Freiheit anderer Individuen oder Gruppen einzuschränken. Allerdings erscheint es problematisch, wenn – wie etwa von Esser (2016:125) – gefordert wird, dass die Akteurinnen und Akteure – in ihrem Beispiel junge Akademikerinnen – einfach bessere Durchsetzungskompetenzen und -strategien erlernen, um sich in einem wenig freiheitlichen oder starkstatusorientierten Umfeld – wie etwa der Universitäten – besser einbringen und durchsetzen zu können. Genau diese Strategie führt letztlich dazu, dass sich antifreiheitliche Rituale und abhängigkeitszentrierte Verhaltensweisen verfestigen, statt auflösen. Wenn heute Jungakademiker und -akademikerinnen auf eine bessere „polemogene“ Selbstvermarktungskompetenz gedrillt werden, führt das weder zu egalitäreren Strukturen noch zu einer verbesserten Qualität wissenschaftlicher Forschung, sondern nur zu einer Vertiefung quasifeudalistischer akademischer Strukturen und damit langfristig zu einem Verlust wissenschaftlicher Kreativität und Innovation. Gerade aus der Sicht des Feminismus, der sich traditionell als „Emanzipationsbewegung“ mit dem Ziel des „Abbaus von Macht und Herrschaft im Geschlechterverhältnis und der Veränderung der Bedingungen, die Freiheit verunmöglichen“ (Ermer 2016:139) verstanden hat, müssten die Veränderungen patriarchaler und damit vereinnahmender Strukturen in allen Bereichen der Gesellschaft im Zentrum stehen – also der Freiheitsgedanke auch institutionell gestärkt werden. Möglicherweise sind da gerade die gut ausgebildeten, in akademischen Berufen arbeitenden Frauen, teilweise Opfer ihres (Teil-)Erfolgs geworden. Während laut Emert (2016:139) „in der zweiten Frauenbewegung ... die Begriffe ‚Befreiung‘ beziehungsweise ‚Emanzipation‘ von

Unterdrückung und Herrschaft noch sehr viel häufiger genutzt als später in der dritten Welle feministischer Theoriebildung“, hat sich – wie in vielen Teilen der 1968er-Bewegung – später der Fokus auf die stärkere gesellschaftliche und berufliche Integration ihrer Exponentinnen verschoben, eine durchaus nachvollziehbare und legitime Entwicklung, aber auf gesellschaftlicher bzw. struktureller Ebene nicht unbedingt „freiheitsfördernd“.

## 4.7 Gleichheit

Broszies und Hahn (2010:33ff.) haben auf die verschiedenen Gleichheitsdebatten hingewiesen: Während die externe Gleichheitsdebatte („Why-Equality“-Debatte) vor allem die Frage thematisiert hat, ob Gerechtigkeit überhaupt begrifflich mit Gleichheit verbunden sei, konzentrierte sich die interne Gleichheitsdebatte („Equality-of-What“-Debatte) darauf, welche gerechtigkeitsrelevanten Güter oder Kriterien Thema gleicher Verteilung seien. Dabei vertraten Egalitaristen die Meinung, dass Gerechtigkeit immer schon Gleichheit voraussetze und dass Ungleichbehandlungen nicht zu rechtfertigen seien. Dagegen betrachteten die Nonegalitaristen Gerechtigkeit als einen übergeordneten Standard, der nicht notwendig oder begrifflich mit Gleichheit verbunden sein müsse. Besonders wirkmächtig war dabei der von Amartya Sen (2011 und 2010:258ff.) und Martha Nussbaum (2006:5ff. und 2014:103ff.) entwickelte Befähigungsansatz („*capabilities approach*“), wonach Gerechtigkeit vorrangig mit der Ausstattung mit grundlegenden Fähigkeiten zu tun habe: „Dabei handelt es sich um physische und soziale Entfaltungsmöglichkeiten, die jeder Mensch zumindest über einen Schwellenwert hinaus braucht, um ein ‚volles menschliches Leben‘ zu führen“ (Broszies und Hahn 2010:34).

Dabei ist zu bedenken, dass „Gleichheit“ nicht gleichbedeutend ist mit „Gleichmacherei“ bzw. „Verzicht auf Anderssein“. Der hier vertretene Gleichheitsgedanke besteht lediglich darin, dass dieses Anderssein nicht an unterschiedliche politische Rechte gekoppelt wird, wie das in fast allen Nationalstaaten heute üblich ist. Wenn Gleichheit nur für die inkludierten Menschen gilt, nicht aber für die exkludierten, dann wird dieses Verständnis von Gleichheit letztlich zu einem System der Privilegierten, wie

etwa das mittelalterliche Zunftsystem, das nur den Zünftern die Ausübung eines bestimmten Handwerks erlaubte.

Ingrid Kurz-Scherf (2016:173) hat die Meinung vertreten, dass „der Feminismus zumindest in seinen radikalen und autonomen Strömungen einen Standpunkt jenseits der Spaltungen und Konfrontationen männlich dominierter Diskurse um Freiheit *versus* Gleichheit, Individualität *versus* Sozialität“ vertrete. Doch ist die dichotomische Sicht von Freiheit *versus* Gleichheit tatsächlich nur eine „männliche“ Rezeption? Immerhin sagt Kurz-Scherf (2016:173) selbst, dass gerade auch im feministischen Diskurs auf der einen Seite kritisiert wird, dass sich einige Autorinnen zu stark auf das Geleise individueller Freiheit begeben und damit die soziale Thematik vernachlässigt hätten oder sogar zur „sich selbst beschleunigenden Dynamik sozialer Ungleichheit“ (Kurz-Scherf 2016:173) beigetragen hätten. Und – umgekehrt – wiesen andere feministische Autorinnen darauf hin, dass sich der feministische Diskurs „zu sehr im Sozialen verfangen und dabei das Programm der Freiheit verraten“ habe. All das scheint darauf hinzudeuten, dass der Gegensatz Freiheit *versus* Gleichheit nicht einfach einen patriarchalischen Diskurs oder eine „männliche“ Sicht darstellt, sondern viel eher anthropogen begründet ist.

Die eigenartige Zahnlosigkeit der Menschenrechte ist im Wesentlichen doch darauf zurückzuführen, dass ihre Durchsetzung – und ihre Operationalisierung in den verfassungsmässigen Grundrechten – letztlich nur selektiv erfolgt – also letztlich ungleich, was per se dem Gleichheitsgedanken der Menschenrechte widerspricht. Segbers (2015:88ff.) hat vier Schwächen der Menschenrechte formuliert, die oft auch als Einwände gegen sie vorgebracht werden: Erstens seien die Menschenrechte sehr unbestimmt formuliert, weshalb sie nicht als konkrete Rechte und Pflichten festgelegt seien. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass die vielen Menschenrechte in Form der durchsetzbaren Grundrechte in den Verfassungen der säkularen Staaten formuliert und operationalisiert sind, allerdings oft nicht die sozialen Menschenrechte. Zweitens – so Segbers (2015:89) – gebe es einen Realisierungsvorbehalt. Insbesondere die sozialen Menschenrechte würden nur „nach und nach und mit allen geeigneten Mitteln“, also nur je nach Situation, durchgesetzt. Drittens sei die Durchsetzung der Menschenrechte abhängig von den jeweiligen Ressourcen. Und viertens sei mit der Normsetzung die Normdurchsetzung



noch nicht gewährleistet (vgl. Segbers 2015:91). Obwohl diese Kritiken im Wesentlichen zutreffen, sind sie kein Argument gegen die (sozialen) Menschenrechte, sondern sollten vielmehr dazu anspornen, diese verstärkt durchzusetzen.

Entsprechend hat Johan Galtung (2000:11f.) folgende Ziele in Bezug auf die Durchsetzung der Menschenrechte im 21. Jahrhundert formuliert:

- *Demokratisierung der Menschenrechte* und ihre Durchsetzung und Garantie in allen Ländern durch eine „demokratisch gewählte UN-Vollversammlung“;
- *Universalisierung der Menschenrechte* durch einen „Dialog der Kulturen“ unter Durchsetzung der Unverletzlichkeit des Geistes und des Körpers und der Gleichheit vor dem Gesetz;
- *Unteilbarkeit der Menschenrechte* im Sinne einer vollständigen Durchsetzung aller Menschenrechte bei Gleichwertigkeit bürgerlicher und wirtschaftlicher Rechte;
- *Globalisierung der Menschenrechte* und Garantierung des Überlebens, der Freiheit, des Wohlbefindens und der Identität aller Menschen durch ein Weltregierungssystem;
- *Stärkung der kollektiven Menschenrechte* im Sinne einer Stärkung gruppenspezifischer Identitätsaspekte auf den verschiedenen Ebenen;
- *Verstärkung der Überlebensorientierung der Menschenrechte* mit Möglichkeiten friedlicher bzw. gewaltfreier Konfliktaustragung und Wiedergutmachungsmöglichkeiten z. B. durch Wahrheits- und Versöhnungskommissionen.

Hannah Arendt (2013:607ff.) hat diese Problematik so formuliert, dass im Grunde alle Menschenrechte auf ein einziges Menschenrecht zu reduzieren wären, nämlich auf das Recht, einer politischen Lebensform oder Gemeinschaft – etwa einem Staat – anzugehören, was es erst ermögliche, „Ansprüche und Anrechte geltend zu machen, einzuklagen und wahrzunehmen“ (Liebsch 2012:21). Menschenrechte ohne entsprechende, konkrete Bürgerrechte seien im Grunde wertlos, weil sie nicht durchgesetzt werden können. Deshalb steht vor allen anderen Rechten nach Arendt (2013:614) das „Recht, Rechte zu haben“. Definitiv gelöst ist dieses Prob-

lem erst dann, wenn alle Menschen als Bürger/innen eines Weltstaates überall ihre Grundrechte wahrnehmen und bei Bedarf auch in allen Ländern rechtlich durchsetzen können. Alles andere ist Augenwischerei.

John Rawls (2010:69) hat gegen das Konzept eines Weltstaates ins Feld geführt, dass eine kooperative Gemeinschaft zwischen demokratischen Völkern auf der Grundlage des Völkerrechts einem Weltstaat überlegen sei, der entweder die Gefahr einer Despotie oder einer permanenten Zerstörtheit der einzelnen Völker unterliege. Eine solche Völkergemeinschaft müsse – so Rawls 2010:70 – folgenden Gerechtigkeitsgrundsätzen unterliegen: Erstens müssten die Völker und Nationalstaaten frei und unabhängig sein (1), zweitens seien die Völker „untereinander gleich und Herr der von ihnen getroffenen Vereinbarungen“ (Rawls 2010:70) (2), drittens hätten alle Völker ein Recht auf Selbstverteidigung, aber nicht auf Krieg (3), viertens gelte das Prinzip der Nichteinmischung (4), fünftens seien alle Verträge und Abmachungen einzuhalten („pacta servanda sunt“) (5), sechstens gebe es bei Kriegen zur Selbstverteidigung Beschränkungen („ius in bello“) (6) und siebtens hätten alle Völker die Menschenrechte zu achten (7). Doch gegen Rawls muss eingewendet werden, dass (1) und (2) prinzipiell nicht zutreffen, und dass (3), (4), (5) und (6) theoretisch schon seit Jahrzehnten gelten, aber nicht und sogar zunehmend weniger eingehalten werden. Dies deshalb, weil eine Stelle fehlt, welche die Einhaltung wirksam kontrollieren und bei Bedarf auch sanktionieren kann. Auch die UNO, die prinzipiell sanktionieren könnte, ist oft durch die Veto-Mächte im Sicherheitsrat blockiert.

Auch wenn Rawls (2010:71) grundsätzlich Recht hat, dass „zum Völkerrecht ... auch Prinzipien für die Schaffung und Ausgestaltung von Föderationen (Assoziationen) zwischen Völkern sowie Normen für Fairness im Handel und bei anderen Formen der Zusammenarbeit [gehören]“, erweist sich das Völkerrecht in der Praxis in vielen Fällen als zu schwach, um gegen nationalstaatliches Recht (oder Unrecht) aufzukommen. Aus diesem Grund erweist sich Rawls zwei- oder mehrstufiges Verfahren für einen Weltgesellschaftsvertrag (vgl. Rawls 2010:83f., besonders auch Fussnote 36) als wirklichkeitsfremd. Oder wie es Schaurer (2011:24) formulierte: Die Verbindlichkeit des „teleologischen und prozesshaften Wesens des Völkerrechts“ kranke an seinen Entstehungsbedingungen und reflektiere „in seiner heutigen Form ... daher mitnichten die internationale Verfasstheit“.

Eine Idee globaler Gerechtigkeit hat auch Konsequenzen für das Völkerrecht (vgl. Beitz 2010:205): Denn die Rechtfertigung für das Völkerrecht – wie etwa das Beispiel der Nichteinmischungsregel zeigt – beinhaltet eine Asymmetrie: Die globale Interpretation der Gesellschaftsvertragstheorie führe – so Beitz – eine Asymmetrie in die Rechtfertigung der Völkerrechtsregeln ein: „Diese Regeln verhängen verschiedenartige Verpflichtungen, je nachdem, ob ihre Beachtung in bestimmten Fällen zu gerechteren Institutionen hin oder von ihnen wegführt“ (Beitz 2010:205f.).

Robert Nef (2018:8) hat darauf hingewiesen, dass der Diskurs über Gerechtigkeit nur in einem Setting des Friedens stattfinden kann, während die Haltung, dass Friede erst möglich sei, wenn der Gegner die eigene Sicht der Gerechtigkeit akzeptiert habe, zwangsläufig mit Gewalt und Krieg verbunden sei: „Zum wahren Frieden führt ... nur eine Umkehr der Prioritäten: Zuerst Friede und dann ein offener Dialog über das, was man individuell und gemeinsam für gerecht hält“. Entsprechend sei auf eine aggressive Durchsetzung eigener Gerechtigkeitsvorstellungen zu verzichten. Allerdings ist dabei zu bedenken, dass Situationen allzu grosser materieller Ungleichheit – vgl. dazu Galtungs Sicht grosser Armut als Form von struktureller Gewalt (z. B. Galtung 1998:69) – die formellen Freiheitsrechte zu einer Karikatur verkommen lassen. Es ist nämlich immer wieder vorgekommen – und heute insbesondere auf globaler Ebene durchaus wieder ein Thema – dass die bestehenden Armutsstrukturen selbst eine friedliche Regelung der Armutsfrage verhindern. Deshalb muss die Freiheitsfrage immer mit der Gleichheitsfrage verknüpft werden – Freiheit ohne Gleichheit führt zu einer Demokratie der Privilegierten und Gleichheit ohne Freiheit zu einer Diktatur.

Diese Aushöhlung des Gleichheitsgedankens findet heute mehr und mehr auch für Bürger/innen des eigenen Staates statt. So erlauben die Anti-Terrorgesetze den Regierungen und Sicherheitsorganen immer mehr Eingriffe in die Bürgerrechte. Doch auch in anderen Bereichen besteht oft eine rechtliche Ungleichbehandlung, etwa in der Behandlung religiöser oder weltanschaulicher Minderheiten (z. B. Burkaverbot, Minarettverbot in der Schweiz), Steuerprivilegien für reiche Bürgerinnen und Bürger usw.

Wie wichtig das Prinzip der Gleichheit gerade für eine friedliche Gesellschaftsordnung ist, zeigt unter anderem die Tatsache, dass Regierungen

immer wieder versuchen, ihre Bürgerinnen und Bürger unterschiedlich zu behandeln – unter anderem um ein bestimmtes Verhalten zu erzwingen. So arbeitet etwa die chinesische Regierung seit 2014 daran, ein „gesellschaftliches Bonussystem“ aufzubauen. Dabei soll unter anderem das Verhalten aller Bürgerinnen und Bürger umfassend bewertet und gesteuert werden (vgl. Ohlberg 2018:11). Bereits gibt es in einzelnen Pilotstädten Bürgerbewertungen. So führte etwa 2010 der Kreis Suining in der Provinz Jiangsu ein punktebasiertes Bewertungssystem ein. Dabei erhielten alle Bürger ein Score von maximal 1000 Punkten und wurden wie bei einer Rating-Agentur in Klassen von A bis D eingeteilt. Bürger mit gutem Rating erhielten ein vereinfachtes Verfahren im Umgang mit Behörden und andere Vorteile. Auf Proteste von Bürgern in Suining ruderte die Lokalregierung zurück, aber seit 2015 werden ähnliche Klassifizierungssysteme in anderen Städten getestet. Bereits bestehen schwarze Listen für Bürger, welche gerichtlich angeordnete Zahlungsaufforderungen nicht befolgen. Wer auf dieser Liste steht, darf keine Flugtickets buchen, keine Hochgeschwindigkeitszüge benutzen und nicht in gehobenen Hotels übernachten. Dabei nimmt das Regime Familienangehörige als Geiseln: Kinder, deren Eltern auf der schwarzen Liste stehen, dürfen keine Privatschulen besuchen. Dabei werden die Namen derjenigen, die auf der schwarzen Liste stehen, öffentlich gemacht. Das erinnert stark an die Auswüchse der Kulturrevolution in den 1960er Jahren. Regierungsnahe Medien in China – regierungskritische Äusserungen werden zensiert – feiern das System als Allheilmittel gegen Betrug, Korruption und Umweltverschmutzung. Es leuchtet ein, dass Beobachter dieses System kritisieren, weil es eine neue Unterschicht schafft und die Betroffenen in eine Negativspirale zwingt: Wer schlecht benotet wird, steht vor wachsenden Hürden in der Bürokratie, wird gesellschaftlich ausgegrenzt und wirtschaftlich benachteiligt. Zurzeit laufen viele lokale Einzelprojekte und -versuche. Aber: „Wenn sich die vielen Einzelprojekte erst einmal zu einem Ganzen zusammengefügt haben und sich der Grossteil der Chinesen betroffen fühlt, ist es für Bürgerproteste vermutlich zu spät. Denn Teilnahme an einer Demonstration gibt garantiert massiven Punkteabzug“ (Ohlberg 2018:11).

In Indien sind in der mittlerweile grössten biometrischen Datenbank der Welt bereits Fingerabdrücke und Irisscans von 1,19 Milliarden Personen gespeichert worden. Diese 2009 geschaffene Datenbank Aadhaar

wird heute bereits für den Erwerb einer SIM-Karte oder den Gebrauch eines Bankkontos genutzt, obwohl es keine gesetzliche Verpflichtung gibt, sich registrieren zu lassen. Nicht wenige Beobachter fürchten, dass die rechtsstaatlich nicht gerade zimperliche Regierung von Narendra Modi die Datenbank zu illegitimen Überwachungszwecken missbrauchen könnte (vgl. Pabst 2018b:25).

Andere Länder – so etwa eine Reihe von islamischen Staaten – ersetzen die formelle Gleichheit durch den ideologischen Begriff der Gleichwertigkeit, wie etwa im Falle der Frauenrechte im Iran und anderen Ländern (vgl. dazu Jäggi 2016b:201ff.).

Das Problem im Zusammenhang mit kulturellen Normen besteht darin, dass Kulturen in vielen Punkten verschieden sind, weshalb sich die Frage nach einem „Recht auf kulturelle Ungleichheit“ stellt. Doch – und das ist das Problem – ist es akzeptabel, mit der Begründung „kultureller Verschiedenheit“ die Gewährung gleicher individueller Rechte – etwa für Männer und Frauen – zu verweigern? Es ist zwar richtig, mit Galtung (2000:80) das Recht auf „kulturelle Gleichheit“ im Sinne eines Kollektivrechts in den Menschenrechten zu verankern – etwa im Sinne eines Rechts auf kulturelle Vielfalt auf die Wahl einer bestimmten Lebensform –, doch was ist, wenn diese kulturelle Lebensform individuelle Rechte einzelner Mitglieder verletzt oder sogar negiert? Im Grunde ist dies ein Konflikt zwischen „Ich-Identität“ und „Wir-Identität“, und der kann – wie jeder Konflikt – zugunsten der einen oder der anderen Seite beantwortet werden. Ist das Verbot einer Gesichtshüllungs (Nikab, Burka) eine Verletzung des Rechts auf Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gruppe und Lebensform, oder verletzt das Tragen einer Gesichtshüllung das individuelle Recht der Frauen, ihre eigene, individuelle Lebensform zu wählen? Mir scheint, die einzig mögliche Antwort kann das Prinzip der individuellen, persönlichen Autonomie und Entscheidungsfreiheit sein: Einzig die betroffene Person – also die Frau – kann und soll entscheiden, ob sie einen Gesichtsschleier tragen will oder nicht – und das gilt in beide Richtungen: Weder ein Verschleierungsverbot noch ein Verschleierungszwang sind dabei akzeptable Lösungen – nur eine Haltung der freien Entscheidung. Entsprechend muss die Gesellschaft – jede Gesellschaft – dafür sorgen und garantieren, dass beide Verhaltensweisen legitim sind und auch akzeptiert werden, ohne Zwang oder Nachteile für die betroffenen Personen.

## 4.8 Solidarität

Nach Ansicht von Max Pensky (2008:2) beruht der Solidaritätsbegriff auf dem alten republikanischen Ideal der Brüderlichkeit, überschreitet es aber. Seiner Ansicht nach verbindet das Solidaritätsprinzip die alte Idee der Blutsverwandtschaft und der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe mit der modernen Vorstellung von Inklusion und gesellschaftlicher Partizipation.

Demgegenüber hat Kurt Röttgers (2011:24) die Meinung vertreten, dass der Solidaritätsbegriff nicht vom „Fraternité“-Begriff der Französischen Revolution her kommt, sondern vom römischen Recht her stammt und auf den Ausdruck „in solidum“, im Sinne einer Schuld oder Verpflichtung einzelner gegenüber der Gesamtheit zurückgeht. 1773 tauchte erstmals die Formel „tous ensemble & un pour tous“ („alle zusammen und einer für alle“) auf, und am 28.10.1789 sprach Mirabeau vor der Nationalversammlung von einer „Solidarität des öffentlichen und des privaten Glaubens“ (vgl. Röttgers 2011:25). Später wurde der ursprünglich juristische Solidaritätsbegriff ausgeweitet und für ökonomisch vermittelte Marktzusammenhänge im Sinne allseitiger Abhängigkeiten verwendet, weshalb etwa Karl Homann (2003:13 und 111) die Meinung vertrat, dass „der Wettbewerb in der Marktwirtschaft ... *im Dienste der Solidarität* steht und eine besonders leistungsfähige Form der gesellschaftlichen Interaktion zum Vorteil aller, auch der Benachteiligten“ sei. Schliesslich wurde der Solidaritätsbegriff auch theologisch im Sinne einer kollektiven Erbschuld als Folge der von Adam und Eva begründeten Gesamtschuld gedeutet (vgl. Röttgers 2011:27). Seit den 1960er Jahren wird der Solidaritätsbegriff auch für die Mitverantwortung gegenüber globaler Armut in der Dritten Welt sowie für den innerstaatlichen Ausgleich zwischen Arm und Reich („soziale Solidarität“) verwendet.

Dabei hat – so Röttgers 2011:43 – der Solidaritätsbegriff „die Struktur der Gesamtschuldnerschaft und Gemeinhaftung behalten, nach der alle gemeinsam die Verpflichtung trifft, für eine Schuldigkeit einzutreten“. Damit ist Solidarität also mehr als eine individuell gedachte Brüderlichkeit zwischen einzelnen Menschen: Solidarität ist eine kollektive Mitverantwortung für die Gesamtheit, das Kollektiv und gleichzeitig auch für jeden einzelnen Menschen.

Solidarität ist auch mehr als Gerechtigkeit, sie ist die aktive Ausrichtung des Handelns auf das menschliche Kollektiv *und* auf andere menschliche Gruppen, Individuen und Lebewesen. Somit bezieht sich Solidarität auf der einen Seite auf Einzelmenschen und bildet in gewissem Sinn den Gegenbegriff zum Individualismus. Solidarität bezieht sich aber auch auf eine grössere Gesamtheit ohne festen Anspruch darauf, dass die solidarisch erbrachte Leistung irgendwann selbst in Anspruch genommen wird – also gerade nicht im Sinne eines Tauschverhältnisses. Beckmann (2011:68) hat das so formuliert: „Solidarisch handeln [heisst], aus Überzeugung zu helfen, auch wenn man vergleichsweise sicher sein kann, eine derartige Hilfe von Anderen nie in Anspruch nehmen zu müssen. Solidarität stellt zwar eine reziproke *Beziehung* dar, nicht aber eine solche *kompensatorischer* Art: Man kann sicher sein, die Hilfe, die man gibt, im Bedarfsfall auch selber zu erhalten; aber man muss bei seinem solidarischem handeln nicht erwarten, dass es *in jedem Fall* zu einer Kompensation kommen wird. Solidarität ist insoweit altruistisch“. Oder vielleicht genauer gesagt: Solidarität hat sowohl eine egoistische als auch altruistische Komponente.

Dabei ist Solidarität immer auf eine Gruppe, eine Community oder auf ein Kollektiv hin ausgerichtet. Während heutige Solidaritätsvorstellungen sich eher auf die Menschheit oder die Umwelt als Ganzes und auf eine egalitäre Beziehung zwischen den einzelnen Gruppen beziehen – Pensky (2008:3) spricht in diesem Zusammenhang von symmetrischer Solidarität –, war Solidarität im Verständnis des 19. Jahrhunderts primär auf die eigene soziale Gruppe, Klasse oder Nation gerichtet und schloss andere, feindliche Gruppen aus. Pensky (2008:3) nennt das asymmetrische Solidarität. Allerdings müsste man ergänzen, dass auch heute noch viele Gruppen einen asymmetrischen Solidaritätsbegriff verwenden, der sich – gezielt oder ungezielt – gegen alle „Anderen“, nicht zur „In-Group“ gehörenden Menschen richtet.

Sehr zu Recht weist Pensky (2008:4) auf das Problem hin, dass der Solidaritätsbegriff sowohl deskriptiv als auch normativ verwendet wird, und dass diese Unterscheidung oft nicht konsequent eingehalten wird. Solidarität kann also – deskriptiv – als soziale Bindung innerhalb oder zwischen gesellschaftlichen Gruppen verstanden werden, oder aber als normative Kategorie, also als Ziel und als Kriterium des eigenen Handelns. Der Verlust von Solidarität kann zu gesellschaftlicher Anomie führen

oder dieses Verstärken, weshalb viele politische Führer immer wieder – normativ – an die „Solidarität“ ihrer Wählerinnen und Wähler appellieren. Das Paradoxe daran ist, dass in der Politik oft der Eindruck entsteht, je häufiger der Solidaritätsappell erfolgt, desto eher Partikularinteressen verfolgt werden. Oder aber – wie oft im Diskurs von Marxisten oder Sozialisten – der Solidaritätsbegriff wird als strategische Ausrichtung verstanden, um die eigenen Anhänger auf Kurs zu bringen oder zu halten.

All das bedeutet aber nicht, dass das Solidaritätskonzept negativ konnotiert ist – ganz im Gegenteil: Es zeigt seine Kraft und sein Mobilisierungs- und Begeisterungspotenzial.

Einmal abgesehen von möglichen Instrumentalisierungen des Solidaritätsbegriffs besteht ein grundsätzliches Problem: In den Zeiten der multiplen und hybriden Identitäten stellt sich wie kaum je zuvor die Frage, wer sich mit wem auf welcher Grundlage solidarisiert (deskriptiv) oder solidarisieren soll (normativ). Solidarität ist eng mit der Gruppenidentität verbunden.

Doch was bedeutet eigentlich persönliche Identität? Anthony Wallace (2003:285) definierte Identität wie folgt: „By an identity we mean any image, or set of images, either conscious or unconscious, which individuals have of themselves. An image, in this sense may be recognized introspectively as an internal ‘visual’ or ‘verbal’ representation“. Wallace (2003:286) unterschied vier Aspekte von Identität: gefürchtete Identität, reale Identität, beanspruchte Identität und ideale (idealisierte) Identität.

Identität hat sehr viel mit Vertrauen zu tun: Mit Vertrauen in die Gruppe und in sich selbst. Laut Hagenbüchle (2005:37) beinhaltet Vertrauen „drei zentrale Aspekte, die erst zusammen das Ganze des Begriffs ausmachen: (1) Selbstvertrauen, (2) Vertrauen in den Anderen und (3) Vertrauen in die politischen und rechtsstaatlichen Institutionen. Wenn eines dieser drei Elemente fehlt oder stark beeinträchtigt ist, lässt sich Vertrauen im Vollsinn des Wortes als gegenseitiges Grundvertrauen nicht mehr erreichen ...“

Droesser (2009:149ff.) unterschied einen Innenhorizont und einen Aussenhorizont der persönlichen Identität. Zum Innenhorizont gehören frühere, mehr oder weniger intensiv verarbeitete Erfahrungen: „Als Gegenstände der Selbstdeutung zeigen sich einmal die ‚Landschaften‘ der inneren Erlebnisse; von der Aussenwelt zurücktretend, ist das dauernde



Ich mit ihnen allein und hat allein mit ihnen fertig zu werden. Wie man handelte, wie man behandelt wurde, was uns geschah, was wir geschehen liessen, hinterlässt Spuren. Die Spuren sind Zeichen für die dem Gedächtnis entglittenen Sinnkonstellationen: einzelne Worte, Bildfragmente, Überbleibsel von Gefühlen. Sie sind die Widerhaken, die das bewusste Erinnern hinunterziehen können, unter die Oberfläche, wenn die Gelegenheit günstig ist“ (Droesser 2009:149).

Neben dem inneren Horizont besitzt jedes Individuum auch einen Bezug zum gesellschaftlich Anderen, zum sozio-kulturellen Umfeld. Droesser nennt dies den Aussenhorizont. Das Individuum ist laufend mit anderen lebenden Menschen konfrontiert, nicht nur in seinem Handeln, sondern auch in seinem Denken und Fühlen. Das Individuum „begegnet dem Anderen in realen Zusammenhängen und Kommunikationen, in sozialen und kulturell allgemeinen Räumen“ (Droesser 2009:151).

Das bedeutet, dass jedes Individuum laufend seinen Innenhorizont und seinen Aussenhorizont aufeinander abstimmen muss. Diese Fähigkeit, gleichzeitig auch eine gesellschaftliche Erfordernis, hat der deutsche Soziologe Lothar Krappmann (1978) „balancierende Identität“ genannt. In einem nach vorne offenen und nie abgeschlossenen Prozess reproduziert, aktualisiert und verändert jeder einzelne Mensch laufend Aspekte seiner Identität. Er stellt sich dar, damit er vom Umfeld wahrgenommen und auch sozial verortet werden kann.

Gleichzeitig arbeitet er laufend Reaktionen des Umfelds auf die von ihm präsentierten Identitätsaspekte in seine Biografie ein. Joanna Pfaff-Czarnecka (2012:25) hat vorgeschlagen, zwischen „Identität“ und „Zugehörigkeit“ zu unterscheiden. Dies deshalb, weil das Identitätskonzept zu einer dichotomen Wahrnehmung der sozialen Welt in „In-Group“ und „Out-Group“ führe, während die Zugehörigkeit „eher ihren situativen, flexiblen und multiplen Charakter zum Ausdruck kommen lässt“ (Pfaff-Czarnecka 2012:25). Wie immer man das Phänomen nennen mag, wichtig ist, wie flexibel es verstanden wird.

Laut Hermann Pius Siller (1999:19) findet der Mensch „seine konkrete, geschichtliche Gestalt, seine Identität in der Kultur seiner Gruppe, seiner Gesellschaft“. In der jüngsten Vergangenheit sind die kulturellen Orte, welche den Menschen zu Identität verhelfen, immer zahlreicher, aber auch immer verschiedener geworden. Unsere Gesellschaft ist heute durch eine durchgehende Vielfalt oder Heterogenität charakterisiert.

Das bedeutet, dass Identität schaffende Orte, Ereignisse oder Rituale immer partieller, vielfältiger und relativer geworden sind. Unsere Gesellschaft ist – laut Siller (1999:19) – gekennzeichnet durch beschleunigten sozio-kulturellen Wandel, durch kulturelle „Hegemonien“ und durch kulturelle „Leerräume“.

Damit stehen wir vor dem Problem, dass die Konstruktion (und Dekonstruktion!) von Identitäten immer auch eine Machtfrage ist: Es wird über Zugehörigkeit und Ausschluss zu einer Gruppe entschieden, Lebensformen werden vorgegeben (oder geächtet) und Aspekte der Identität werden politisch instrumentalisiert. Mahmoud Bassiouni (2012:184) hat – mit Blick auf den Islam – zu Recht darauf hingewiesen, dass Identitätsdiskurse immer machtabhängige Diskurse sind, die aus einem bestimmten Herrschaftsverhältnis heraus entstehen (vgl. dazu auch Jäggli 2016b:226). Diese Identitätsdiskurse erfüllen „für die dominante Gruppe den Zweck ..., die Stellung der eigenen Identität zu bestätigen (Identitätswahrung), und [geben] der dominierten Gruppe einen Rahmen vor ..., um die eigene Identität zu bestimmen“ (Bassiouni 2012:184). Dabei sind – so Bassiouni 2012:184 – „die Rollen der Diskursteilnehmer und deren Selbstverständnis ... durch die Diskursstruktur schon vorgegeben“.

Identitätsdiskurse schaffen für dominierte oder marginalisierte Gruppen Handlungsressourcen und können zu einem Empowerment führen, wie etwa in den 1960er Jahren der Slogan „black is beautiful“ in den USA.

Laut Siller am gravierendsten sind neben Konflikten mit hegemonialen Kulturen und neben dem Wechsel zwischen Kulturen, die sich rasch entwickeln und verändern, vor allem „kulturelle Löcher, in die Menschen fallen können, wenn sie in Lebensräume kommen, die kulturell kaum mehr geprägt sind“ (Siller 1999:21). In solchen Lebenssituationen gibt es keine Gemeinschaften mehr, die Orientierung geben, weiterführende Möglichkeiten und Zukunftsperspektiven gehen verloren.

Die Tatsache, dass jeder Mensch einer Vielzahl von Gruppen angehört und damit auch sehr unterschiedliche Identitätsbestandteile und -fragmente besitzt, führt auch dazu, dass man von „multiplen Identitäten“ (vgl. Spickard 2013) sprechen kann. Je nach Situation wird dabei die eine oder andere Gruppenzugehörigkeit in den Vordergrund gerückt. Dass dies zu Konflikten unterschiedlichster Art führen kann, leuchtet ein: Das können innerpsychische Konflikte sein („wer bin ich?“), Konflikte über Zugehörigkeiten zu verschiedenen Gruppen („gehört er/sie zu uns oder

zu den anderen?“) oder auch Konflikte über geltende Regeln und sozio-kulturelle Codes.

Aus dieser Sicht ist damit die Bezugs- und Zielgruppe von solidarischem Handeln immer auch eine Aussage darüber, welcher soziokulturelle Code (vgl. Jäggi 2009) in der betreffenden Situation zur Anwendung kommt und wer sich im Geltungsbereich dieses Codes befindet, sei das effektiv oder vom Anspruch des Codes her.

## 4.9 Politische Partizipation

Eine gute Möglichkeit, um die relativ unfruchtbare Diskussion über Bedarfsgerechtigkeit versus Leistungsgerechtigkeit zu überwinden, stellt die Stärkung der politischen Partizipation dar. Wenn nicht nur formale, sondern auch inhaltliche partizipatorische Gerechtigkeit besteht, erhalten alle benachteiligten Gruppen die Möglichkeit, ihre Interessen und Ansichten direkt in den politischen Diskurs einzubringen und damit auch an den gesellschaftlichen Ressourcen zu partizipieren. Seltsam ist nur, dass meist diejenigen, welche das Leistungsprimat verabsolutieren (liberale bis rechtsbürgerliche Kreise), nicht bereit sind, die partizipatorischen Hindernisse abzubauen. So will man Ausländerinnen und Ausländern kein Stimm- und Wahlrecht geben, sozial Benachteiligte werden zusätzlich ausgegrenzt durch systematischen Abbau von Sozialleistungen und die Grundrechte werden für bestimmte Gruppen abgebaut (z. B. Religionsfreiheit und -praxis für Muslime, Diskriminierung abweichender Lebensformen wie Homosexualität, immer noch bestehende Benachteiligung der Frauen usw.). Eine paritätische politische Partizipation bedeutet unter anderem auch, dass alle Gruppen, deren Mitglieder gemeinsame Ziele verfolgen oder sich einer gemeinsamen weltanschaulichen oder anderen Identität verpflichtet fühlen, am politischen Diskurs gleichberechtigt mit allen anderen Gruppen teilnehmen können. Paritätische politische Partizipation kann nicht selektiv sein, sondern nur egalitär – und zwar sowohl auf kommunaler, nationaler und internationaler Ebene. Im Sinne der paritätischen Partizipation verlangt Gerechtigkeit „soziale Arrangements, welche allen (erwachsenen) Mitgliedern der Gesellschaft erlauben, untereinander als Gleichgestellte zu interagieren“ (Fraser 2003:36; Übersetzung aus dem Englischen durch CJ). Das bedeutet aber auch,

dass es keine kommunitären Grenzen geben kann, welche Mitglieder der einen Community verbietet, mit Mitgliedern anderer Gemeinschaften zu interagieren und zu kommunizieren – und bei Bedarf ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu wechseln.

Der Kommunitarist Charles Taylor hat die „Dezentralisierung“ als Herzstück einer „Politik der demokratischen Ermächtigung“ („democratic empowerment“, Taylor 1995:132) verstanden. Dabei kann mit Dezentralisierung sehr Verschiedenes gemeint sein: Zum Beispiel eine Dezentralisierung der Entscheidungen und eine Herunterdelegation auf lokale Ebene, eine politische Austarierung verschiedener Amts- und Machtträger oder unterschiedliche Regelungen von Sachfragen durch die verschiedenen Communities. Laut Michael Haus (2014:238) hat sich Taylor unterschiedlich dazu geäußert. Unter anderem hielt er kleinere, sich selbst regulierende Entscheidungseinheiten für eher nicht praktikabel.

Sicher ist es zutreffend, wenn Fukuyama (1992:16) schrieb, dass sozialistische Staaten wie die Sowjetunion, Polen, die Tschechoslowakei, die DDR und China zwar in der Lage waren, das Industrialisierungsniveau der europäischen Länder der 1950er Jahre zu erreichen. Doch stimmt es auch – wie Fukuyama (1992:16) meint – dass diese daran Länder scheiterten, „komplexe sogenannte ‚postindustrielle‘ Wirtschaftsstrukturen zu schaffen, in denen Information und technische Innovation eine viel grössere Rolle spielen“. Das Beispiel Chinas scheint eher auf das Gegenteil hinzudeuten. Entscheidend ist offenbar weniger die Frage nach mehr oder weniger Zentralisierung, sondern ob es einem Land gelingt, eine flexible Wirtschaft zu entwickeln und einen effizienten Einsatz der Ressourcen zu gewährleisten.

Dabei scheint der liberale Staat dieses Anliegen vielerorts am ehesten wahrnehmen zu können. Nach Meinung von Schapiro (1985:34) besteht das Kernstück des liberalen Staates aus den folgenden beiden Grundprinzipien: „(1) Regierung durch eine frei gewählte und dem Volk verantwortliche Versammlung und (2) in der Verfassung verankerte Garantien der bürgerlichen Rechte, um den einzelnen Bürger vor willkürlichen Handlungen der Regierung zu schützen“. Grundidee und Grundziel des Liberalismus war und ist – wie schon der Name sagt – die Verwirklichung und die Sicherung der individuellen Freiheit des Individuums (vgl. Leontovitch 1985:36). Dabei besteht nach der liberalen Philosophie das

„Ziel der in Form freier Märkte organisierten Gesellschaft ... [darin], die schöpferischen Energien der individuellen Vernunft zu befreien, indem sie sie gegen jede Form öffentlichen oder privaten Zwanges verteidigte“ (Watkins 1985:59f.). Die Frage ist jedoch, ob dann auch die „individuelle Unvernunft“ befreit werden soll und wenn ja in welchem Mass.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten ist der politische Liberalismus mehr und mehr unter Beschuss geraten, und zwar wohlverstanden nicht durch die sozialistische Konkurrenz, sondern durch eine zunehmende Entpolitisierung der Gesellschaft. Colin Crouch (2017:25) hat die Meinung vertreten, dass es heute im politisch-gesellschaftlichen Umfeld zwei Arten von Interessengruppen gibt: auf der einen Seite Gruppen mit einer politischen Agenda, welche über Verfassungsänderungen oder Gesetze, über politischen Druck oder über die Medien die Regierungspolitik zu beeinflussen versuchen – und auf der anderen Seite Gruppen, die ihre Ziele direkt angehen und die traditionelle Politik links liegen lassen. Letztere haben – so Colin (2017:25) – in den letzten Jahren deutlich zugenommen, unter anderem als Reflex gegen korrupte Eliten, gegen die vom big business geprägte „Monopolisierung der Politik“ in den USA oder in der EU und gegen die oft als zynisch empfundene Parteipolitik.

Doch die liberale Demokratie ist noch von einer anderen Seite unter Druck gekommen. Die Demokratie ist längst nicht mehr unbestrittenes Vorbild oder Ziel aller politischen Parteien und Bewegungen.

Denn auch andere Staats- und Gesellschaftsmodelle – und leider auch solche nicht demokratischer Art – können effizient sein, zumindest wenn man unter Effizienz die gezielte und wirkungsvolle Ausübung politischer Macht versteht. Das gilt politisch und vor allem auch ökonomisch. Wenn auch viele autoritär regierte Länder – wie etwa die Türkei – die Nachhaltigkeit ihres „Wirtschaftswunders“ noch beweisen müssen, es ist auch eine Tatsache, dass auch das liberale Demokratiemodell in den letzten Jahren unter Druck gekommen ist. Das gilt in Bezug auf den Terrorismus und den im Rahmen der Terrorismusbekämpfung erfolgende Abbau demokratischer Grundrechte, in Bezug auf die zunehmende Entfremdung der politischen Elite von wachsenden Teilen der Bevölkerung, aber auch hinsichtlich den Angriffen auf den sozialen Wohlfahrtsstaat und die Sozialversicherungen. Dazu kommt, dass die liberalen Demokratien bis heute die Frage der Immigration nicht adäquat und insbesondere nicht menschenrechtskonform gelöst haben.

Nida-Rümelin (2017:72) hat darauf hingewiesen, dass die Befürworter von offenen Grenzen meist kommunitaristisch argumentierten, etwa weil offene Grenzen letztlich auch zu einem vermehrten Austausch zwischen den bestehenden Communities führe, was für alle ein Vorteil sei, und dass die meisten Menschen – wenn keine äussere Zwänge bestehen – lieber im Umfeld ihrer eigenen Community lebten als anderswo. Doch darum geht es nicht: Es geht vielmehr um das Prinzip, dass alle Menschen das Recht darauf haben, ihre Lebenssituation und ihren Wohnort selber zu bestimmen. Die einzig zulässige Einschränkung dieses Rechts kann nur sein, wenn eine zu dichte Besiedlung einzelner Örtlichkeiten, Gebiete oder Regionen zu gravierenden, irreversiblen ökologischen Folgen führt.

Alles in allem steht heute die liberale Demokratie – und besonders ihre nationalstaatliche Version – unter einem wesentlich stärkeren Rechtfertigungsdruck als noch zur Zeit des Kalten Kriegs.

Laut Franco Elizondo (2015:53) gibt es vor allem drei Arten von Hindernissen gegen eine paritätische Partizipation: Schlechte Umverteilung, fehlende oder mangelhafte Anerkennung einzelner Gruppen oder Individuen und mangelhafte politische Vertretung („Misrepresentation“) einzelner Gruppen. Iris Marion Young postulierte deshalb eine breite „kommunikative Demokratie“ (Young 1996:123). Diese „kommunikative Demokratie“ im Sinne von Young verlangt eine „gleich privilegierte Form kommunikativer Interaktion“ aller Beteiligten („equal privileging of any forms of communicative interaction where people aim to reach understanding“; Young 1996:125). Zu diesen Formen der Interaktion zählt Young unter anderem rhetorische Sprache, Erzählungen und sogar zivilen Ungehorsam (vgl. Thomassen 2008:23).

Ich habe in diesem Zusammenhang an anderer Stelle geschrieben:

„Interessant in diesem Zusammenhang ist die Position von Iris Marion Young, welche nicht nur „mehr Kommunikation“ verlangt, sondern „different ‚styles and terms‘ of communication“ (Thomassen 2008:23, vgl. auch Young 1996:120ff.). Young folgert daraus, dass ein breiter Diskurs über Grundrechte und jede kommunikative Demokratie auch die unterschiedlichen sozialen Positionen, kulturelle Diversität und Geschlechterdifferenz einbeziehen und spiegeln muss. Das bedeutet, dass auch unterschiedliche weltanschauliche und reli-

giöse Überzeugungen und – last but not least – verschiedene Konzepte von ‚demokratischer Kommunikation‘ zum Ausdruck kommen müssen. Mit anderen Worten: Entscheidend für eine demokratische, also egalitäre Kommunikation unterschiedlicher Akteurinnen oder Akteure ist ein Selbstverständnis der – aller! – Kommunikationspartner/innen, das sich der Begrenztheit ihres Kommunikationskontextes bewusst ist“ (Jäggi 2016b:75).

Nida-Rümelin (2011:69) hat die These aufgestellt, dass „echte Kommunikation ... nur möglich [ist], wenn einige fundamentale Regeln befolgt werden: Wahrhaftigkeit, Vertrauen und Verlässlichkeit“. Wenn das stimmt, müssen einseitige Propaganda, Demagogie und *fake news* letztlich als „unechte“ Kommunikation oder eben als Nicht-Kommunikation verstanden werden, was bedeutet, dass sie nicht Sinn generieren oder Wahrheiten vermitteln, sondern im Gegenteil Sinn zerstören.

Das bedeutet auch – wie Franco Elizondo 2015:54 zu Recht betont –, dass paritätische Partizipation nicht als standardisiertes Verfahren verstanden oder gar institutionalisiert werden kann, oder zumindest nur begrenzt. Sie ist vielmehr ein Kriterium, um die Gerechtigkeit in einer Gesellschaft zu messen. Konkretisiert werden kann sie auf sehr unterschiedliche Arten, etwa durch direkt demokratische und indirekt demokratische Instrumente, durch föderalistische Machtteilung oder durch mediale Diskurse. Wichtig ist zweifellos, dass ein „dialogischer Diskurs“ stattfindet, und zwar permanent und nach vorne immer offen. Das gilt sowohl innerhalb als auch zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen: „Es gibt intragruppale und intergruppale Muster. Die intergruppalen Muster hemmen oder fördern die partizipatorische Parität zwischen den Minderheitsgruppen und der Mehrheit. Die intragruppalen Muster hemmen oder fördern die partizipatorische Parität innerhalb einer Gruppe“ (Franco Elizondo 2015:58).

Heinrichs (2014:41) hat die These aufgestellt, dass die Menschen sehr unzufrieden mit den real existierenden Demokratien seien – und dass sich die politische Wissenschaft dies mehrheitlich nicht eingestehe. Doch ist es nicht vielmehr so, dass die Menschen im Grunde nicht unzufrieden mit der Demokratie sind, sondern mit der Politik und dem Verhalten der Regierenden? In Gesprächen mit Bürgerinnen und Bürgern habe ich immer wieder festgestellt, dass das demokratische System als solches

nicht angezweifelt wird, sondern das Verhalten der Politiker. Das Problem ist nicht, dass es eine „politische Klasse“ gibt, sondern dass die heutige „Classe politique“ vergessen hat, dass sie die Interessen der Allgemeinheit – also aller Bevölkerungsgruppen – vertreten muss, und nicht nur diejenigen ihrer Wählerinnen und Wähler. Repräsentativität, Entscheidungsmechanismen und Institutionen kann man ändern, aber das eigentliche Problem liegt doch wohl darin, dass die Wählerinnen und Wähler es erst nachträglich merken, wenn sie jemanden in die höchsten Ämter gewählt haben, der oder die eigene oder Sonderinteressen verfolgt oder sich ethisch-moralisch inkohärent oder gar amoralisch verhält. Natürlich kann man die demokratischen Institutionen immer verbessern – und hier besteht tatsächlich oft Lern- und Handlungsbedarf. Weil ja demokratische Institutionen immer zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort entstanden sind, spiegeln sie zwangsläufig die Situation oder die Problematik ihrer Entstehungszeit. Deshalb müssten demokratische Institutionen immer dynamisch sein, weiterentwickelt und an neue Bedürfnisse angepasst werden – allerdings ohne bewährte demokratische Rechte abzubauen. Das ist eine fortwährende Gratwanderung, und das eigentliche Problem besteht darin, dass es immer Kräfte gibt, welche die demokratischen Kontrollmechanismen abbauen wollen, um Sonder- oder Eigeninteressen durchzusetzen. Autokratien wie die Türkei oder Russland sind auf diesem Weg bereits recht weit vorgeschritten, andere Länder wie die USA oder auch einige europäische Demokratien drohen aufgrund des tatsächlichen oder vermeintlichen terroristischen Drucks wesentliche Grundrechte und demokratische Rechte aufzuweichen. Das ist heute das eigentliche Problem.

Auf ein weiteres Problem heutiger Demokratien hat Oskar Negt (2010:493) hingewiesen: auf die „Professionalisierung der Politiker“, die heute zunehmend weniger grundlegende Wertvorstellungen und noch weniger Gemeininteressen in den politischen Diskurs einbringen, sondern als mediale Profis der Selbstdarstellung agieren. Diese neue Kaste der Politiker kontrolliert und gestaltet den „politischen Dialog“, der oftmals weit an den eigentlichen und fundamentalen Interessen der Allgemeinheit vorbei geht. Negt (2010:490) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Abkoppelung der Masse der Menschen vom demokratischen Institutionengeflecht“. Leider sind zunehmend weniger Bürgerinnen und Bürger bereit, „Zeit und Kraft zu opfern ..., sich auf allen Ebenen des



gesellschaftlichen Lebens verantwortungsbewusst um das Gemeinwesen zu kümmern, das mehr ist als seine individuelle Lebenswelt“ (Negt 2010:491). Damit ist – so Negt (2010:493) – „das Gefüge der Demokratie in mehrfacher Hinsicht bedroht. Die Bedrohung durch professionelle Abgeordnete ist dabei nur Symptom einer Entwicklungstendenz, die viel tiefere Strukturen der Entfremdung zwischen grossen Teilen der Bevölkerung und den demokratischen Institutionen betrifft“.

In diesem Zusammenhang erscheint die Debatte über die „Post-Demokratie“, die von Colin Crouch (2017:30ff.) initiiert wurde, relevant. Dabei würden heute nicht mehr demokratische Lösungen zwischen divergierenden gesellschaftlichen Anliegen ausgehandelt, sondern – so der Vorwurf – es gebe nur noch ein Management von Sachzwängen, welches eine „Antwort auf gesellschaftliche und soziale Missstände schuldig [bleibe], weshalb sich in der Bevölkerungsmehrheit Langeweile, Frustration und Desillusionierung breit mache“ (Bitzegeio et al. 2015:9). In eine ähnliche Richtung zielte die Kritik von Chantal Mouffe (2007) am Liberalismus, dem sie vorwarf, die Agonistik zu verwässern und das Politische zu negieren (vgl. Mouffe 2007:116). Entsprechend sieht Mouffe (2007:170) die Antwort auf die heutigen internationalen Probleme nicht darin, „Konflikte ganz aus der Welt zu schaffen und der *conditio humana* zu entkommen“, sondern „die Verfahrensweisen, Diskurse und Institutionen zu schaffen, die es möglich machen würden, diesen Konflikten eine agonistische Form zu geben“. Doch kann man – wie Bitzegeio et al. 2015:10 nahelegen – davon ausgehen, dass die verschiedenen und weltweiten Bürgerproteste sich gegen politische Inkompetenz aufgrund sachbezogener und pragmatischer Entscheide insbesondere in den reichen liberalen Demokratien richten? Besteht die „massive Krise der liberalen Demokratien westlicher Prägung“ tatsächlich darin, wie die Kernthese von Crouch (2017:91ff., vgl. auch Bitzegeio et al. 2015:11) meint, dass die modernen Demokratien zu sehr von privilegierten Eliten kontrolliert werden, welche die aktive Teilnahme der Bevölkerungen an der Demokratie blockieren?

Negt (2010:495 sowie 506) hat darauf hingewiesen, dass eine Demokratie ohne Demokraten nicht funktionieren kann – und „Demokraten sind nur als politische Wesen denkbar“. Dabei ist zu bedenken, dass Demokratie nur als selbstlernendes System funktionieren kann – und Demokraten müssen immer auch bereit sein, zu lernen: „Demokratie ist die einzige staatlich verfasste Gesellschaftsordnung, die in ständig erneuer-

ter Kraftanstrengung gelernt werden muss; eine solche politische Verfassung der Gesellschaft ist auf Dauer nur haltbar, wenn die im Wesenskern einer solchen Ordnung enthaltene Idee der tendenziellen Überwindung nicht-legitimer Ungleichheit, der ‚Herrschaft der Menschen über Menschen‘, für eine Bevölkerung Überzeugungskraft behält“. Ja, Negt (2010:515) ging noch weiter: „Nur als Lebensform hat Demokratie eine Zukunftschance“.

Doch Demokratie ist viel mehr als eine Gegenüberstellung von Meinungsdichotomien oder politischen Weltanschauungen. Demokratie hat genauso viel mit sachbezogenen Lösungsstrategien zu tun wie mit Grundwerten und Grundüberzeugungen.

Auf keinen Fall liegt die Lösung in einer stärkeren politisch-ideologische Polarisierung oder in einer „Agonistik“ gegensätzlicher Weltanschauungen. Historische Beispiele, wie etwa die Weimarer Republik, die Räterepubliken nach dem Ersten Weltkrieg oder die innenpolitische Situation in Russland vor der Oktoberrevolution lassen eher das Gegenteil vermuten.

Es scheint vielmehr, dass der eigentliche Grund für die Entfremdung der politischen Elite von Teilen der Bevölkerung – und als Folge davon das Aufkommen populistischer Strömungen und der sukzessive Zerfall der traditionellen Parteien – zwei andere Gründe hat: Auf der einen Seite hat die liberale Demokratie ihre von der gesamten Bevölkerung aktiv geteilte, *gemeinsame Wertebasis* verloren und durch rein formelle Wahl- und Abstimmungsmechanismen ersetzt, und auf der anderen Seite hat die weltanschaulich-ideologische Polarisierung in Politik und Gesellschaft teilweise quasireligiöse Dimension erreicht, was den Dialog und die politische Debatte erschwert. Klimawandelkritiker und -leugner, Globalisierungsbefürworter und -gegner, Befürworter und Gegner der Energiewende und Säkularisten und religiöse Fundamentalisten finden kaum mehr Diskussionsmodi, welche zu Problemlösungen führen – vielmehr fallen immer mehr gesellschaftliche Bereiche einer ausufernden Antagonistik zum Opfer. Also ganz im Gegensatz zu Mouffes (2007) Analyse, wonach die liberale Demokratie an zu wenig Agonistik leide, scheint es viel eher so zu sein, dass die politische Agonistik des 19. und 20. Jahrhunderts zunehmend einer unüberwindbaren Antagonistik Platz gemacht hat, die jeglichen gesellschaftlichen Konsens und jede gemeinsame Wertebasis in Frage stellt.

Als Resultat hegemonialer Gewalt und von Terrorismus steigt hüben und drüben die Verführbarkeit durch demagogische Antworten und autoritäre Lösungen, bei weltweit feststellbarem und sukzessivem Abbau der demokratischen Rechte der einzelnen Bürgerinnen und Bürger.

Sicher kann man die seit Jahren zurückgehende Wahlbeteiligung in vielen Ländern Europas und Amerikas (vgl. Willke 2016:89) auf der einen Seite als Ausdruck von Politikverdrossenheit interpretieren (vgl. Solar 2015:55). Doch das ist nur die eine Seite. Gerade Länder mit ausgeprägter direkter Abstimmungsdemokratie wie die Schweiz zeigen auch, dass immer dann, wenn es – in den Augen der Bürgerinnen und Bürger – um wirklich wichtige Grundsatzentscheide geht, die Stimmbeteiligung in die Höhe schnellte. Daraus lässt sich schliessen, dass eine geringe Wahl- und Stimmbeteiligung durchaus auch Ausdruck einer Zustimmung und Zufriedenheit mit den politischen Entscheiden ausdrücken kann. Und auch, dass Wahlen und Abstimmungen als Ausdruck und Kanalisierung des politischen Willens besser funktionieren als gemeinhin unterstellt. Ja, man könnte noch einen Schritt weiter gehen und daraus schliessen, dass die Bürgerinnen und Bürger sehr wohl zwischen dem üblichen Polittheater politischer Akteure und wirklich wichtigen politischen Fragen unterscheiden können. Dass dabei die von der Stimmbürgerschaft eingeschätzte Wichtigkeit manchmal von der Sicht der Politiker abweicht, liegt in der Natur der Sache und spricht eigentlich für die politische Mündigkeit der Bürgerinnen und Bürger. Das oft beklagte Desinteresse oder eine punktuell hohe Stimm- oder Wahlbeteiligung könnte nämlich ganz einfach auch als Rating oder Evaluation der politischen Agendasettings durch die Politiker interpretiert werden – oder aber eine hohe Wahl- oder Stimmbeteiligung drückt eine Kritik an den Regierungen aus. Damit würde eine tiefe Wahl- und Stimmbeteiligung – entgegen den üblichen politologischen Sicht – eher eine politische Zufriedenheit ausdrücken, und eine hohe Wahl- und Stimmquote eher politische Unzufriedenheit.

Ernst zu nehmen ist allerdings das Argument von Solar (2015:55), dass ein *ungleicher Rückgang* der Wahl- und Stimmbeteiligung in den einzelnen Bevölkerungsgruppen bedenklich sein kann, wenn der Rückgang auf mangelnde Ressourcen in einzelnen Gruppen zurückzuführen ist. Allerdings gilt auch hier: Eine hohe Stimmbeteiligung kann auch Ausdruck eines hohen Bildungsstandes sein, und der Vertrautheit mit dem Umgang politischer Instrumente. Weil in den modernen Demokratien

alle Bevölkerungsgruppen – auch solche mit wenigen Ressourcen – leichten Zugang zum Abstimmungsprozedere haben, dürfte jedoch eine geringere Teilnahme in einzelnen Bevölkerungsgruppen eher Ausdruck geringerer gesellschaftlicher Integration sein und damit einen geringeren Einfluss auf das politische Agendasetting ausdrücken, als eine direkte oder unmittelbare gesellschaftliche Benachteiligung oder gar eine Diskriminierung.

Aufgrund dieser Ambivalenz ausgeprägter und geringer Wahl- und Abstimmungsteilnahme müssten die Wahl- und Abstimmungsanalysen im Grund eher auf die Gründe der Teilnahme fokussiert sein, als auf die Präferenz einzelner Parteien oder auf die Analyse von Zustimmung- und Ablehnungsergebnissen.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor ist dabei die kognitive Kapazität der Wähler. Willke (2016:49) spricht in diesem Zusammenhang von einer „kognitiven Überforderung“ „pandemischen Ausmasses“. Dabei sei die Situation paradox, „weil adäquate Problemlösungen elaborierte und spezialisierte Expertise erfordern und gleichzeitig die meisten Menschen von den meisten Themen nichts mehr verstehen“ (Willke 2016:49).

In diesem Zusammenhang kommen Konzepte der Zivilgesellschaft zum Tragen. Laut Gabriel (2012:309) kann die Zivilgesellschaft entweder aus einer anti-etatistischen Sicht verstanden werden, deren Handlungen sich „insbesondere gegen die sozial- und wirtschaftspolitischen Aktivitäten des Staates“ (Gabriel 2012:309f.) richten, oder aus einer eher kommunikativ-liberaler Sicht, welche alle auf freiwilliger Basis entstandenen Assoziationen und Körperschaften zwischen Individuen und Staat als „Zivilgesellschaft“ versteht. Dazu gehören alle „politischen wie nicht-politischen Vereinigungen, Netzwerke und Initiativen“ (Gabriel 2012:310). Gabriel umschreibt Zivilgesellschaften wie folgt: „Zivilgesellschaften haben ... zwei Brennpunkte. Zum einen das Netzwerk von Institutionen, Organisationen, Bewegungen, Initiativen und Einzelakteuren, die nicht primär an politischer Macht oder wirtschaftlichem Gewinn, aber auch nicht ausschliesslich an Familien- und Freundschaftsbeziehungen orientiert sind. Zu Akteuren der Zivilgesellschaft werden sie vornehmlich durch ihre Verpflichtung auf Ziele des allgemeinen Interesses und der Unterstützung der Machtlosen und Gefährdeten in der Gesellschaft. Den zweiten Brennpunkt bilden die Werte der Zivilgesellschaft: Zivilität, Zuwendung zum Anderen ohne Macht- und Profitinteressen, Prosozi-

alität und karitative Orientierung. Hat man die Zivilgesellschaft vornehmlich als eigenen sozialen Raum oder Sektor im Blick, dann gehören wirtschaftliche und staatliche Organisationen nicht zur Zivilgesellschaft. Orientiert man sich stärker an Zivilität als Wert, kann es Elemente des Zivilgesellschaftlichen auch in Wirtschaftsunternehmen und staatlichen Organisationen geben“ (Gabriel 2012:310). Wesentliche Elemente von Zivilgesellschaften sind die öffentliche Einmischung von Bürgerinnen und Bürgern, ihre Selbstorganisation, ihre Mitsprache und Meinungsbildung (vgl. Gabriel 2012:310). Für Jürgen Habermas (vgl. 1990:11ff. sowie 1992:449ff.) stellt die Zivilgesellschaft einen sozialen Raum dar, in welchem das kommunikative Handeln am klarsten ausgeprägt ist (vgl. auch Gabriel 2012:317).

2003 schätzte die UNDP die Zahl der Nichtregierungsorganisationen (NGO), die weltweit in den Bereichen Entwicklungszusammenarbeit, Menschenrechte, Sicherheit und Friedenspolitik tätig waren, auf 37'000 bis 50'000 (vgl. Fischer 2011:289). Davon waren 2018 rund 1300 mit der UNO assoziiert (vgl. UN and Non-Governmental Organizations 2018). Das bedeutete eine erhebliche Zunahme in den letzten 20 Jahren. Dieses NGO-Wachstum erklärt Fischer (2011:290) unter anderem wie folgt: Erstens durch die neuen Technologien und die wachsenden Möglichkeiten transnationaler Vernetzung nichtstaatlicher Akteure, zweitens durch das Ende des Kalten Kriegs, der die zunehmende Privatisierung vieler sozialen Aktivitäten gefördert hat, drittens durch die verschiedenen Weltkonferenzen der UN und der UNO-Unterorganisationen in den 1990ern, und viertens durch die wirtschaftliche Globalisierung und den Triumph des „neoliberalen Projekts“ sowie den verstärkten Bedarf nach Transparenz und demokratischer Kontrolle.

Allerdings steht das Loblied auf die Zivilgesellschaft in auffälligem Kontrast mit den jüngsten Entwicklungen in vielen Ländern, in denen die Aktivitäten und Handlungsmöglichkeiten von Nichtregierungsorganisationen, und zwar insbesondere internationaler oder ausländischer NGOs immer stärker eingeschränkt werden. Bekannt ist diese Entwicklung seit längerem in Russland, in Pakistan, in China und neustens auch unter der Regierung Modi in Indien. So wurde im Januar 2018 einem ehemals leitenden Mitarbeiter der schweizerischen Direktion für Entwicklungszusammenarbeit (Deza), Kurt Vögele, die Einreise nach Indien untersagt, und der Visa-Antrag eines anderen Deza-Mitarbeiters wur-

de von Indien abgelehnt. Dabei wird das indische Gesetz zur Regelung der NGOs, die Foreign Contribution Regulation laut Bürgerrechtlern in Indien mehr und mehr dazu missbraucht, um Kritiker und private Organisationen mundtot zu machen. So verloren in den letzten Jahren Tausende von Nichtregierungsorganisationen in Indien ihre Lizenz (vgl. Pabst 2018c:5). Das mutet vor dem Hintergrund stark geförderten Wirtschaftsinvestitionen in den gleichen Ländern insofern seltsam an, als die NGOs im allgemeinen deutlich stärker auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind als wirtschaftliche Investitionen. Gerade auch vor dem Hintergrund dieser Entwicklung müssten die heute beliebten Global Governance-Konzepte kritisch hinterfragt werden.

An der Einschränkung der Aktivitäten der NGOs in einer Reihe von Ländern und an der wachsenden Skepsis gegenüber den NGOs sind diese Organisationen selbst nicht ganz unschuldig. Kritiker haben den NGOs unter anderem vorgeworfen, in vielen Fällen nicht unabhängig zu sein, sondern staatliche Interessen in Drittstaaten zu verfolgen. Ausserdem seien die NGOs stark von den Gebermärkten abhängig, die teilweise eine verzerrte Sicht der Situation in den Zielländern hätten – und westliche NGOs seien weltweit dominierend und würden teilweise inadäquate Entwicklungskonzepte in die Zielländer exportieren. Zudem übten einige internationale Hilfswerke einen zu grossen politischen Einfluss aus und übernahmen Rollen, die eigentlich staatlichen Akteuren zustehen würden. Und schliesslich gäbe es keine demokratische Kontrolle über das Wirken der NGOs, was zu einem Legitimationsdefizit dieser Organisationen geführt hätte (vgl. Fischer 2011:294).

In vielen gesellschaftlichen Bereichen gibt es eine Art von Sozialisations- und Integrationseffekt für Einzelpersonen und Gruppen: „Aus der Perspektive des Individuums wirken die gesellschaftlichen Strukturen wie Kraftfelder, die das Individuum anziehen oder abstossen. Mit der Geburt tritt man in ein Kraftfeld, zumeist die soziale Umgebung der Eltern oder erziehenden Personen. Je länger man sich in diesem Kraftfeld aufhält, desto mehr internalisiert man die in ihm geltenden Handlungsmuster und Symbole. So lernt man, ein Mitglied der Gesellschaft zu werden und in ihr zu leben. Gleichzeitig wird es immer schwieriger, Handlungsmuster und Symbolsysteme anderer sozialer Umgebungen – angefangen von der Familie bis hin zu einem anderen Kulturraum – ihn ähnlicher Weise zu internalisieren“ (Rehbein und Souza 2014:21).

Gegen diese Sicht lässt sich jedoch einwenden, dass – wie viele soziale, politische bis terroristische Bewegungen zeigen – dieses dominante Milieu und der damit verbundene sozio-kulturelle Code (vgl. Jäggi 2009) leicht durch ein anderes zu ersetzen ist. Das haben viele Beispiele junger Immigranten aus muslimischen Ländern in europäischen und nordamerikanischen Staaten gezeigt, für die trotz westlicher, demokratischer Sozialisation der Dschihadismus eine wachsende Attraktivität entwickelte – gerade auch in „gut integrierten“ Einwanderungsfamilien.

Willke (2016:161ff.) hat vorgeschlagen, Demokratie als „lernendes System“ zu sehen. Das ist zwar einerseits richtig, andererseits ist aber jede Gesellschaft und jeder Staat ein lernendes System oder eine „learning organization“. Das Problem ist nur, wer dabei lernt und was: Geht es um ein effektiveres Politikmanagement unter Abbau demokratischer Rechte und Mitbestimmung der Bürgerinnen und Bürger, oder geht es um einen Ausbau von Demokratie und Mitbestimmung? Diese Frage dürfte für die Zukunft der Menschheit entscheidend sein.

Ein besonderes Problem gerade in einer „lernenden Demokratie“ ist die Verbindung von Stimm- und Wahlrecht mit der Nationalität. Grundsätzlich macht es wenig Sinn und es ist staatspolitisch sogar problematisch, wenn 5 %, 10 %, 15 % oder gar 20 % – wie in der Schweiz – der in einem Land wohnhaften Personen das Stimm- und Wahlrecht verweigert wird – nur weil sie über den „falschen“ Pass verfügen. Viele dieser Personen leben auf lange Zeit – und möglicherweise für immer – im Einwanderungsland, an dessen Regierung sie nicht teilnehmen können. Selbst in Ländern, welche ein ausgeprägtes *ius soli* kennen und wie etwa die USA und Kanada traditionell all jenen, die im Land geboren sind, die Nationalität zugestehen (vgl. Carens 2012:20), kennen das Problem. Auch in diesen Ländern gibt es Menschen ohne legalen Aufenthaltsstatus, die oft am Rande der Gesellschaft leben. Entsprechend hat Carens (2012:21) vorgeschlagen, Immigrantinnen und Immigranten einen erleichterten Zugang zum Bürgerrecht zu gewähren – und zwar aus zwei Gründen: Erstens weil die persönlichen Interessen vieler Immigranten auch in Zukunft im Einwanderungsland liegen, und zweitens aus demokratiepolitischen Gründen, weil auf die Länge keine Bevölkerungsgruppe vom demokratischen Prozess ausgeschlossen werden sollte. Dazu kommt, dass die Integration im Einwanderungsland unvollständig bleiben muss, solange sie nicht in die Möglichkeit mündet, voll am politischen Prozess

teilzunehmen. Es ist hier nicht der Ort, um die Integrationsfrage aufzurollen – das habe ich an anderer Stelle ausführlich getan (vgl. Jäggi 2016c:75ff.). Hier nur soviel: Assimilationskonzepte greifen zu kurz, weil sie genau das ausblenden, was eine Demokratie ausmacht: Das Recht auf Andersartigkeit und die Wahl der eigenen Lebensform. Dabei geht es nicht darum – wie Carens (2012:29) zu Recht meint – die Sprache der Immigranten zu einer weiteren Landessprache zu machen und die Angestellten des Aufnahmelandes die verschiedenen Sprachen der Immigranten lernen zu lassen. Aber Neuankömmlinge, welche die Landessprache noch nicht lernen konnten, sollten Informationen und Hinweise in ihrer Muttersprache erhalten können – allerdings immer mit dem Ziel und der Perspektive, dass sie die Landessprache möglichst schnell und erfolgreich erlernen. Und was noch wichtiger ist: dass sie lernen, die geltenden demokratischen Spielregeln des Einwanderungslandes zu verstehen und anzuwenden. Dazu gehört unter anderem Gewaltverzicht in öffentlichen Auseinandersetzungen, Meinungsäusserungsfreiheit und die Bereitschaft, von der eigenen Lebensform abweichende Lebensstile zu akzeptieren.

#### 4.10 Friedenspolitische und friedensfördernde Interventionen

In den letzten Jahren hat die Zahl bewaffneter Konflikte, die nicht von Staaten gegen Staaten geführt sondern von militanten Gruppen geführt werden, weltweit zugenommen. Cooper et al. (2011:36) haben darauf hingewiesen, dass fast jeder zweite seit 1990 beendete bewaffnete Konflikt innerhalb von fünf Jahren erneut zu Gewalt geführt hat. Ausserdem haben bewaffnete Konflikte in den letzten Jahren im Schnitt länger gedauert als Konflikte in früheren Jahren. Dazu kommt, dass mehr als 50 % der Zunahme gewaltsamer Konflikte muslimischen Terroristen zugeschrieben werden. Entsprechend standen die muslimischen Dschihadisten ganz oben auf der Agenda des vom Westen geführten „Kriegs gegen den Terror“. Viele Muslime verstehen darum den „Krieg gegen den Terror“ bis heute als „Krieg gegen den Islam“ (vgl. Cooper et al. 2011:31). Dabei fluktuieren nicht-staatliche Konflikte stärker als zwischenstaatliche Konflikte. Sie fordern jedoch weniger Tote als Kriege zwischen Staaten (vgl. Cooper et al. 2011:37f.).



Man hat die Zeit nach der Wende und ab den 1990er Jahren schon als „Ära der Interventionen“ bezeichnet (vgl. Schoch 2016a:17). Während 20 Jahren wurde eine grosse Anzahl von gleichzeitig hochtrabenden, noblen, ehrgeizigen und gefährlichen militärischen Interventionen (vgl. Knaus 2012:93ff. sowie Schoch 2016a:17) unternommen, so unter anderem in Somalia, Haiti, Bosnien und Herzegowina, Kosovo, Osttimor, Afghanistan, Irak und Libyen, ganz zu schweigen von Interventionen der französischen Armee in einer Reihe von afrikanischen Staaten oder den jüngsten militärischen Interventionen Russlands und der Türkei in Syrien. Dabei gab es Erfolge – wie etwa nach Meinung von Knaus (2012:197) in Bosnien, wo auf das Massaker von 8000 bosnischen Zivilisten in Srebrenica 1995 eine erfolgreiche militärische Intervention erfolgte und den dreijährigen Krieg beendete – und katastrophale Misserfolge, wie etwa die amerikanischen Interventionen in Somalia 1992/1993.

Das Problem solcher Interventionen liegt darin, dass dabei oft berechtigte Ziele wie Schutz der Menschenrechte, Kampf gegen den Terrorismus und Verhinderung von Geno- oder Ethnoziden mit hegemonialen Zielen verknüpft werden, wobei diese oft nur hintergründig sind, aber nicht selten den eigentlichen Grund für eine Intervention darstellen (Paradebeispiel: Intervention der USA im Irak 2003). Wenn auch eine Legitimation solcher Interventionen – etwa über den UNO-Sicherheitsrat – eine gewisse Absicherung gegen einen allzu offenen Missbrauch darstellt (vgl. dazu auch Jäggi 2017:271ff.), bilden hegemoniale Ziele bei nicht wenigen militärischen Interventionen eine wesentliche Handlungsursache.

Kritiker haben bei militärischen Interventionen westlicher Staaten – mit oder ohne Legitimation durch die UNO – von „Menschenrechtsimperialismus“ (vgl. Hobsbawm 2009:160 und Schoch 2016a:17) gesprochen. Dabei ist „das Vertrackte am ‚demokratischen Interventionismus‘ ..., dass sich unter diesem Label alles Mögliche subsumieren lässt. Die militärischen Interventionen im Kosovo, in Afghanistan oder im Irak unterschieden sich grundlegend voneinander. Die Intervention im Kosovo war ein humanitärer Einsatz, um einen ethno-nationalen Krieg gegen die Mehrheitsbevölkerung zu unterbinden; im Fall Afghanistan nahmen die USA, angegriffen von *al-Qaida*-Terroristen, denen die Taliban-Regierung zu einem staatlichen Sanktuarium verholfen hatte, und ihre Verbündeten das Recht auf Selbstverteidigung in Anspruch; der Irak-Krieg schliesslich, von der Bush-Regierung mit fadenscheinigen Begrün-

dungen vom Zaun gebrochen, war ein klassischer Angriffskrieg – auch wenn Washington versuchte, ihn zu einer humanitären Intervention mit Demokratisierungsabsicht umzuetikettieren“ (Schoch 2016a:18). Dabei waren in allen drei Fällen die Motivation der intervenierenden Staaten nicht über alle Zweifel erhaben, doch die völkerrechtliche Legitimität war im Falle Bosniens und Kosovos zweifellos vorhanden, in Afghanistan mindestens teilweise und im Falle des Iraks gar nicht.

Politikwissenschaftlicher sind sich heute weitgehend einig, dass es in gescheiterten Staaten („*failed states*“) oder von Bürgerkriegen zerrissenen Staaten nicht reicht, einige demokratische Institutionen aufzubauen, um ein demokratisch gestütztes, auf das Staatsterritorium begrenztes Gewaltmonopol des Staates (wieder)herzustellen (vgl. Schoch 2016a:21). Auch die Bevölkerung muss für die Demokratie gewonnen werden. Während der Kalte Krieg schwache Staaten von aussen stützte und stabilisierte, reicht heute eine äussere Intervention dazu nicht mehr aus. Dazu kommt – so müsste man etwa im Falle des Iraks und auch Afghanistans ergänzen –, dass die Interventions- und Besatzungsmächte heute schon gar nicht mehr einen ernsthaften Versuch unternehmen, das Land zu demokratisieren und breit abgestützte demokratische Institutionen aufzubauen. Das war nach dem Zweiten Weltkrieg ganz anders, als die West-Alliierten im Nachkriegsdeutschland und die USA im Nachkriegs-Japan stabile demokratische Strukturen aufbauten. Gemäss dem Bericht der Rand Corporation: „America’s Role in Nation-Building“ (2003) lag der Unterschied zwischen den Interventionen in Deutschland und Japan im Zweiten Weltkrieg sowie Bosnien und Kosova in den 1990er Jahren auf der einen Seite und Somalia, Haiti und Afghanistan auf der anderen Seite „nicht im Ausmass westlicher Kultur, wirtschaftlicher Entwicklung oder kultureller Homogenität [dieser Länder], sondern in der Intensität der Anstrengungen der Vereinigten Staaten und der internationalen Gemeinschaft, demokratische Transformationen einzuleiten“ (zitiert nach Knaus 2012:131f.; Übersetzung aus dem Englischen durch CJ). Und genau diese Bereitschaft fehlte auch wieder im Anschluss an die US-Intervention im Irak und den Sturz von Saddam Hussein – und erst recht bei der russischen Intervention im syrischen Bürgerkrieg. Dabei fehlte es bei den vielen US-amerikanischen Interventionen – von denen es innert 10 Jahren mehr als sieben gab, davon sechs in muslimischen Ländern, die letzte davon im Irak (vgl. Knaus 2012:138) – nicht nur an der Bereitschaft,

sondern insbesondere auch an den dafür bereit gestellten Ressourcen, wie etwa im Falle des Iraks. So hatten die Amerikaner und ihre Verbündeten in der im Allgemeinen als erfolgreich bewerteten Bosnien-Intervention pro Kopf der Einwohner des Interventionslandes 25mal mehr Geld und 50mal mehr Truppen eingesetzt als in Afghanistan (vgl. Knaus 2012:134).

Demokratie und Menschenrechte können nicht einfach militärisch importiert werden, es braucht vielmehr auch bei einem erheblichen Teil der Bevölkerung einen demokratischen Grundkonsens, der unter anderem bedeutet, dass alle Konfliktparteien bereit sind, ideologische oder ethnisch-nationale Konflikte mit gewaltlosen Mitteln auszutragen. Es reicht auch nicht, alle paar Jahre Wahlen zu verordnen oder durchzuführen – sonst können einfach abwechselungsweise oder auch mehrmals in der Folge kriminelle Akteure oder Warlords gewählt werden, wie das etwa in Teilen Bosniens oder in Kosova der Fall war (vgl. Knaus 2012:149).

Schon Alexis de Tocqueville (2017:183) war der Überzeugung, dass demokratische Grundhaltungen oder „Sitten“ wichtiger seien als alle Institutionen (vgl. Schoch 2016a:26). Demokratie sei nur möglich, „wenn die Menschen eine Menge Dinge in gleicher Weise einschätzen; wenn sie über eine grosse Zahl von Gegenständen gleiche Meinungen haben; und endlich, wenn die gleichen Tatsachen in ihnen die gleichen Eindrücke und dieselben Gedanken auslösen“ (de Tocqueville 1992:434, zitiert nach Schoch 2016a:26f.).

Immer wieder wurden Gruppen mit einer bestimmten Weltanschauung oder Religion als „unfähig“ für eine Mitwirkung in einer Demokratie angesehen. Das ist nicht neu. Bis ins 20. Jahrhundert hinein hielten viele Liberale Katholizismus und Demokratie für unvereinbar (vgl. Schoch 2016a:22), heute glauben das Gleiche viele Menschen – und besonders Nicht-Muslime – von Islam und Demokratie. Doch für das Erstarken einer Demokratie müssen drei Bedingungen erfüllt sein: (1) der Wunsch einer erheblichen Teils der Bevölkerung nach Demokratie, (2) tragfähige demokratische Institutionen und (3) der Verzicht von Drittstaaten auf eine hegemonialistische Aussenpolitik und militärische Interventionen. Wer also Demokratie fördern will, muss das demokratische Verlangen der Bevölkerung stärken und gleichzeitig den eigenen Interventionismus aufgeben.

Eine interessante Frage ist, ob Hegemonialpolitik mit Demokratie vereinbar ist. Wie Hobsbawm (2009:50) zu Recht betont hat, beruht die Vor-

herrschaft der USA im 20. und 21. Jahrhundert nicht auf dem militärischen Interventionismus, sondern auf der Tatsache, dass sich die USA nach dem 2. Weltkrieg zu einer dermassen starken Wirtschaftsmacht entwickelten und dass die USA im Kalten Krieg als glaubhafter politischer Gegenpol gegen den kommunistischen Staatenblock erschien. Daraus könnte man zweierlei folgern: Erstens ist der militärische Interventionismus der USA im ausgehenden 20. und im beginnenden 21. Jahrhundert wenn nicht sogar ein Zeichen des hegemonialen Niedergangs der USA, so doch mindestens ein Ausdruck der verstärkten ökonomischen Herausforderung durch andere Staaten, wie z. B. durch China. Ich bezweifle, ob man die US-Politik nach dem 11. September 2001 tatsächlich als „grössenwahnsinnig“ bezeichnen kann, wie das Hobsbawm (2009:51) tut. Historisch erscheint der jüngste Interventionismus der USA eher ein Ausdruck einerseits der militärischen Schwäche anderer Staaten oder Staatenverbände zu sein, wie etwa der EU oder – vorläufig noch – Chinas. Andererseits ist der US-Interventionismus auch die Folge und der Versuch, den relativen Rückgang der wirtschaftlichen Bedeutung der USA auf globaler Ebene zu kompensieren. Das erinnert an den Niedergang anderer Imperien, wie etwa an die Schlussphase des Römischen Reichs oder auch an das Afghanistan-Abenteuer der Sowjetunion.

Allerdings hat Höffe (2004:200) auf zwei wesentliche Unterschiede zwischen den heutigen USA und dem Römischen Imperium hingewiesen: Für die USA spricht die Tatsache, dass sie laut Höffe nie so rücksichtslos gegen ihre Gegner vorgegangen sind wie etwa Rom gegen Karthago. Gegen die heutigen USA führt Höffe ins Feld, dass das Römische Reich auf der Grundlage eines Völkerrechts agierte, das auf einem allen Völkern gemeinsamen Rechtsbewusstsein beruhte. Demgegenüber – so Höffe (2004:200) – üben die Vereinigten Staaten heute „auf die Fortentwicklung des Völkerrechts einen hegemonialen Druck aus“, was eine Abwendung der lange Zeit verfolgten aufklärerischen Rechtstradition bedeute: „Die universalistische Völkerrechtsepoche droht zu einer partikular durchsetzten, US-dominierten Völkerrechtsexpoche zu degenerieren“ (Höffe 2004:200). Als Ausdruck dafür sieht Höffe (2004:201) den US-Boykott des Weltstraferichtshofs. Dabei ist die Zuständigkeit des Weltstraferichtshofs eng begrenzt. So ist er nur dann zuständig, wenn die einzelstaatlichen Strafverfolgungsbehörden unfähig oder unwillig sind, Verbrechen wie Völkermord (Genozid), Verbrechen gegen die

Menschlichkeit wie willkürliche Tötung, Folter, Sklaverei oder sklaverei-ähnliche Praktiken zu ahnden, Kriegsverbrechen (auch im Rahmen von Bürgerkriegen) wie massenhafte Hinrichtung politischer Gegner, ethnische Säuberungen und Vergewaltigung als Mittel der Kriegsführung zu ahnden. Trotz diesem engen Tätigkeitsfeld weigern sich die USA, ihre Soldaten dem Weltstragerichtshof zu unterstellen.

All dies kann durchaus auch als Ausdruck eines längerfristigeren Niedergangs des US-Imperiums gedeutet werden.

Sozusagen spiegelverkehrt dazu – und das ist der zweite Punkt – könnte die wachsende ökonomische Stärke Chinas die Grundlage für eine neue Art chinesischer Hegemonialpolitik werden. China baut heute seine Armee massiv aus und verfolgt ein geostrategisches Neukonzept der transkontinentalen Seidenstrasse auf dem Landweg und über das Meer via Rotes Meer und Suezkanal. So befindet sich der erste chinesische Militärlagerstützpunkt im Ausland in Dschibuti, dem „Flaschenhals des Welthandels“ (Pabst 2018a:12).

Im Gegensatz zu solchen geostrategischen Zielen ist aus ethisch-normativer Perspektive zu sagen, dass militärische Interventionen im Ausland vermieden werden oder nur in äussersten Ausnahmefällen stattfinden sollten. Grundsätzlich sind alle militärischen Interventionen auf völkerrechtlich zweifelsfrei legitimierte Aktionen zu begrenzen. Gleichzeitig gilt, dass von aussen aufoktroyierte Friedensabkommen entweder secessionistische Tendenzen erhöhen (vgl. Schoch 2016a:25) oder langfristig erfolglos bleiben, wenn sie nicht von der Bevölkerung, also den Kriegsparteien, mitgetragen und umgesetzt werden, so dass der Demokratisierungsprozess eine eigenständige, autonome Dynamik annehmen kann. Andernfalls drohen sie zu scheitern. Das zeigte sich etwa bei den palästinensisch-israelische Friedensgesprächen oder – mindestens zum Teil – auch beim Dayton-Abkommen zu Bosnien. Dabei nannten etwa das Dayton-Abkommen 1995 für Bosnien und Herzegowina, die 1999 für Kosovo beschlossene UN-Resolution 1244 und das Belfaster Abkommen von 1998 für Nordirland ausdrücklich eine Demokratisierung als Ziel (vgl. Schoch 2016a:36). Nach Einschätzung von Schoch (2016a:37) haben die drei Vereinbarungen trotz Krisen und Spannungen die Bewährungsprobe bestanden. Allerdings gibt es zumindest im Falle Bosniens und Herzegowina (Fehlen gemeinsamer tragfähiger Strukturen) und im Falle Kosovos (Korruption) Zweifel zum nachhaltigen Erfolg dieser Verein-

barungen. Umgekehrt gibt es aber in beiden Fällen auch unleugbare positive Entwicklungen in Richtung Demokratie (vgl. Gromes 2016a:57ff. sowie Schoch 2016b:80ff.).

Neben demokratiefördernden Interventionen gibt es im Grund nur vier Möglichkeiten: (1) Verzicht auf eine militärische Intervention und Abwarten der Kriegsergebnisse im Sinne von „Give war a chance“ (Luttwak 1999), (2) militärische Interventionen ausschliesslich zur Erzwingung eines Waffenstillstandes und der Trennung der Kriegsparteien ohne Anspruch auf eine Demokratisierung, (3) Trennung der Kriegsparteien entlang ethnischer Grenzen („ethnische Separation“), was aber in der Regel zum Zerschlagen des Staates führen dürfte, (4) Autoritarismus im Sinne einer Etablierung eines autoritären Regimes mit oder ohne eine Militärintervention (vgl. Schoch 2016a:28ff.). Alle vier möglichen Vorgehensweisen sind friedenspolitisch (Variante 1) oder demokratiepolitisch (Varianten 2, 3 und 4) nicht wünschenswert. Damit verbleibt nur eine völkerrechtlich legitimierte Intervention von aussen, die eng mit einem klar umrissenen Demokratisierungsauftrag verbunden ist.

In seinem Fazit über die ausländischen Militärinterventionen in Bosnien-Herzegowina, Kosovo und Nordirland schreibt Gromes (2016b:168f.): „Wir plädieren ... für eine Friedensstrategie [der] Demokratisierung, die sich ihre Grenzen vergegenwärtigt und den [ihr] innewohnenden Gefahren entgegenarbeitet. Die demokratischen Institutionen sind so anzulegen, dass sie den dauerhaften Ausschluss einer Konfliktpartei verhindern. Das muss nicht immer in Form einer voll ausgeprägten Konkordanzdemokratie geschehen, erst recht nicht in einer Variante wie in Bosnien und Herzegowina mit einem Überangebot an Blockademöglichkeiten, Parlaments- und Regierungsposten. Die konkrete Gestalt der demokratischen Institutionen ist dem jeweiligen Kontext anzupassen, etwa an Zahl und Grössenverhältnissen der Konfliktparteien. Nicht zuletzt um die Gefahren aus dem Missbrauch von Freiheiten und polarisierendem Wettbewerb einzudämmen, sollten Friedenstruppen die Demokratisierung flankieren. Sie sollten ein Umfeld schaffen, in dem die Stärken der Demokratisierung zum Tragen kommen“.



## 5. Einige ethische Fragestellungen

Valentin Beck (2016:78) hat darauf hingewiesen, dass die Art der zwischenmenschlichen Verantwortung davon abhängt, ob es sich um eine allgemeinemenschliche Verantwortung – also eine Verantwortung gegenüber *allen* Menschen – handelt, oder ob es um eine besondere Verantwortung gegenüber Menschen geht, zu denen wir eine besondere Beziehung haben. Ausdruck besonderer moralischer Verantwortung können enge persönliche Beziehungen, eingegangene Versprechen, Verträge oder Abmachungen sein. Eine besondere Verantwortung kann auch durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe entstehen (vgl. Beck 2016:79).

Wenn man eine Haltung der abgestuften Verantwortlichkeit bejaht, ist der Schritt zur Überzeugung, dass man „im Interesse der Sache“ – etwa aus Staatsraison oder zur politischen Durchsetzung einer Heilsordnung – auch lügen dürfe, nicht mehr gross. So schrieb etwa Friedrich der Grosse, dass man als Politiker aufgrund opportunistischer und betrügerischer Kontrahenten nicht ohne Wortbruch auskommen könne (vgl. Lachmann 2014:25). Stimmt dies tatsächlich – und hatte Voltaire Recht, als er am 21.10.1736 an Thiriot schrieb, dass die Lüge nur dann ein Laster sei, wenn sie Böses stifte, dagegen eine Tugend, wenn sie Gutes stifte (vgl. Lachmann 2014:27)? Beides ist aus zwei Gründen problematisch: Auf der einen Seite werden auch „gutgemeinte“ Lügen irgendwann aufgedeckt, was dann unweigerlich zu einem grundlegenden Vertrauensverlust führt und in letzter Konsequenz tödlich für jede Beziehung ist. Das kann dann – etwa im politischen oder gesellschaftlichen Umfeld – dazu führen, dass niemand mehr einem Politiker glaubt, und das ist früher oder später der Tod einer jeden Demokratie. Von daher müssen sich Politiker, die schamlos lügen und betrügen, den Vorwurf gefallen zu lassen, dass sie im eigentlichen Sinn Totengräber der Demokratie und sogar jeglicher legitimer



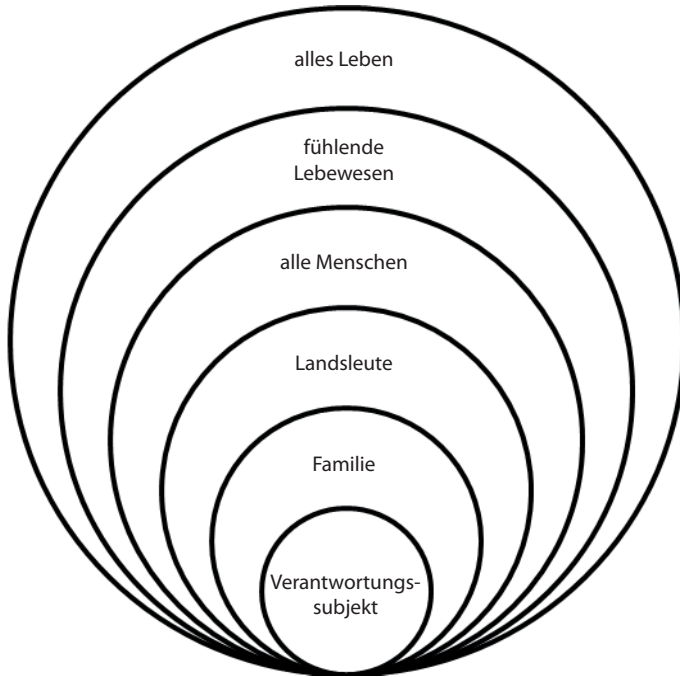
Herrschaft sind – und das sollten sich populistische Politiker hinter die Ohren schreiben.

Deshalb stellen Lügen nicht nur ein ethisch-moralisches Problem dar, sondern führen auch zu ganz konkreten Schäden in Politik und Gesellschaft. Lügen sind nicht nur „eine Verletzung der Achtung vor der Autonomie des anderen und der betreffenden Vertrauensbeziehung in gravierender Hinsicht“ (Schmetkamp 2012:78f.), sie unterminieren vielmehr auch die geltenden normativen Regeln und damit den sozio-kulturellen Code (vgl. Jäggi 2009:21ff.) einer Gesellschaft. Lügen, Fake News und Hassäußerungen zerstören damit nicht nur grundlegende Werte einer Gesellschaft, sondern sie verunmöglichen auch das ordnungsgemäße Funktionieren der Demokratie. Dabei muss wohl offen bleiben, ob dies lediglich aus mangelnder Sensibilität oder gar gezielt geschieht. Lügen sind immer ein direkter Angriff auf die Integrität und Identität einer Person oder einer Gruppe von Personen – und selbst eine schmerzhaftere Wahrheit ist langfristig immer konstruktiver als eine noch so gut gemeinte Lüge.

Auf der anderen Seite wird letztlich jegliche zwischenstaatliche oder transnationale Übereinkunft sinn- und wirkungslos, weil sie jederzeit gebrochen werden kann und auch gebrochen wird. Lügen zerstören damit letztlich wichtige politische Friedensinstrumente wie faire Verhandlungen, gegenseitige Abmachungen und Versprechungen und zwischenstaatliche Vereinbarungen. Deshalb ist die Forderung nach Wahrheit und Ehrlichkeit weit mehr als ein ethisch-moralisches Postulat, sondern ein unerlässliches Instrument des Regierens und der Gesellschaftsordnung.

Leider ist jedoch in der Wirklichkeit die Sache nie ganz so einfach und klar. Selbst wenn sich Politiker prinzipiell der Wahrheit verpflichtet fühlen, ist diese Wahrheit immer subjektiv gefärbt, partiell und fragmentarisch – meist durchtränkt von Gruppeninteressen, weltanschaulichen Vorstellungen und Eigeninteressen.

Nach Beck (2016:81) kann die Reichweite ethisch-moralischer Verantwortung in Form von Abstufungen dargestellt werden:



Quelle: Beck 2016:81, erweitert durch CJ.

In diesem Zusammenhang hat Valentin Beck (2016:108) die berechtigte Frage aufgeworfen, ob es ethisch zulässig ist, eine Verantwortung zwischen Aktionären eines Unternehmens, das Waffen herstellt und verkauft, und dem Einsatz dieser Waffen durch Terroristen – auch wenn diese nicht durch das Unternehmen selbst an terroristische Gruppen geliefert, sondern von diesen auf dem Schwarzmarkt gekauft wurden – herzustellen. Und „wie sieht es mit denjenigen aus, die in der Waffenindustrie arbeiten? Oder Anteile an Firmen besitzen, die mit der Waffenindustrie in Verbindung stehen? Ist beispielsweise die kausale Verbindung zwischen den Aktionären einer Waffen produzierenden Firma und den durch diese Waffen zu Schaden kommenden Unschuldigen stark genug, um den Aktionären eine moralische Mitverantwortung für diese Schreckenstaten zuweisen zu können? Haben sie eine Teilschuld?“ (Beck 2016:108).

Zweifellos hat Beck (2016:110f.) recht, wenn er von einer strukturellen und einer interpersonalen Perspektive spricht, die sich zueinander komplementär verhalten und nicht völlig voneinander zu unterscheiden sind. Man könnte sagen: Sowohl derjenige, der die Waffe abfeuert, als auch derjenige, der sie herstellt, steht in der Verantwortung bei einem Mord, allerdings in unterschiedlicher Priorität und in unterschiedlichem Ausmass.

Das bedeutet, dass auch soziale Institutionen wie Unternehmen, Gewerkschaften oder politische Gremien sowohl auf der Ebene ihrer Intentionalität als auch ihrer Handlungen normativ beurteilt werden müssen. So gesehen sind soziale Institutionen nicht einfach wertneutral oder ethisch positiv, weil sie Arbeitsplätze schaffen oder zum Bruttoinlandprodukt beitragen – vielmehr ist von entscheidender Bedeutung, welche Ziele, Werte und Absichten sie über rein ökonomische Interessen hinaus verfolgen. Oder mit den Worten von Thomas Nagel (2016:30): „Politische Institutionen lassen sich ... zu einem wesentlichen Teil auch als Reaktionen auf eine ethische Forderung begreifen: die Forderung, einen Kontext zu schaffen, in dem es für jeden von uns möglich wird, zu einer guten und integrierten Lebensform zu finden ... Politische Institutionen dienen einigen derselben Interessen wie moralische Konventionen, obschon die Teilnahme an ihnen ... keine freiwillige mehr ist, sondern uns mit Zwangsmitteln auferlegt wird“.

Mit anderen Worten: Jede Friedensethik ist immer auch eine Institutionenethik und reicht weit über eine deontologische Ethik und über eine individuelle Tugendethik hinaus.

## **Friede und Patriarchat**

Franke Wilmer (2015:341) hat die These aufgestellt, dass mit dem Patriarchat kein Friede möglich sei. Laut Wilmer (2015:341) ist das Patriarchat „a system of power relations, including the power to construct patriarchal gendered identities and reproduce them over time“. Dabei geht es weniger um die Herrschaft von Männern über Frauen, sondern darum, dass die patriarchalische Ideologie Identitäten und Machtbeziehungen reproduziert, welche patriarchalische Strukturen aufrechterhalten. Dabei werden das politische Verhalten und politische Institutionen „maskulinisiert“ („masculinized“, Wilmer 2015:341). Maskulinität ist dabei nicht

gegeben, sondern wird deshalb konstruiert, um „to elevate und naturalize patriarchal norms – domination, control, and fear“ (Wilmer 2015:341). Dabei werden nicht nur Frauen, sondern auch Männer, welche diese Art von Sozialisierung ablehnen, marginalisiert, diszipliniert, bestraft – und wie viele patriarchatskritische Frauen werden sie zu Zielen von Gewalt. Wilmer (2015:342) bezeichnete das Patriarchat als „social system, that naturalizes domination, control, and fear, and socializes men to carry out und sustain that system through force, violence, and intimidation, and women to enable und reproduce men to do so“. Die bestehende Weltordnung – und damit das Wirtschafts-, Gesellschafts- und Sozialsystem sowie die zwischenstaatliche Ordnung – beruhen laut Wilmer auf patriarchalen Normen. Dabei sei das Patriarchat „antiliberal, unmoralisch und unethisch“ (Wilmer 2015:342). Antiliberal deshalb, weil die Liberalität eigentlich auf den beiden Säulen Gerechtigkeit und Freiheit beruhen müsste, die aber beide faktisch nur für eine Minderheit gelten. Ungleiche Freiheiten seien ungerecht, und Dominanz und Liberalismus könnten nicht nebeneinander bestehen, weil sie einander ausschliessen. Unmoralisch sei das Patriarchat deshalb, weil Dominanz von Grund auf unmoralisch sei und auf Exklusion beruhe. Wer „anders“ sei, der oder die werde als weniger menschlich angesehen und im Extremfall „dehumanisiert“ („dehumanized“, Wilmer 2015:343).

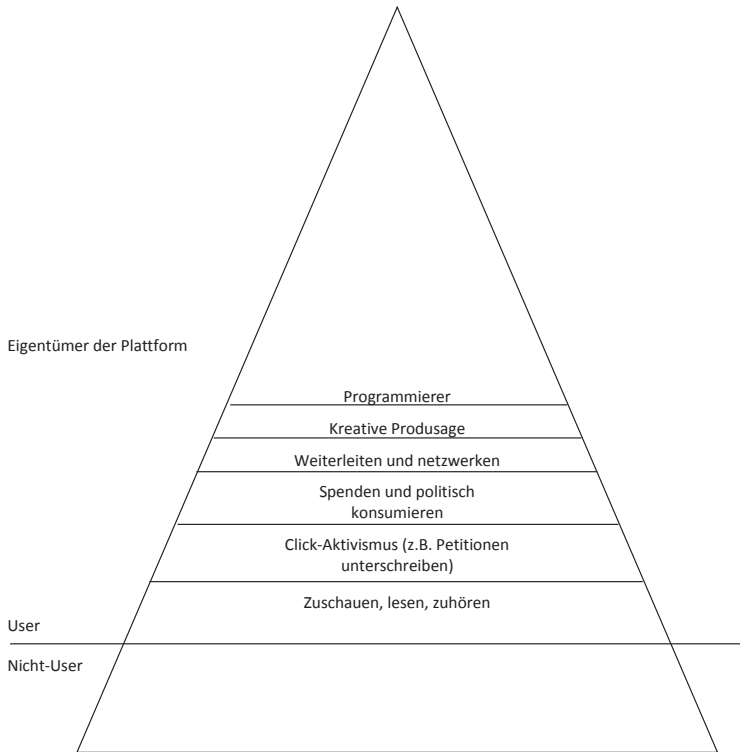
Demgegenüber fasst Wisotzki (2011:288) den patriarchalen Gewaltbegriff sehr viel enger als „Sammelbegriff für solche Übergriffe auf Frauen, die ihnen die Selbstbestimmung über ihren Körper nehmen oder die Entwicklung individueller Autonomie verhindern“. In diesem Begriff stecke „eine Form der feministischen Gesellschaftskritik an jenen sozialen und kulturellen Verhältnissen, die die Ausbeutung von Frauen zulassen“ (Wisotzki 2011:288). Dabei sei die patriarchale Gesellschaft durch „hierarchische gesellschaftliche Schichtungen, in denen sich Frauen stets in benachteiligten Positionen wiederfinden“ gekennzeichnet. Im Gegensatz zu Wilmer reduziert damit Wisotzki den Begriff des Patriarchats auf das biologische Geschlecht. Dieser Ansatz ist sachlich unbefriedigend und letztlich auch reduktionistisch.

Allerdings muss die Frage offen bleiben, wie eine nicht patriarchale Gesellschaft aussehen könnte und – vor allem – wie sie zu erreichen ist.

## Mediale Zweiklassengesellschaften

Castells (2001:424, vgl. auch Kiepas 2011:29) hat darauf hingewiesen, dass in den zunehmend durch virtuelle Medien geprägten Gesellschaften zwei Kategorien von Personen leben und leben werden: die „Interagierenden“ und die „Interagierten“, „also diejenigen, die in der Lage sind, für sich unter den in viele Richtungen weisenden Kommunikationskreisläufen aktiv auszuwählen, und denjenigen, die sich mit einem eingeschränkten Anteil vorgefertigter Auswahlmöglichkeiten versorgen lassen“. Ich habe an anderer Stelle zu dieser Problematik folgendes geschrieben: „Ein besonderes Problem in Netzwerken stellt die Frage nach der ausgeübten Macht dar. Castells hat darauf hingewiesen ..., dass in Netzwerken ‚Macht‘ in zwei Formen ausgeübt wird: Einerseits durch eine ‚Netzwerk-Elite‘ mit in der Regel grossen IT-Kenntnissen, welche das Wissen und die Fähigkeit hat, Netzwerke zu programmieren, und andererseits durch so genannte ‚Switchers‘, also alle diejenigen, welche zwischen Netzwerken hin- und herwechseln können. Dazu ist allerdings zu sagen, dass die erste Gruppe (‚programmierende Elite‘) über weitgehende Definitionsmacht verfügt, während die zweite Gruppe lediglich eine ‚User-Macht‘, also eine Nutzungsmacht besitzt. User können ein angebotenes Netzwerk entweder nutzen oder es ignorieren – mehr nicht. Eine qualitative oder strukturelle Mitgestaltung des Netzwerks ist – wenn überhaupt – äusserst beschränkt möglich. Damit entsteht im Prinzip eine Art ‚Zwei-Klassen-Gesellschaft‘, ähnlich wie in der Katholischen Kirche der Stand der (geweihten) Priester und der Laien“ (Jäggi 2016a:248).

Allerdings ist die Situation in Wirklichkeit differenzierter. So hat Baringhorst (2015:334f.) verschiedene Stufen oder Intensitäten zivilgesellschaftlichen Handelns im Social Web unterschieden:



Quelle: Baringhorst 2015:334f., redigiert und ergänzt durch CJ.

Entsprechend hat Kiepas (2011:30) folgende Gefahren, Einschränkungen und Barrieren virtueller Netzwerke und Techniken formuliert: Eine Zunahme von Manipulationsmöglichkeiten, Unsicherheit in Bezug auf Entwurzelung, mangelnde Kenntnisse der Risiken und Abhängigkeit der Identitätsbildung von subjektiven Faktoren.

Colin Crouch (2017:63ff.) hat auf den wachsenden Einfluss von professionellen PR-Experten und reichen Medienunternehmen auf die politischen Auseinandersetzungen hingewiesen. Diese wirken nicht nur als Marketingexperten und PR-Strategen, sondern bestimmen auch mit, welche Themen ein Politiker wählt, um sich zu profilieren, und sie beein-

flussen auch die politischen Akteure in Bezug auf „Gewinnerthemen“ und „Verliererthemen“ (vgl. Mertens 2015:147). Auf der anderen Seite nehmen – so Mertens (2015:144) – die meisten Bürgerinnen und Bürger „eine passive, schweigende, ja sogar apathische Rolle [ein], sie reagieren nur auf die Signale, die man ihnen gibt“. Dabei werde die eigentliche Politik hinter verschlossenen Türen gemacht und danach politisch-medial inszeniert. Einmal abgesehen davon, dass dies auch schon vor den IT-Medien und vor dem Internet so war, ist dem entgegenzuhalten, dass eine ganze Reihe von sozialen Medien vielen – vor allem auch jungen – Menschen den Zugang zur Politik erleichtern. Wie viele politische Kampagnen in jüngster Zeit gezeigt haben, eröffnet die kreative Nutzung der *social media* gerade auch Gruppen und Personen neue Möglichkeiten, sich einzubringen und wahrgenommen zu werden. Wenn auch in jüngster Zeit die sozialen Medien immer mehr auch von Politikern und mächtigen Interessengruppen eingesetzt und teilweise missbraucht wurden – nichtsdestoweniger scheinen Internet, Facebook und Co. neue demokratische Möglichkeiten zu eröffnen. Deshalb muss darauf geachtet werden, dass diese neuen Freiräume nicht unter dem Vorwand oder auch angesichts der realen Gefahr des Terrorismus liquidiert werden. Denn angesichts der neuen technischen Möglichkeiten ist die flächendeckende und systematische Überwachung aller Bürgerinnen und Bürger heute eine reale Gefahr geworden, die noch längst nicht abgewendet ist. Das zeigen etwa die vermehrten Versuche in vielen Ländern, den Zugang zum Internet einzuschränken oder zu kontrollieren.

Die Rückseite dieser Entwicklung ist das Phänomen, das Ulrich Beck (1986:217) als „ichzentriertes Weltbild“ bezeichnet, welche „das Verhältnis von Ich und Gesellschaft sozusagen auf den Kopf stellt“: Gesellschaftliche Entscheide, politische Stellungnahmen und auch berufliche Ausrichtungen und die persönliche Ethik werden ausschliesslich von der Frage her gefasst und festgelegt, inwieweit sie meinem persönlichen Wohlergehen, meinem individuellen Vorteil dienen.

Gleichzeitig haben Spezialisten wie das von IT-Fachleuten gegründete Citizen Lab immer wieder darauf hingewiesen, dass zunehmend mehr Regierungen die User von Social Networks und Anwender von modernen Medien wie PC, Tablets, Smartphone und WLAN-Routern systematisch ausspionieren – und auch zensurieren (vgl. Langer 2018:4). Akteure der Zivilgesellschaften wie Journalisten, Menschenrechtler, Nicht-

regierungsorganisationen usw. werden systematisch abgehört, ohne dass sich diese in den allermeisten Fällen dagegen schützen können. Ron Deibert von Citizen Lab meinte dazu: „Aber wenn uns die Überwachung von Journalisten, von Bürgerrechtlern, von Oppositionellen keine Sorgen bereitet, was bereitet uns dann Sorgen? Ohne Zivilgesellschaft, was bleibt uns da noch?“ (zitiert nach Langer 2018:4).

Doch auch die zunehmende Ökonomisierung und gleichzeitig politische Fragmentierung der Medien ist nicht zu übersehen. Eine zunehmende Zahl von Online-Journalisten schreibt für einen ganz spezifischen, aber auch begrenzten Leserkreis. Dabei ist erstaunlich, welche Parallelen zur Rolle von Publizisten in den 1930er Jahren bestehen. So schrieb Walter Benjamin 1934: „Publizisten vom Schlage der Kästner, Mehring oder Tucholsky sind die proletarische Mimikry zerfallener Bürgerschichten. Ihre Funktion ist politisch betrachtet, nicht Parteien, sondern Cliques, literarisch betrachtet, nicht Schulen, sondern Moden, ökonomisch betrachtet, nicht Produzenten, sondern Agenten hervorzubringen“ (Benjamin 2007:222).

## 5.1 Welchen Frieden

Andreas Heinemann-Grüder und Isabella Bauer (2013:35) haben klipp und klar festgestellt: „Wenn Gewalt sich auszahlt, muss Frieden es auch tun“. Mit anderen Worten: Frieden muss nützlich sein, und zwar mindestens im gleichen Umfang wie Gewalt.

Klaus Schlichte (2011:101f.) hat aus der Sicht der Friedensforschung auf drei Forschungsfelder und Fragestellungen hingewiesen, die heute relevant sind: Erstens die Frage nach einer transhistorischen Theorie der Kriegsursachen (aber nicht zu verwechseln mit einer ahistorischen Theorie des Krieges, die laut Schlichte nicht möglich sei), zweitens die Frage des sozialen und politischen Wandels im Krieg, und drittens – als Teil davon – die Frage der Institutionalisierung im Krieg.

Das bedeutet, dass Friedensforschung – und auch das Verständnis von Frieden – immer auch historisch gedacht werden muss. Rein ahistorische – egal ob funktionalistische oder systemtheoretische – Konzepte greifen zu kurz. Wer – wie etwa Brücher 2002:267 – Frieden „als Einheit von Integration und Konflikt“ versteht, begeht einen doppelten Denk-



fehler: Kategorial liegen Integration und Konflikt nicht auf der gleichen semantischen Ebene, wenn schon müsste man somit eher von Frieden als „Einheit von Integration und Segregation“ oder noch präziser als „Einheit von Integration und Desintegration“ sprechen. Aber noch gravierender ist der zweite Punkt: Frieden kann nur als nach vorne offen, also als in die Zukunft gerichtete Potenzialität gedacht werden – also als Lernprozess oder dynamische Entwicklung. Funktionalistische oder formelle systemtheoretische Friedenskonzepte laufen immer Gefahr, von einzelnen Friedens„zuständen“ auszugehen, also die dynamische oder diachronische Perspektive auszublenden. Doch auch das Umgekehrte gilt: Wer Friedensentwicklungen und Kriegssituationen ausschliesslich historisch oder diachronisch sieht, übersieht möglicherweise die anthropogene Dimension von Frieden, Krieg und Gewalt.

Es ist auch fraglich, ob sich – wie Brücher 2002:268f. meint – der liberale Internationalismus und politische Realismus einerseits und die Kritik globaler struktureller Ungleichheiten ohne weiteres ineinander überführen lassen. Das lässt sich etwa am Beispiel des Konzepts der strukturellen Gewalt und der Dependencia-Theorie zeigen: Diese Ansätze implizieren eine klare historische Mitverantwortung des „Nordens“ für die heutige Weltsituation, während sich die „realistische Position“ darauf beschränkt, ein „optimales Handling“ der bestehenden Konflikte zu erreichen, ohne zu fragen, wie diese entstanden sind. Das sieht auch Brücher (2002:268), wenn sie schreibt: „Die eine Richtung [der Realismus, Anm. CJ] kann Konflikte gewissermassen als *black box* analytisch vernachlässigen, weil sie davon ausgeht, dass die Normierung und Regulierung zwischenstaatlicher Verkehrsformen sukzessive den Gegenstand zum Verschwinden bringt, mit dem sich Neorealismus, Dependenztheorie und Weltsystemtheorie beschäftigen ... [während aber] die andere Richtung von den Widersprüchen und Asymmetrien von Macht und Einfluss, von Besitz und Wohlstand ausgeht und infolgedessen Konfliktregelungen und selbst Konfliktlösungen als prekär ansehen muss, soweit diese nicht an den zentralen Grundwiderspruch führen ...“. Im Gegensatz zu Brücher (2002:268), die diesen Gegensatz logisch auflösbar hält und Integration und Konflikt als „funktionale Äquivalente gewaltsam ausgetragener Konflikte“ sieht, geht heute die sozialwissenschaftliche Diskussion davon aus, dass Konflikte konstitutiv für jedes soziale System sind, und dass Integration und Desintegration, Inklusion und Exklusi-

on nur unterschiedliche Modi sind, wie das betreffende System damit umgeht. Somit sind nicht Integration und Konflikte funktionale Äquivalente, sie liegen auf völlig unterschiedlichen semantischen Ebenen. Genau aus diesem Grund muss jede Friedensethik vorab die Frage beantworten, von welchem Friedens- und damit auch Gesellschaftsverständnis sie ausgeht.

Das normative Problem des Friedensbegriffs liegt darin, dass er bestimmte Standards oder Regeln des Umgangs mit Konflikten als „gut“ oder wünschenswert definiert, während er andere als „schlecht“ oder ablehnenswert beurteilt. Wenn man davon ausgeht, dass es Konflikte überall und immer geben wird, wo Menschen sind, dann stellt sich die Frage nach dem Frieden auf einer doppelten Ebene: Auf der einen Seite als *Friedensordnung*, welche Regeln vorgibt und standardisiert, nach welchen Konflikte gehandhabt werden, und auf der anderen Seite als *Handlungsnormen*, welche für Einzelpersonen und Gruppen gelten sollen. Damit stellt sich die Friedensthematik aus ethischer Sicht als *institutionelle Ethik* und auch als individuelle Ethik, die sowohl eine tugendethische als auch eine verantwortungsethische Dimension hat.

Karlheinz Koppe (2010:61) hat einmal geschrieben, dass es keineswegs so sei, „dass die Ergebnisse der Friedens- und Konfliktforschung nicht zur Kenntnis genommen würden. Die Eliten in Regierung und Wirtschaft kennen die Daten zur Weltlage genau. Aber sie halten sie immer noch für ärgerlich und störend ...“. Wenn das stimmt, dann gibt es nur eins: Die politischen und wirtschaftlichen Eliten müssen gezwungen werden, die Fakten zur Kenntnis zu nehmen – und ihre Politik entsprechend zu ändern.

Bereits Kant hat darauf hingewiesen, dass der Staat zwar die Mittel zum Krieg, kaum aber Instrumente zum Frieden hat (vgl. Schaurer 2011:13). Darum hat Kant (1968:345) verlangt, offensichtliche Instrumente des Kriegs wie stehende Heere abzuschaffen.

Entsprechend unterscheidet Kant zwischen dem Recht zum Krieg, dem Recht im Krieg und dem Recht nach dem Krieg. Diesen drei Rechtskonzepten stellt Kant ein umfassendes subjektives Recht auf Frieden entgegen, das als Weltbürgerrecht das höchste politische Gut, den ewigen Frieden „approximiere“ (Schaurer 2011:13). Dabei besteht das Friedensrecht nach Kant aus drei Komponenten: Erstens aus dem Recht, im Friedenszustand zu verbleiben und in Kriegen zweier Staaten neutral zu verblei-

ben; zweitens dem Recht auf eine fortwährende Friedensgarantie und drittens dem Recht wechselseitiger staatlicher Verteidigungsbündnisse gegen Bedrohungen von innen und aussen (vgl. Schaurer 2011:13).

Nach Augustinus' (1979:467) Ausführungen im Buch XIX, 12 von *De Civitate Dei* ist Friede das erwünschte Ende des Kriegs. Paradox ist dabei nach Augustus, dass jeder durch Kriegsführung Frieden erreichen will – allerdings, und das ist entscheidend, Frieden zu seinen Bedingungen – aber niemand durch Friedensschluss Krieg (vgl. Augustinus 1979:467ff., vgl. auch Schaurer 2011:14 sowie Haspel 2010:520). Dabei hat in den Augen Kants (1968:343ff.; vgl. auch Schaurer 2011:14) ein „ewiger Friede“ im Sinne des Entwicklungsziels der Menschheit folgende Präliminarien zu erfüllen: (1) keine geheimen Vorbehalte im Friedensvertrag, der zu künftigen Kriegen führen kann, (2) Staat und „Staatsvolk“ müssen „deckungsgleich“ sein, (3) stehende Heere und Berufarmeen sind abzuschaffen, (4) keine Staatsverschuldung für Krieg (Rüstung), (5) keine gewaltsame Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates, sowie (6) Austragung von Kriegen nur mit Mitteln, die einen künftigen Frieden nicht zum Vorneherein verunmöglichen (vgl. Schaurer 2011:15). Entsprechend brauche es neben einem Staatsbürgerrecht auf der Basis einer republikanischen Verfassung (1), ein föderalistisches Völkerrecht (2), also im Gegensatz zu einem blossen *pactum pacis* (Friedensabkommen) ein *foedus pacificum* (Friedensföderation), und ein Weltbürgerrecht auf der Grundlage des Gastrechts (3) (vgl. Kant 1968:349ff. sowie Schaurer 2011:15). Problematisch an dieser dreistufigen Konstruktion ist, dass das Staatsbürgerrecht nur im nationalstaatlichen Rahmen stark genug ist, um auch durchgesetzt zu werden, während das Völkerrecht und noch stärker das internationale Gastrecht immer vom Wohlwollen des Dritt- bzw. Gaststaates abhängig sind.

Wenn es stimmt – wie Alexander Wendt (1992:398 sowie 1999:335f.) meint –, dass Identitäten die Grundlage von Interessen und gesellschaftlichen Strukturen sind, stellt sich die Frage, warum dann bestimmte ethnische, religiöse oder soziale Gruppen zu staatstragenden Akteuren werden, ja gewisse Staaten geradezu um einzelne solche Gruppen herum aufgebaut werden, wie z. B. seinerzeit der Libanon um die Maroniten, und warum andere Gruppen von Anfang an oder mit der Zeit aus den entstehenden Nationalstaaten herausgehalten, also „exkludiert“ werden. So gesehen könnte man argumentieren, dass das alte Marx'sche Verständ-

nis des Staates als Herrschaftsinstrument der herrschenden Klasse – und man müsste ergänzen: der herrschenden Gruppe(n) – sozusagen als ethnische Inklusions- und Exklusionsagentur fungiert. Aus dieser Sicht scheint es problematisch, den Nationalstaat als wichtigsten oder gar einzigen Träger globaler Friedensarchitektur zu sehen – ist doch nicht selten gerade der Nationalstaat eine der Hauptursachen für Kriege und gewaltsame Konflikte.

Zu Recht hat Uwe Steinhoff (2011:17) darauf hingewiesen, dass das Gewaltmonopol eines Staates nicht automatisch bedeutet, dass diese Gewalt nicht missbraucht wird. Ganz im Gegenteil: Die Durchbrechung des staatlichen Gewaltmonopols kann durchaus auch ein Riegel gegen Gewaltmissbrauch durch den Staat darstellen: „Wäre es Louis XIV. gelungen, die Gewalt in seinem Staate zu monopolisieren, hätten wir es heutzutage möglicherweise mit einem absolutistischen französischen Nachbarn und statt mit Sarkozy mit Louis XXI. zu tun; und wäre es den Briten gelungen, das öffentliche Gewaltmonopol durchzusetzen, wären die USA noch heute eine Kolonie Grossbritanniens. Allgemeiner gesprochen: Mag sein, dass das öffentliche Gewaltmonopol eine Voraussetzung einer ‚zivilisierten Gesellschaft‘ ist, aber das *Durchbrechen* dieses Gewaltmonopols ist eine historische und unter den meisten Umständen auch heute noch unumgehbare Voraussetzung für Demokratisierung“ (Steinhoff 2011:17).

Man könnte in Anlehnung an Wendt (2001:336f.; vgl. dazu auch Baschir und Bin Jehangir 2015:23) daraus folgern, dass es so etwas wie eine neue „kollektive Selbst-Identität“ brauche, welche nicht nur nationale, sondern auch internationale Interessen integriere.

Aus dieser Sicht ist es problematisch – wie Schaurer (2011:117) das tut –, nicht den Interventionsentscheid als Kriegsbeginn zu sehen, sondern „den Bruch des Friedens durch das Interventionsziel“. Denn internationale Politik ist – genauso wie nationale und lokale Politik – ein permanenter Versuch, eigene Interessen durchzusetzen. Das Problem ist nicht die Interessenspolitik, sondern die Mittel, die gewählt werden, um diese Interessen durchzusetzen. Inakzeptabel sind kriegerische und gewaltsame Mittel, nicht die Ziele der – wie auch immer gearteten – politischen Aktivitäten.

Dabei hat sich gezeigt, dass der von Rufin (1994:210) nach der Wende erwartete „Rückzug der Grossmächte“ mitnichten stattgefunden hat –

eher das Gegenteil: Durch das Wegfallen des alles dominierenden West-Ost-Konflikts hat sich den Grossmächten ein (fast) unbegrenztes Interventionsfeld in Afrika, im Nahen und Mittleren Osten, in Zentralasien und in einigen Ländern Ostasiens eröffnet, in dem viele Grossmächte und Regionalmächte aktiv sind – manchmal gegeneinander und manchmal miteinander.

Wolfgang Huber (2012:234) stellt den Friedensbegriff in einen engen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit: „Betrachtet man den gerechten Frieden unter dem Gesichtspunkt des gerechten und dauerhaften Schutzes vor Gewalt, so muss man sagen, dass die Gerechtigkeit (also die Fairness der Friedensbedingungen) am Anfang des Friedens stehen muss“. Das bedeutet: Frieden ist nicht nur Verzicht auf oder Abwesenheit von Gewalt, sondern umfasst soziale, politische und ökonomische Gerechtigkeit. Doch was heisst das? „Die politische Gerechtigkeit zielt ... auf die Anerkennung und Achtung der Menschenrechte; die soziale Gerechtigkeit zielt auf die Überwindung von Armut und Not und die Verwirklichung eines Rechts auf Entwicklung, das jedem Menschen die Möglichkeit eröffnet, ein auskömmliches und selbstbestimmtes Leben zu führen“ (Huber 2012:234). Bei Friedensschlüssen – „*peace making*“ – hat Gerechtigkeit mit Fairness zu tun, beim Aufbau eines längerfristigen Friedens – „*peace building*“ – mit dem „Abbau von Not“, der „Anerkennung kultureller Vielfalt“ (Huber 2012:234f.) und dem Aufbau einer Friedensordnung zu tun (ausführlich dazu vgl. Jäggi 2017:271ff.).

Michel Walzer hat in seinem berühmten Diktum gesagt: „Krieg tötet: das ist alles was er tut“ (vgl. Coady 2008:9). Weil Krieg und Gewalt immer mit der Verletzung der Würde und Integrität von Menschen einhergeht, ist Huber (2012:235) zweifellos beizupflichten, wenn er schreibt, dass es „eine ethische Rechtfertigungsfähigkeit des Krieges nicht geben kann“. Von daher sind alle Konzepte eines gerechten Kriegs abzulehnen.

In der klassischen Vorstellung eines „gerechten Kriegs“ (= *ius ad bellum*, „*Recht zum Krieg*“ – im Gegensatz zu „*ius in bello*“, also dem *Kriegsrecht*) gibt es sechs Kriterien, die alle erfüllt sein müssen, um den Beginn eines Kriegs oder den Kriegseintritt einer Kriegspartei zu rechtfertigen (vgl. dazu auch Jäggi 2017:195ff.). Diese Kriterien sind:

- **Rechtfertigender Grund** („*causa iusta*“): Heute gilt als legitimer Kriegsgrund gemäss Art. 51 der Charta der Vereinten Nationen nur

noch das im Völkerrecht festgeschriebene „naturgemässe Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung“.

- **Richtige** innere Einstellung und ehrliche **Absicht** („*intentio recta*“): Wider besseres Wissen nach aussen kommunizierte Kriegsgründe, die falsch sind und verdeckte, nicht erklärte Kriegsgründe, sind nicht akzeptabel.
- **Berechtigte Autorität** („*auctoritas principis*“): Ursprünglich sollte dieses Prinzip verhindern, dass Privatleute Kriege **führen durften**. **Heute sehen die meisten Völkerrechtler einzig den UNO-Sicherheitsrat als Autorität an, welche über die Legitimität einer Kriegshandlung beschliessen kann. Auch die NATO hat sich schon auf das Autoritätsprinzip berufen – allerdings ist umstritten, ob zu Recht** (vgl. Messelken 2012:25).
- **Krieg nur als letzte Möglichkeit** („*ultima ratio*“): Erst wenn alle anderen Möglichkeiten zur Konfliktbeilegung erschöpft sind, sollte ein Krieg überhaupt in Erwägung gezogen werden. Dieses „*ultima ratio*“-Kriterium soll laut Messelken 2012:27 unter anderem leichtfertige Kriegsaktivitäten und sogar Präventivkriege ausschliessen.
- **Erfolgswahrscheinlichkeit**: Kriege sind nur dann legitim, wenn eine einigermassen begründete Aussicht auf Erfolg bzw. auf die Erreichung des Kriegsziels vorhanden ist.
- **Angemessenheit (Proportionalität)**: Alle zum Einsatz kommenden Mittel müssen angemessen sein und ohne übermässige negative Auswirkungen (Kollateralschäden) zum Ziel führen.

Angesichts des ungeheuren Leids und den enormen Schäden, welche Kriege verursachen, ist – so Huber 2012:235 – „die Rechtfertigungsfähigkeit kriegerischer Gewalt auch völkerrechtlich obsolet geworden, die Theorie des gerechten Kriegs hat auch völkerrechtlich keinen Anknüpfungspunkt mehr“.

Aus dieser Sicht sind heute die viel diskutierten, klassischen Kriterien für einen „gerechten Krieg“, nämlich als Antwort auf eine angreifende Seite zu Abwendung von Opfern bei den Angegriffenen, der Voraussetzung einer offiziellen Kriegserklärung, dem Ziel der Herstellung eines Friedens und der Voraussetzung, dass es keine friedlichen Mittel zur Erreichung der berechtigten Ziele gibt (vgl. Müller 2007:29) eindeutig als zu wenig restriktiv zu beurteilen.

Doch es kann tatsächlich – und auch da hat Huber (2012:236) Recht – Situationen geben, in denen der Einsatz von Gewalt rechtmässig und notwendig sein kann. Müller (2007:27) hat folgende Kriterien für die moralische Rechtfertigung eines Krieges aufgestellt:

- Ein Krieg kann nur gerechtfertigt werden, wenn er darauf abzielt, Verbrechen gegen die Menschheit zu beenden *und* wenn die Schäden, die er verhindern soll, geringer sind als die von ihm verursachten Opfer.
- Ein Krieg ist nur zu rechtfertigen, wenn er aller Voraussicht nach weniger Leid erzeugt als seine friedlichen Alternativen.

Doch die Gewaltanwendung muss immer die Ausnahme und allerletztes Mittel bleiben. So gibt es heute für den Einsatz deutscher Truppen vier Prüfkriterien:

- Äusserste Zurückhaltung beim Einsatz militärischer Mittel,
- Beachtung friedensfördernder Charakteristika kollektiver Sicherheitssysteme,
- Schutz der friedenspolitischen Substanz des Völkerrechts sowie
- Verpflichtung zur friedenspolitischen Selbstreflexion (vgl. Jaberg 2010:28).

Allerdings stellt sich in der Praxis die Frage nach der Stringenz bzw. der Dehnbarkeit dieser Kriterien. Kann man tatsächlich davon ausgehen, dass deutsche Truppen die deutsche Demokratie am Hindukusch verteidigen? Jaberg (2010:33) selbst bezeichnet die im Deutschen Grundgesetz angelegte militärische Zurückhaltung als „Makulatur“: So hatte etwa die Bundeswehr 2008 nach eigenen Angaben 6600 Soldatinnen und Soldaten in 10 Missionen im Einsatz, davon rund 3480 in Afghanistan (vgl. Jaberg 2010:33). Im April 2018 waren es insgesamt 12 Missionen mit insgesamt 3669 Soldatinnen und Soldaten (vgl. Bundeswehr 2018).

Im Vergleich dazu hatten die USA 2008 ungefähr 394'000 Soldatinnen und Soldaten im Auslandseinsatz, also ungefähr 63mal soviel wie die Bundeswehr (vgl. Kalonowski und Schruhl 2010:92).

Aus friedensethischer Sicht sollte der Einsatz von Gewalt den Rahmen eines polizeilichen Gewalteinsatzes nicht überschreiten – was wiederum

die Frage nach einer Rechtfertigung und Gewaltkontrolle durch eine legitime globale Staatsstruktur stelle. Ohne Weltstaat kann es keine polizeiliche Intervention geben, in der Situation eines nationalstaatlichen Anarchismus droht jeder bewaffnete Einsatz zu einer kriegerischen Handlung zu werden. Genau wie im nationalstaatlichen Kontext muss auch polizeiliches Handeln subsidiär erfolgen.

### Sozio-kulturelle Kontexte und die Frage der Macht

Michael Vester (2017:166) hat in Anlehnung an Bourdieu zwei Abhängigkeits- und Machthierarchien unterschieden: „Eine sich historisch kaum verändernde *vertikale Machtstufung* und eine anhaltend hohe *horizontale Dynamik* der Differenzierung, Spezialisierung und Ausbildungsansprüche der menschlichen Produktivkräfte“. So unterscheidet Bourdieu etwa zwischen ökonomisch-sozialen Bedingungen und Lebensstilen (vgl. Bourdieu 2014:12). Dabei erlaube es Bourdieus Konzept die widersprüchlichen Logiken vertikaler Statik und horizontaler Dynamik optimal darzustellen. Dabei sei der Gegensatz zwischen „restriktiven oder autoritären Mustern am rechten Pol und der Zunahme von Gruppen mit unkonventionellen oder emanzipatorischen Mustern am linken Pol“ (Vester 2017:166) Ausdruck eines „heute wieder hochaktuellen ‚horizontalen Klassenkonflikts‘ zwischen emanzipatorischen und konservativen wie zwischen demokratischen und rechtspopulistischen politischen Lagern und Bewegungen“ (Vester 2017:166). Dabei ist zu bedenken, dass auch in den einzelnen, miteinander konkurrierenden sozio-kulturellen Kontexten Macht und Gewalt zwar jeweils anders codiert werden (vgl. dazu Jäggi 2009:100ff.), aber auch diese Kontexte jeweils einer vertikalen Machtdifferenzierung unterworfen sind.

Galtung (1980:30) hat vorgeschlagen, „ein allgemeines strukturelles Verhältnis zwischen zwei organisierten Kollektiven“, die einander in Form eine „Disharmonie der Interessen“ oder als „Interessenkonflikt“ gegenüberstehen, als „Imperialismus“ zu bezeichnen. Allerdings müsste man hier einschränken, dass ein politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Interessenkonflikt noch lange keinen Imperialismus darstellt. Imperialistisch wird der Konflikt dann, wenn er mittels Einsatz sehr ungleicher Ressourcen gewaltsam ausgetragen wird und die schwächere Seite zuneh-



mend weniger Handlungsfreiheit und die stärkere – „imperialistische“ – Seite zunehmend die Konfliktaustragungsbedingungen diktieren und durchsetzen kann. Dauert der Konflikt längere Zeit an, entstehen strukturelle Disparitäten und das Machtgefälle wird zunehmend auch institutionell festgeschrieben. Allerdings sind solche institutionalisierten Machtgefälle auch immer wieder reversibel.

Galtung (1980:31) hat versucht, die strukturelle Ungleichheit an den relativen Lebensbedingungen festzumachen. So gebe es eine – imperialistische – Interessendisharmonie, wenn die Kluft zwischen den Lebensbedingungen der beiden Konfliktparteien grösser werde, während umgekehrt eine Verringerung der unterschiedlichen Lebensbedingungen auf ein Verschwinden des (strukturellen) Konflikts hindeute. Wenn man auch diesen Imperialismusbegriff kritisieren kann, interessant an dieser Sicht ist die Tatsache, dass Ungleichheit dabei dynamisch verstanden wird, also in einem Kontinuum zwischen stark zunehmend über leicht zunehmend, stabil, leicht abnehmend bis stark abnehmend.

Dabei ist der folgende Hinweis von Vester (2017:166) bedenkenswert: „So gesehen kann die soziokulturelle Differenzierung, ebenso wie die ökonomische Differenzierung, nicht als Ende, sondern als historische Höherentwicklung der Produktivkräfte und der Klassengegensätze verstanden werden. Generationenübergreifende Forschungen bestätigen, dass die Differenzierung der Lebensstile nicht eine Auflösung der nach Klassen verschiedenen Alltagskulturen und Lebensweisen in unverbundene Individuen bedeuten, sondern deren Gestaltwandel“. Dieser Gestaltwandel werde von der jungen Generation relativ autonom hervorgebracht, welche neue Möglichkeiten und Freiräume von Bildung und neuen Medien nutzen, um ihren eigenen sozio-kulturellen Kontext mitzugestalten und zu verändern. Von daher hat Vester (2017:169) zweifellos Recht, wenn er betont, dass die These der historischen Auflösung sozialer Milieus und der Überwälzung der früher von diesen aufgefangenen Risiken auf die Individuen (vgl. Ulrich Beck 1986:115ff.) wenn überhaupt, nur für die traditionellen Milieus stimmt, etwa für die von Urs Allematt (1995:36) in der Schweiz untersuchten „katholischen Milieus“. Laut Allematt (1995:37) wurde das religiöse Leben in der katholischen Schweiz erst mit der zweiten Missionierungswelle durch organisiert, und zwar mit Hilfe moderner Kommunikations- und Transportmittel, mit deren Hilfe katholische Zeitungen und Zeitschriften erschienen, Vereine gegrün-

det und Wallfahrten organisiert wurden. Es entstanden eigentliche „katholische Milieus“ (Altermatt 1995:37). Solche katholischen Milieus gab es in Deutschland, den Niederlanden, in Belgien, in der Schweiz und in anderen Ländern. Dabei war ihre Funktion eine doppelte: Auf der einen Seite federten sie die Auswirkungen der gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen und die teilweise katastrophalen Folgen der Industrialisierung auf die Menschen ab, auf der anderen Seite wirkten sie – so Altermatt (1995:37) – disziplinierend auf die „kleinen Leute“. Altermatt (1995:43) schrieb dazu: „Kirche und Katholiken reagierten auf die Krisen damit, dass sie die religiös-moralischen Werte des eigenen Weltbildes stärker betonten. Je undurchschaubarer und labiler die Welt wurde, desto aggressiver propagierte der katholische Klerus das stabile katholische Weltbild als Gegenmittel“. Gleichzeitig – und das darf man nicht vergessen – gaben die katholischen Institutionen vielen Menschen Halt und ein Gefühl der Beheimatung. Nur so lässt sich der grosse Erfolg des Volkskatholizismus bis in die 1950er Jahre hinein in vielen Gegenden Europas erklären. Diese Entwicklung erinnert teilweise an die heutige Rolle des Islams in einer Reihe von Ländern.

Die katholischen Milieus erlebten ihren Höhepunkt gegen Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Altermatt (1994:5) nannte die Jahre 1920-1940 als „Blütezeit des Milieukatholizismus“ in der Schweiz. Ab den 1960er Jahren „erodierten“ (Altermatt 2002:33) die katholischen Milieus zusehends. Seither wurden und werden diese traditionellen Milieus zunehmend von neuen, realen oder virtuellen sozio-kulturellen Kontexten substituiert oder übernommen. Allerdings sind diese „neuen Milieus“ heute viel dynamischer und unterliegen stärker Modetrends, und die Zugehörigkeit zu solchen sozio-kulturellen Gruppen ist oft zeitlich, örtlich und virtuell begrenzt, altersabhängig und willkürlicher, aber auch zufälliger.

### **Ist Gewalt männlich?**

Jeder sozio-kulturelle Kontext codiert Gewalt in irgendeiner Form, und zwar entweder negativ oder positiv konnotiert.

Nach Meinung von Cilja Harders (2011:143) kann Gewalt als Bestandteil männlicher Identität und damit auch als Ressource verstanden wer-

den: Weil männerzentrierte Einrichtungen oder Sozialformen wie die Armee, Jugendgruppen und Jugendgangs – Harders (2011:143) nennt sie „*homosocial institutions*“ – extrem wichtige symbolische und materielle Räume für männliche Wettbewerbsspiele darstellten, werde dort Gewalt als „natürlicher“ Bestandteil von Maskulinität praktiziert. Dabei gebe es in diesen Gruppen einen engen Zusammenhang zwischen Solidarität (nach innen) und Gewalt.

Doch reicht das aus, um Gewalt als „männlich“ zu apostrophieren? Es ist hier nicht der Ort, um auf die breite Diskussion sexualisierter Gewalt und die verschiedenen Formen von direkter, indirekter und struktureller Gewalt einzugehen. Dazu nur soviel: Die Geschichte zeigt, dass direkte Gewalt meist zuerst von derjenigen Seite angewandt wird, welche über grössere Gewaltressourcen – etwa in Form von Waffen oder ökonomischen Ressourcen – verfügt, dass aber die unterdrückte Seite früher oder später aufholt und dann ihrerseits zu Gewaltmitteln greift. Weil im Patriarchat Männer das Sagen haben, wendeten und wenden auch sie vor allem direkte und strukturelle Gewalt an – aber es gibt auch spezifische Formen von indirekter oder kommunikativer Gewalt, die bevorzugt von Frauen angewandt wird, man denke etwa an Liebesentzug von Frauen oder Müttern, oder an den Tausch von „Sex gegen Geld“ oder „Sex gegen Einfluss“.

Allerdings scheint ein Ergebnis der Genderforschung darin zu bestehen, dass die friedensfördernden Ressourcen von Frauen möglicherweise grösser sind als die der Männer. So haben Frauen – laut Carolyn M. Stephenson (2009:126) – eine Präferenz für Harmonie, während Männer oft eine Konfrontation bevorzugen; Frauen haben oft „Outsider“ stärker im Blick als autoritätsorientierte Männer; Frauen schliessen unter dem Begriff „wir“ „andere“ mit ein, während Männer das „wir“ eher im Gegensatz zu „anderen“ verstehen, Frauen agieren im Gegensatz zu Männern eher beziehungsbezogen und weniger aufgabenbezogen, und als Folge daraus unterschätzen viele Frauen ihre eigenen Interessen, während Männer eher ihre Eigeninteressen überbetonen. In Bezug auf das Konfliktverhalten könnte deshalb eine bessere *Austarierung* von „männlichem“ und „weiblichem“ Verhalten in diesem definierten Sinn *gemeinsam die Friedensressourcen* in der Gesellschaft deutlich *erhöhen*. Doch in fast allen bestehenden Gesellschaften werden die beschriebenen Verhaltensweisen der Männer höher geschätzt als diejenigen der Frauen – was das Patri-

archat ganz klar zu einer konfliktzentrierteren und letztlich gewalttätigeren Gesellschaftsform macht, als etwa eine Gesellschaft, in denen Männer und Frauen tatsächlich egalitär und gleichwertig leben und bestimmen.

Auf jeden Fall hat Harders (2011:144) Recht, wenn sie betont, dass Männer wie Frauen ebenso zur Gewalteskalation beitragen können wie zu deren Abbau.

Gewalt schafft oder nutzt Abhängigkeiten aus und reduziert damit die persönliche Autonomie der Opfer und verletzt ihre menschliche Würde. Das ist ethisch inakzeptabel und müsste durch entsprechende Normen verhindert werden – auch zum Preis eines grundlegenden Umbaus der Gesellschaft.

E. F. Schumacher (1979:53) hat in seinem Buch „Small is Beautiful“ auf den engen Zusammenhang von Einfachheit und Gewaltlosigkeit hingewiesen. Ausserdem – so Schumacher (1979:53) – komme Gewalt in lokalen Gemeinschaften weniger oft vor als in grösseren Kollektiven. Grosse, zentralisierte und bürokratisierte Institutionen reagieren im Allgemeinen weniger sensibel auf Ungerechtigkeiten als lokale und informelle Einrichtungen. Das hat auf der einen Seite damit zu tun, dass bürokratisierte Organisationen in der Regel von oben nach unten organisiert sind, während kleine, lokal verankerte Gruppen weniger stark hierarchisiert sind und stärker personenzentriert funktionieren. Grössere Komplexität kann – wenn sie vertikal organisiert ist – vereinnahmend wirken, während horizontal strukturierte Komplexität im Allgemeinen das Machtgefälle eher reduziert. Auf der anderen Seite wachsen mit der Bürokratisierung und der Zentralisierung im Allgemeinen die Machtdistanz und damit das Machtgefälle. Deshalb ist es plausibel – und das zeigt sich auch in föderalistisch organisierten Staaten in der Politik – dass Dezentralisierung und lokale Autonomie, aber auch Einfachheit der Abläufe und Strukturen im Allgemeinen Gewalt reduzierend wirken, weil sie im Gegensatz zu übermässig zentralisierten Staaten auch bürgernäher funktionieren.

Das bedeutet in Bezug auf das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern, dass dezentrale und lokale soziale Lebensformen besser auf Gendergewalt und Gendermacht reagieren und diese möglicherweise auch effizienter verhindern können als stark zentralisierte und bürokratisierte Institutionen.

## 5.2 Friedensstrategien

Im Zusammenhang mit Friedensstrategien und dem Aufbau einer Friedensgesellschaft ist eine Unterscheidung interessant, welche Otfried Höffe (2009:29ff) in Bezug auf die Zukunftsfähigkeit gemacht hat: Er unterschied zwischen einem auf die Zukunft gerichtetem reaktiven Verhalten, das möglichst wenige Risiken eingehen will und von einem „*worst case*“ ausgeht („Versicherungsmentalität“), einem risikofreudigen Verhalten, welches die Nutzenerwartung maximiert und die Unkenntnis über die Zukunft mit maximaler Risikobereitschaft kompensiert („Spielermentalität“), und schliesslich einer Verhaltensweise, welche die Zukunft selber aktiv gestalten will („Gestaltungskreativität“). Während die ersten beiden Verhaltensweisen in Bezug auf die Entwicklung reaktiv sind, wird die dritte Handlungsweise selber aktiv. Die dritte Verhaltensstrategie versucht, selber den Rahmen zu setzen oder zu beeinflussen, während die ersten beiden kein „Re-Framing“ in Betracht ziehen, sondern ausschliesslich innerhalb der vorgefundenen Bedingungen handeln. Alle drei Verhaltensweisen haben ihre je eigenen, spezifischen Risiken: Die erste Verhaltensweise ist zu defensiv, vor allem in Situationen akuter Brüche und in Bezug auf Unvorhersehbarkeiten, die zweite Handlungsart tendiert dazu, die Risiken zu unterschätzen und die dritte Strategie kann leicht den Bezug zur Realität verlieren (Utopien ohne Bodenhaftung werden oft zu Alpträumen).

### Versöhnung als Friedensstrategie

Wenn oben gesagt wurde, dass nicht Konfliktfreiheit, sondern das (gewaltfreie) Konflikthandling im Zentrum einer Friedensordnung stellen sollte, bedeutet das jedoch nicht, dass nicht auch aktiv auf eine Konfliktminderung hingearbeitet werden sollte.

In diesem Zusammenhang ist der Versöhnungsansatz von entscheidender Bedeutung. Die Versöhnung bezweckt ja nicht die Aufhebung oder Abschaffung von Konflikten, sondern die gegenseitige Schuldvergabe von inakzeptablem Konfliktverhalten, etwa von Gewalthandlungen. Genauso wie „unversöhnliches“ Verhalten eine Konfliktkonstellation nicht nur perpetuiert sondern sogar vertieft, kann Versöhnung die

Schroffheit und das Fehlverhalten der Vergangenheit zwar nicht aufheben oder rückgängig machen, aber dazu beitragen, dass es auf die Zukunft hin nicht mehr handlungsbestimmend ist. Dadurch eröffnen sich neue Handlungsmöglichkeiten und – langfristig – die Chance, den bestehenden Konflikt durch eine Art Reframing tendenziell als weniger wichtig erscheinen zu lassen. Dabei verringert sich die Bedeutung des Konflikts für das Handeln im Alltag. Wenn früher interkonfessionelle Ehen geächtet waren, und heute viele – sogar die Mehrheit der Ehen – interkonfessionell sind und vielleicht in Zukunft sogar interreligiös sein werden, dann bedeutet das nicht, dass es keine Konflikte aufgrund unterschiedlicher Glaubensvorstellungen mehr gibt. Es bedeutet nur, dass diese Konflikte weniger handlungsbestimmend werden, oder anders gesagt: weniger eng mit der persönlichen Identität und dem Selbstverständnis der einzelnen Akteure verknüpft werden. So haben sogar Angehörige von Genozidopfern immer wieder gesagt, dass sie zwar nicht vergessen können, aber dass sie keinen Hass (mehr) auf die Täter empfinden.

Aus der Sicht des politischen Versöhnungsansatzes ist es auch problematisch – von einer postmodernen Agonistik oder noch deutlicher von einer Antagonistik in der Gesellschaft auszugehen, wie das die französische Tradition tut (vgl. z. B. Lyotard 1987:229 – er spricht dort von Widerstreit – oder Derrida 1999:122ff.) oder deren Nichtexistenz in der Politik zu beklagen oder als Versagen des Liberalismus zu kritisieren (vgl. z. B. Mouffe 2007:170). Demokratie scheitert nicht daran, dass es keine Meinungspolarisierungen mehr gibt, sondern daran, dass die Austragung politischer Konflikte immer stärker als weltanschauliche oder persönliche Antagonismen verstanden werden. Das zeigt sich etwa im Politstil der Populisten oder im Verhalten politischer Autokraten. Das Erzielen eines weltanschaulichen oder pragmatischen Konsenses ist heute in der Politik oft verpönt – unter anderem, weil sich konfrontativer Politstil heute wählermässig stärker auszahlt als das mühsame Suchen von Kompromissen.

In einer effizienten Friedensordnung und in einer wirklichen Demokratie müsste deshalb sichergestellt werden, dass sich lösungsorientierte Politik auch wählermässig besser auszahlt als demagogische Polemik.

### 5.3 Zur gesellschaftlichen Durchsetzung der Friedensvision

Friedrich August von Hayek (1971b:131) hat die These vertreten, dass die Demokratie kein Selbstzweck sei, sondern ein Mittel und „ein der Nützlichkeit diktiert Instrument“ (von Hayek 1971a:99) für die Durchsetzung von individueller Freiheit sei. Dabei sprechen – immer nach von Hayek (1971b:131) – drei Argumente für die Demokratie: Erstens sei es billiger, die Stimmen zu zählen als zu kämpfen, zweitens sei die Demokratie ein wichtiger Bürge für die persönliche Freiheit und drittens sichere die Demokratie am besten das Verständnis für öffentliche Angelegenheiten, weil sie die Mehrheit dazu bringe, am Meinungsbildungsprozess und damit an der politischen Partizipation teilzunehmen. Allerdings darf man diesen dritten Punkt vor dem heutigen Hintergrund schweigender Mehrheiten, populistischer Bewegungen und autoritärer oder semi-autoritärer Regimes mit Fug und Recht bezweifeln (vgl. dazu Jäggi 2017).

Und der Einwand von Johan Galtung (2000:31), dass selbst demokratisch ausgerichtete Revolutionen wie die Französische Revolution „den elitären Charakter des französischen Herrschaftssystems – in Bezug auf das eigene Volk wie auch auf andere Völker – keineswegs verändert [haben], sondern lediglich die Rekrutierungsstruktur“, ist zweifellos berechtigt.

Galtung (2000:32) sagt richtig: „Demokratie hat – als Minimalbedingung sozusagen – etwas mit der Achtung vor der Meinung des Volkes, der Menschen schlechthin, zu tun“. Dabei ist der Respekt vor der Volksmeinung ebenso wichtig wie der Respekt vor den Menschen – egal ob diese meine politische Überzeugung teilen oder nicht.

Doch stimmt es – wie Meier (2003:52) glaubte –, dass „in der Debatte um die politische Steuerung der Globalisierung der Wert der individuellen Freiheit als Politikziel im Allgemeinen und das Eigentumsrecht im Besonderen“ „eine zu geringe Beachtung findet“? So meint Meier (2003:53), dass es zur Beseitigung sozialer Ungleichheit im Süden zuerst darum gehen müsse, „marktwirtschaftliche Strukturen in den Entwicklungsländern zu fördern und so die Voraussetzungen für einen sozial-produktiven Umgang mit dem Gut ‚Privateigentum‘ und seinen Verfügungsrechten zu schaffen“. Das Problem ist jedoch nur, dass gerade die von den OECD-Staaten und Organisationen wie die WTO geförderten globalen Privateigentumsstrukturen und -garantien faktisch das lokale private

Eigentum und lokale Produktionsstrukturen – so etwa im Nahrungsmittelbereich, vgl. Jäggi 2018a – in vielen armen Ländern zerstören, die Eigentumsrechte mit legalen und illegalen Mitteln an sich reißen und durch globale Handelsmechanismen und Investitionsabkommen die globale Ungleichheit in Bezug auf Eigentum und Besitz weiter zugunsten der Reichsten verändern. Nicht Eigentum an Ort ist das Problem, sondern dessen wachsende ungleiche Verteilung (vgl. dazu auch Jäggi 2018b).

Nicht unabhängig von, aber auch nicht identisch mit dem Besitz von Eigentum sind die Akteure der Gewalt.

Nach Ansicht von Schaurer (2011:23) ist der Krieg nach jahrhundertelanger zwischenstaatlicher Normalität zur zwischenstaatlichen Ausnahme geworden: „War der Krieg (neben Handel) während Jahrtausenden die kommunikative Regel der internationalen Beziehungen, ist er heute – immerhin zwischenstaatlich – zur Ausnahme geworden, er ist idealerweise eine reglementierter Sonderfall des politischen Verkehrs“ (Schaurer 2011:23). Ausserdem könne man heute von einer „Verrechtlichung des Krieges“ sprechen. Allerdings – und das ist die andere Seite – hat kriegserische Gewalt im inner- und transstaatlichen Bereich – etwa in Form von Gewaltmärkten, Bürgerkriegen, kriegserischen Milizen und Terrorismus – über die nationalstaatlichen Grenzen hinweg an Verbreitung und besonders an Brutalität gewonnen (vgl. dazu Jäggi 2017:29ff.). Man könnte also sagen, dass die offensiven Träger kriegserischer Gewalt heute zunehmend sub- und gleichzeitig transstaatliche Gruppen und Akteure sind, die allerdings auf die nationalstaatlich-militärische Gewalt der grossen Nationalstaaten treffen. Daraus ist eine neue Asymmetrie der Gewalt entstanden, die nicht weniger gefährlich ist und mehr und mehr weltweiten Charakter hat. Dass sich angesichts dieser parastaatlichen Gewalt zunehmend autoritäre Regimes als Friedensregimes profilieren können bei gleichzeitigem massivem Einsatz militärischer Gewalt – wie etwa Russland und die Türkei in Syrien, Saudiarabien im Jemen oder der Iran in verschiedenen Staaten des Mittleren Ostens – ist eine Ironie der Geschichte und lässt für die Zukunft nichts Gutes erahnen.

Uwe Steinhoff (2011:34) hat die Frage aufgeworfen, ob Krieg in jedem Fall das schlechteste oder gar das letzte Mittel zur Durchsetzung einer Friedensordnung sei: „ein gutes Beispiel sind wirtschaftliche Sanktionen. So haben die sogenannten wirtschaftlichen Sanktionen gegen den Irak laut UNESCO über 500.000 Zivilisten, zumeist Frauen und Kinder, das



Leben gekostet. Mit einem Krieg hätte man das angestrebte Ziel bedeutend weniger verlustreich erreicht“. So seien die Sanktionen keine wirtschaftlichen, sondern militärische Massnahmen gewesen, nämlich „nichts anderes als das traditionsreiche militärische Mittel der Belagerung“ (Steinhoff 2011:34), weil ja Kriegsschiffe die Ein- und Ausfuhr von Waren unterbunden hätten. Doch auch wenn die Sanktionen wirtschaftlichen Charakter gehabt hätten, etwa wenn die internationale Gemeinschaft alle irakischen Nachfrager von Gütern boykottiert hätten, wären die Folgen genau so katastrophal gewesen, meint Steinhoff (2011:34).

In diesem Zusammenhang stellt sich noch eine andere Frage: Das *Ius in bello* sagt aus, dass der *absichtliche* militärische Angriff auf Unschuldige bzw. Nicht-Kombattante, um sie zu verletzen oder zu töten, verboten ist. Jedoch ist es erlaubt, militärische Aktionen durchzuführen, bei denen der voraussichtliche Tod von Unschuldigen in Kauf genommen wird (vgl. Steinhoff 2011:39). So darf ein Bomberpilot eine Munitionsfabrik angreifen, auch wenn dort Frauen, Kinder oder Zwangsarbeiter beschäftigt oder anwesend sind. Doch selbst bei einer wohlwollenden Auslegung des Kriegsrechts war die – von den Nationalsozialisten wie von den Alliierten angewendete Strategie, die Städte des Gegners zu bombardieren, um die Zivilbevölkerung zu demoralisieren – eindeutig ein Kriegsverbrechen. Ethisch vertretbar und wahrscheinlich auch militärisch sinnvoller wäre es gewesen, wenn die alliierten Bomber anstelle der Zivilbevölkerung das Schienennetz aus der Luft zerstört hätten – sie hätten damit ausserdem die Vernichtung der Juden und anderer Bevölkerungsgruppen in den Konzentrationslagern wenn vielleicht auch nicht gänzlich verhindern, so doch entscheidend erschweren können.

Ebenso ist es ein Kriegsverbrechen, wenn Einzelpersonen oder Gruppen mit Bombenattentaten oder anderen Gewaltakten möglichst viele Zivilpersonen töten wollen – ganz egal mit welcher Motivation oder ideologischer Rechtfertigung.

Doch was wäre – etwa im Falle der Terrormiliz Islamischer Staat – eine militärisch sinnvolle und ethisch zu rechtfertigende Strategie gewesen? Aus meiner Sicht eine Doppelstrategie, die einerseits den gezielten, massiven Einsatz *nicht lethaler*, also nicht tödlicher Waffen gegen die Terroristen beinhaltet hätte mit dem Ziel der Verhaftung der Terroristen und ihrer gerichtlichen Aburteilung, und andererseits aus einem unmittelbar nach der Befreiung beginnenden Aufbau demokratisch legitimierter und

strukturierter staatlicher Strukturen. Leider sind fast keine Fälle bekannt, wo ein solches Vorgehen zur Anwendung gekommen ist. Dagegen wird der „Krieg gegen den Terror“ ausschliesslich mit lethalen Waffen geführt mit dem Ziel, die Terroristen physisch zu vernichten. Steinhoff (2011:137) hat drei legitime und gebotene Mittel zur Terrorbekämpfung aufgezählt: Erstens Aufgabe der Doppelmoral und Bekämpfung des Staatsterrorismus, von welchem Staat auch immer er ausgeht; zweitens gezielte Strafverfolgung, sofern es um eine strafenswerte Tat und nicht um einen Akt legitimen Widerstandes es geht, und drittens die Integration bzw. Inklusion der Ausgeschlossenen.

Auch die Strategie, Tretminen mit eher geringer Leistung gegen feindliche Soldaten einzusetzen, um diese nicht zu töten, sondern so schwer zu verletzen, dass die medizinischen Versorgungseinrichtungen – Spitäler, Ärzte usw. – dermassen beansprucht werden, dass die gesamte Gesundheitsversorgung zusammenbricht, ist inakzeptabel. Einmal abgesehen davon, dass Minen vor und nach unmittelbaren Kampfhandlungen vor allem Zivilisten treffen, ist das Ziel, durch möglichst grosses Leiden die militärische und zivile Infrastruktur des Gegners zusammenbrechen zu lassen, ethisch inakzeptabel und – wahrscheinlich – auch militärisch nicht erfolgsversprechend. Letzteres zeigte sich etwa auch beim massiven Einsatz von Giftgas im Ersten Weltkrieg.

Steinhoff (2011:48) hat darauf hingewiesen, dass der Tod weder als akzeptabler Nebeneffekt einer Handlung noch als Mittel zum Zweck zu rechtfertigen ist – und dass auch das Strafrecht dies so sieht: „Wieso, zum Beispiel, ist es schlechter, einen Menschen zu überfahren, weil man dessen Geld erben will (hier ist sein Tod ein Mittel), als einen Menschen zu überfahren, weil Bremsen zum Verlieren einer Rennwette und damit des eingesetzten Geldes führte (Nebenfolge)? Offensichtlich gibt es da keinen Unterschied“ (Steinhoff 2011:48). Doch warum soll diese Sicht, die im Zivilleben gilt, im militärischen Bereich nicht mehr gelten? Könnte nicht gerade der Verzicht auf Tote oder Schwerverletzte im Kampf gegen den Terror diesem nachhaltiger seine Legitimität entziehen und ihn damit wirksamer bekämpfen als der Einsatz tödlicher oder schwer verletzender Waffen, die oftmals auch Zivilisten treffen und neuen Hass schüren? Immerhin begibt sich damit der Anti-Terror-Kampf auf die genau gleiche Ebene wie der Terror selbst – und damit geht das Kalkül der Terroristen zu 100 % auf. Gewalt erzeugt in den allermeisten Fällen neue Gewalt.

So verschafften etwa Bombenabwürfe durch Drohnen in Ländern wie Pakistan oder Jemen den islamistischen Terroristen erst die Möglichkeit, ihren Terror als legitime Antwort gegen Angriffe von aussen darzustellen. Zwar werden durch dieses Vorgehen einzelne Terroristen getötet, aber die Legitimität des islamistischen Terrors wird vergrössert. Also anders gesagt: Trotz vielen gewonnenen Einzelschlachten geht der Krieg gegen den Terror letztlich verloren. Also besteht nicht nur ein ethisch-moralisches, sondern auch ein militärisches Problem. Es sei denn, man will den „Krieg gegen den Terror“ gar nicht gewinnen, etwa weil man davon profitiert, weil er die eigenen Zwangsmassnahmen und die eigene Macht oder den erwünschten Abbau demokratischer Rechte ermöglicht. Dazu kommt – wie Hobsbawm (2009:46) zu Recht monierte –, dass Krieg nicht gegen ein Phänomen, eine Erscheinung – also zum Beispiel „gegen Terror“ – geführt werden kann, sondern nur gegen Akteure, also Menschen, Gruppen, Staaten oder eben „Terroristen“.

Das Problem direkt militärischer oder anderer Sanktionen liegt darin, dass sie in der Regel vor allem die weniger privilegierte Bevölkerung treffen, weil diese ganz einfach über weniger Ressourcen verfügt, um den Auswirkungen zu entgehen. Mit anderen Worten: Nur Sanktionen oder Massnahmen sollten erlaubt sein, welche sich vorwiegend gegen die herrschende Elite richtet.

Damit wird jede Durchsetzung einer – wie auch immer gearteten – Friedensordnung direkt und unmittelbar zu einer Machtfrage.

Doch das geht auch nicht ohne entsprechende Instrumente. Karl Polanyi (1978:42) hat die Meinung vertreten, dass zum Beispiel der Völkerbund unter anderem deshalb scheiterte, weil die im Völkerbundpakt enthaltenen Instrumente für Konsultationen und gemeinsames Handeln wirkungslos blieben. Dies deshalb, weil aufgrund der einseitigen Entwaffnung der im 1. Weltkrieg besiegten Nationen eine Herstellung des politischen Kräftegleichgewichts in Europa „völlig ausser Reichweite“ (Polanyi 1978:43) war. Die Reparationszahlungen und „die absurde Einführung der permanenten Abrüstung der besiegten Staaten schloss von vornherein jede konstruktive Lösung aus“ (Polanyi 1978:43). Frieden ist nur zwischen Mächtigen möglich, nicht aber zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen oder Machtlosen.

## Wahrheit und Lüge in der Politik

Hannah Arendt (1972:8, vgl. auch Reese-Schäfer und Mönter 2013:23f.) hat die Meinung vertreten, dass Wahrhaftigkeit nie eine politische Tugend war und dass Lüge in der Politik immer als erlaubtes Mittel angesehen wurde.

Doch fortgesetzte Lüge und Unwahrheit können auch die Ursache für den Untergang eines politischen Systems sein. So war für Vaclav Havel (1990:22) die ideologische, offizielle Sicht des staatssozialistischen Monotheismus „einer der Pfeiler der äusseren Stabilität dieses Systems. Dieser Pfeiler ist jedoch auf Sand gebaut – nämlich auf der Lüge. Deshalb bewährt er sich nur so lange, solange der Mensch bereit ist, in der Lüge zu leben“.

Karl Jaspers (1958:453) hat zur Unwahrheit geschrieben: „Die Verletzung der Wahrheit vergiftet, was etwa um den Preis dieser Verletzung erworben wird. Sie legt den Keim des Verderbens in alles, was durch solche Verletzung begründet ist, macht es schuldbeladen und freudlos. Die Unwahrheit treibt ruhelos voran“.

Den Backlash dieser Erkenntnis erleben wir heute mit dem Aufkommen des Populismus: Der Populismus ist gerade deshalb so stark geworden, weil die Menschen den Mainstream-Politikern nicht mehr glauben und überzeugt sind, dass sie von ihnen angelogen werden.

Laut Reese-Schäfer und Mönter (2013:26) wird heute das Thema Lüge und Wahrheit in der Politik vor allem entlang der Frage diskutiert, ob Lüge gelegentlich erlaubt sein kann.

Doch lange vor dieser Frage nach Ausnahmen stellt sich zuallererst die Grundfrage danach, was Wahrheit ist.

Karl Jaspers (1958:453) hat die Wahrheit auf faszinierende Art umschrieben: „... Wahrheit vermag – allein durch das Wahrsein, unabhängig vom Inhalt – tief zu befriedigen: Dass es die Wahrheit gibt. Wahrheit ermutigt: habe ich sie irgendwo begriffen, so wächst der Antrieb, ihr unaufhaltsam nachzugehen. Wahrheit gibt Halt: hier ist ein Unzerstörbares, dem Sein Verbundenes. Wahrheit gibt Vertrauen: ‚Ist die Welt am Ertrinken, so muss man sie retten durch Verkündigung der Wahrheit‘ (Mong Dsi)“.

Reese-Schäfer und Mönter (2013:24) haben zu Recht darauf hingewiesen, dass „eine Strategie der Wahrheit ... unter bestimmten Umständen ... ausserordentlich erfolgreich sein“ kann. Ja man könnte sogar

sagen: Nachhaltigkeit in der Politik ist nur in Verbindung mit Wahrhaftigkeit sowie dem Verzicht auf Lügen möglich. Wenn immer mehr Menschen davon ausgehen, dass Politiker lügen, wird die Demokratie letztlich unmöglich, weil sie darauf beruht, dass die Politiker das was sie sagen und vertreten, auch politisch umzusetzen versuchen. Leider ist die heutige politische Wirklichkeit oft eine andere.

Karl Jaspers (1958:458) hat Wahrheit als „Offenbarwerden“ des Verborgenen umschrieben. Wahrheit ist auch „die Offenbarung des uns entgegenkommenden Anderen“ (Jaspers 1958:458). Doch wenn es ein Anderes gibt, gibt es dann auch „andere Wahrheiten“ oder widersprüchliche Wahrheiten? Nach Ansicht von Jaspers wohl nicht, denn für ihn ist Wahrheit Sein, denn: „Das schlechthin Universale des Wahrseins wird fühlbar, wenn wir das Sein als identisch mit Wahrsein, mit Wissen und Gewissheit zu denken versuchen“ (Jaspers 1958:459).

Doch gibt es nicht auch standpunktgezogene oder weltanschaulich begründete Wahrheiten? Jaspers würde darauf wohl sagen, dass nur diejenige Aussage wahr ist, welche das Menschsein spiegelt. Doch Menschen können revolutionär oder reaktionär sein, sie können von der Wahrheit einer künftigen Weltrevolution überzeugt sein – oder von ihrer Unmöglichkeit.

Deshalb stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Weltanschauung und Wahrheit.

Stellt eine ideologische Sicht der Gesellschaft oder der Wirtschaft eine Wahrheit dar – wo beginnt eine partielle Wahrheit zur Unwahrheit zu werden? Kann Wahrheit überhaupt ideologiefrei oder – vorsichtiger gesagt – weltanschauungsfrei sein?

Hinter diesem letztlich erkenntnistheoretischen Problem – das aber einen sehr direkten Niederschlag in der Politik hat – steht die Tatsache, dass Wahrheiten immer erkenntnisabhängig sind. Deshalb braucht es Kriterien oder Regeln, wie eine Wahrheit erkannt, beschrieben und vermittelt werden kann.

Müsste man nämlich zum Schluss kommen, dass es keine Wahrheitskriterien geben kann, dann wäre letzten Endes auch Demokratie als öffentlicher Diskurs nicht mehr möglich, weil die Erkenntnis von Handlungsintentionen zur Voraussetzung kollektiver Handlungspragmatiken gehört.

Ohne in eine der beiden entgegengesetzten Fallen – nämlich die eines absolutistischen Wahrheitsbegriffs oder die einer völligen Relativierung von Wahrheit – zu geraten, lassen sich überprüfbare und nachvollziehbare Wahrheiten nur dann postulieren, wenn wir Aussagen mit Facts und Figures verbinden und gleichzeitig an ihnen überprüfen. Das bedeutet nicht, dass Wahrheiten nicht täuschen können, aber sie können zumindest im Popperschen Sinn falsifiziert werden – allerdings unter der Bedingung, dass Wahrheiten nie endgültig verifizierbar sind.

Ein guter politischer Diskurs ist also daran zu erkennen, dass politische Aussagen nicht losgelöst von der Wirklichkeit gemacht werden und nicht einzig und allein auf Emotionalisierung beruhen, sondern einen engen Bezug zu den Fakten haben. Ein solcher Diskurs kann äusserst kontrovers sein – allein schon deshalb, weil Fakten auch widersprüchlich sein können –, oder konsensuell. Aber entscheidend ist, dass Fakten nicht einfach leugnet oder ausgeblendet werden.

In der Politik ist Wahrheit noch aus einem anderen Grund entscheidend: Abkommen, Vereinbarungen und Verträge basieren darauf, dass die Unterzeichnenden a) die schriftlich festgehaltenen Abmachungen ehrlich meinen und b) versuchen, sie einzuhalten. Wenn sprachliche Formulierungen *unverbindlich* sind und ihnen nicht mehr vertraut werden kann, werden Verträge als Rechtsquellen unbrauchbar (vgl. Reese-Schäfer und Mönter 2013:28). Deshalb gilt das Prinzip: *Pacta servanda sunt* – Verträge müssen befolgt werden. Wenn etwa US-Präsident Donald Trump 2018 den mühsam erarbeiteten Atomvertrag mit dem Iran auf den Müll wirft, macht er genau das Gegenteil: Ähnlich wie Hitler oder Stalin behandelt er dabei völkerrechtliche Abmachungen und Abkommen als rein taktische Positionierungen, die nach Belieben einseitig gebrochen werden können. Damit zerstört er das Ergebnis von jahrzehntelangen diplomatischen Bemühungen und vertrauensbildender Massnahmen – und er unterminiert künftige Verhandlungen und Friedensabkommen.

Das kann auf keinen Fall die Grundlage für eine friedliche, zukunftsgerichtete Weltordnung sein.

Das ist übrigens auch der Grund, warum das augustinische Bonmot, wonach Staaten im Grunde „Räuberbanden“ sind<sup>1</sup>, nicht gelten darf: Räu-

1 Das genaue Zitat lautet: „Was sind überhaupt Reiche, wenn die Gerechtigkeit fehlt, anderes als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche. Sie sind eine Schar von Menschen, werden geleitet

berbanden agieren willkürlich, sie setzen beliebig Normen in Kraft und ausser Kraft – legitime Staaten können das nicht, weil sie sonst ihre Legitimität verlieren. Genau genommen müsste man also sagen: *illegitime* Staaten sind Räuberbanden.

Ein Gegenpol zur (politischen) Wahrheit kann der Opportunismus sein: Opportunisten gehen davon aus, was ihnen nützt: Wenn Wahrheit nützt, sagen sie die Wahrheit, wenn Lügen nützen, lügen sie. Das Problem besteht darin, dass Unwahrheiten oder Lügen immer irgendwann aufgedeckt werden können – während Wahrheiten insofern sie wahr sind, nur gelegnet, versteckt oder ignoriert werden können. Ein Lügner oder Opportunist muss also alles daran setzen, zu verhindern, dass seine Lüge oder Unwahrheit bekannt wird. Das bedeutet: Ökonomisch sind die Kosten von Lügen höher als die von Wahrheit, denn der Aufwand, um die Aufdeckung von Lügen zu verhindern, nimmt im Laufe der Zeit zu – also wachsen ökonomisch gesprochen die Opportunitätskosten: Der Aufwand, welcher durch die Bemühungen verursacht wird, die Wahrheit zu verbergen, verunmöglicht, dass die dafür notwendigen Ressourcen für etwas anderes eingesetzt werden können. Anders gesagt: Jedes Lügenregime hat die inhärente Tendenz, an den Kosten der eigenen Lügen zugrunde zu gehen. Das Problem der heutigen Demokratie ist nur, dass die Amtszeiten der Politiker in der Regel zu kurz sind, als dass sie die Folgen ihrer Handlungen selber tragen müssen.

Kant und Fichte haben die radikale Forderung aufgestellt und begründet, „niemals und unter keinen Umständen und auch nicht aus Menschenliebe dürfe ein Mensch einem Menschen gegenüber bewusst die Unwahrheit sagen“ (Jaspers 1958:483). Dagegen hat Jaspers (1958:484) eingewendet, dass sich Lügen nur vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Ordnungen beurteilen lassen. So kennen viele Religionen die *pia fraus*, den frommen Betrug, auch wenn sie diesen offiziell leugnen. Dies – so Jaspers (1958:484) – weil die Autorität der Religionen gegenüber den Massen als absolut behauptet wird, auch wenn ihre Führer selbst nicht daran glauben. Doch genau hier liegt in der Politik das Problem: Politische Wahrheiten sind nie absolut, sondern bestenfalls partiell – was aber

---

durch das Regiment eines Anführers, zusammengehalten durch Gesellschaftsvertrag und teilen ihre Beute nach Maßgabe ihrer Übereinkunft“ (Augustinus 1911ff.).

nicht meint relativ. Und genau dieser Verwechslung von partiell (situation- oder kontextbezogen) und relativ (im Sinne von beliebig) durch viele Politiker ist eine der Ursachen für den Vertrauensverlust in die Politik und in die Demokratie. Entscheidend ist nicht die Diversität oder die Widersprüchlichkeit der politischen Standpunkte, sondern ihre jeweilige Authentizität: Einen richtigen, fairen Streit führen können nur zwei, die ihrer Wahrheit verpflichtet sind – nicht aber jene, die nach Lust und Laune – und je nach Publikum – ihre Meinungen und Standpunkte wechseln wie ein Hemd.

Jaspers (1958:510) weist auf eine andere Wasserscheide des Diskurses hin, die besonders auch in der Politik gilt: Auf die Grenze zwischen Entschlossenheit und Verhärtung: Während er mit Entschlossenheit eine „freie Unerschütterlichkeit des in das Wesen übergegangenen Entschlusses“ versteht, verkehrt sich die Entschlossenheit bei der Verhärtung in eine „unfreie Beherrschtheit“. Entschlossenheit ist offen für Reflexion, Vertiefung und Weitung, während Verhärtung Fragen und die Suche nach Wissen abwehrt und in einem „Prozess der Vergewaltigung, Verengung, Verarmung“ (Jaspers 1958:510) verhaftet bleibt. Politisches Engagement und reflexive Verpflichtung zur Wahrheit – oder dem gegenüber, was als Wahrheit erkannt wird – sind klar jeder ideologischen Verhärtung vorzuziehen, welche letztlich in Fundamentalismus und Rigorismus mündet.

## 5.4 Zum Machtproblem

Ausgehend vom Marx'schen Verständnis des Staates als Instrument der Unterdrückung durch die herrschende Klasse und von Max Webers Konzept des Staates als Ausüben legitimer physischer Gewalt hat Hannah Arendt (1971:37) die Frage gestellt, ob das Ende der Kriege nicht auch das Ende der Staaten bringen würde, oder anders gesagt, ob der Krieg zum Wesen des Staates gehört.

Ein erstes Problem besteht dabei im Verständnis von Gewalt und von Macht. Macht kann gewaltsam oder gewaltlos ausgeübt werden, während die Ausübung von Gewalt noch lange nicht bedeutet, Macht zu haben. Gewalt kann durch Einzelpersonen, Gruppen oder Institutionen ausgeübt werden – so etwa durch den Staat.



Umgekehrt bedeutet die Ausübung von Gewalt noch lange nicht das Entstehen eines Staates. Max Weber (vgl. z. B. Weber 1973:126ff.) hat Macht definiert als Fähigkeit, andere Menschen zu einem Verhalten zu bringen, das sie selbst im Grunde nicht wollen. Herrschaft erfordert somit immer ein – mindestens ein teilweises – Einverständnis der Beherrschten. Macht kann damit auch als Heteronomisierung von Autonomie und Selbstverantwortung gesehen werden.

So gesehen ist Macht diametral der Autonomie, also der Selbstbestimmung entgegengesetzt. Hannah Arendt (1971:39) hat die in den vergangenen Jahrzehnten vervollkommnete Machtausübung durch eine Bürokratie oder ein System von Ämtern als „Niemandsherrschaft“ bezeichnet, weil keine einzelne, bestimmte Person mehr für die Herrschaft verantwortlich gemacht werden kann. Für Arendt ist diese Niemandsherrschaft die tyrannischste Staatsform, die es gibt, weil man letztlich niemanden mehr zur Rechenschaft ziehen kann. Arendt (1971:40) meinte schon vor fast 50 Jahren, dass die „Niemandsherrschaft“ „heute nahezu überall die politische Situation“ darstelle. Das gilt heute noch mehr. Die folgende Aussage könnte 1:1 auf die heutige Situation bezogen sein: „Die Unmöglichkeit, die verantwortlichen Stellen auch nur zu ermitteln und den Gegner zu identifizieren, führt theoretisch zu jenen Verallgemeinerungen, in denen alles Partikulare verschwindet und die dann nichts mehr besagen, und in der Praxis zu einem Amoklaufen, das alles und vor allem die eigene Organisation vernichtet“ (Arendt 1971:40). Genau in dieser Situation befindet sich heute die liberale Demokratie vor dem Hintergrund des Terrorismus.

Die Frage nach der Legitimität von Macht und nach der Machtausübung ist äusserst komplex und entsprechend kontrovers beantwortet worden. In Anlehnung an Foucaults (2005:72) Machtverständnis als Disziplinierung hat Franco Elizondo (2015:14, Fussnote 5) Macht als Folge „asymmetrische[r] gesellschaftliche[r] Beziehungen und Kräfteverhältnisse“ definiert. Dabei würden die verschiedenen „Machttechnologien“ die Machtbeziehungen, welche die Gesellschaften gliedern, regulieren. Michel Foucault prägte in seinen Vorlesungen in den 1970er Jahren die Begriffe „Biomacht“ und „Biopolitik“ (vgl. Foucault 2005:180ff. sowie Franco Elzondo 2015:15). Biomacht und die von ihr betriebene Biopolitik drücken ein komplexes technisch-wirtschaftlich-politisch-wissenschaftliches Herrschaftsverhältnis aus, das zunehmend transnational und

global geworden ist. Braidotti (2009:109) nannte Foucaults Konzept und Untersuchungen zur Biomacht zwar ein „unvollendetes Projekt“ im Rahmen der Ökonomie und der „modernen Verwaltbarkeit des Lebens“. Dabei ziele die Biomacht im Sinne Foucaults darauf ab, „alle Subjekte in verfügbare Körper zu verwandeln“.

Ausserdem hat Foucault (2004:180ff.) einen Gouvernementalitätsbegriff entwickelt, der ebenso wie die Disziplinar- und Biomacht im Kontrast zur souveränen Macht des Gesetzes steht (vgl. Laufenberg 2016:29). Judith Butler, die sich in verschiedener Beziehung auf Foucault stützt, schreibt dazu: „In ‚Gouvernementalität‘ unterscheidet Foucault zwischen der *Kunst des Regierens*, die Verwaltung und Kultivierung von Bevölkerungsgruppen, Gütern und Wirtschaftsangelegenheiten zur Aufgabe hat, und dem *Problem der Souveränität*, das, wie er behauptet, traditionellerweise von der Verwaltung von Gütern und Personen getrennt ist und vor allem mit dem Erhalt von Fürstentum und Territorium befasst ist. Tatsächlich hat die Souveränität, so wie Foucault ihre Entwicklung ab dem 16. Jahrhundert beschreibt, sich selbst zum obersten Ziel“ (Butler 2005:113). Allerdings schliessen sich Souveränität und Gouvernementalität nicht gegenseitig aus – sie können auch koexistieren. Dabei ist das Recht in dieser Sicht nicht mehr Ausdruck der Souveränität des Volks, welche die staatliche Macht kontrolliert, sondern wird selbst zum strategischen Ziel staatlichen Handelns (vgl. Laufenberg 2016:34). Dabei – so die Befürchtung – führt die Ausdehnung gesetzloser und damit illegitimer Macht (vgl. Laufenberg 2016:35) zu einer Unterhöhlung der Volkssouveränität und damit letztlich auch der Grundrechte.

Im Zusammenhang mit der Machtfrage komme ich nochmals auf das von Franco Elizondo (2015:27) in Anlehnung an Hardt und Negri (2000:42ff. sowie 2002) vertretene Konzept des „Empires“ zurück. Während das Zeitalter des Imperialismus durch einen Wettbewerb verschiedener imperialistischer Nationalstaaten in Industrie und Handel gekennzeichnet war, beabsichtige heute ein Empire unter US-Führung ein Weltregime mit globalen Regelungen durchzusetzen. Dabei seien die Nationalstaaten eher ein Hindernis für den Aufbau eines supranationalen Machtsystems, statt Träger von Verträgen zwischen (gleichberechtigten) Nationen, wie das in traditionellen Staatensystemen der Fall war. Die einseitige Machtstruktur zeige sich unter anderem auch daran, dass sich etwa die Lebensweise, die früher als amerikanisch galt, als „westli-

che Kultur“ über einen grossen Teil der Welt verbreitet habe (vgl. Hardt und Negri 2002:389). In diesen Zusammenhang passt auch das von Jean-Christophe Rufin (1991) nach der Wende gezeichnete Bild von der Aufteilung der Welt in „L’Empire et les nouveaux barbares“, also in ein (nördliches) Imperium und den durch einen imaginären „Limes“ davon getrennten Aussenbereichen, in welchen die „neuen Barbaren“ leben (vgl. Rufin 1991:147).

Demgegenüber kann Freiheit nur als individuelle Autonomie gedacht werden, die für alle Menschen – diesseits und jenseits des „Limes“ – gilt.

Amartya Sen (2005:10) hat auf den engen Zusammenhang von individueller Freiheit und politischer Macht hingewiesen. Er verlangte, die Freiheit des einzelnen als soziales Gebot zu sehen.

## **Macht und Gewalt**

Die sozialkonstruktivistische Geschlechterforschung fasst mittlerweile Geschlecht struktur- und akteurperspektivisch. Dabei werden „bestimmte Konstruktionen von Geschlecht erst hegemonial, wenn sie im alltäglichen ‚doing gender‘ verhandelt und reproduziert werden“ (Streicher 2011:69). In der feministischen Friedensforschung wird Macht als spezifische Machtwirkung geschlechtlicher Subjektivität verstanden. Dabei besteht eine Wechselbeziehung zwischen Subjektivität und Macht, wobei die Subjektivität über Identitätsdiskurse konstruiert wird, und zwar gendermässig, sozial, ökonomisch und politisch. Gleichzeitig führt die so konstruierte Subjektivität auch zu Macht, die sich im kollektiven Handeln ausdrückt. Macht wird sowohl gegen innen als auch gegen aussen ausgeübt. Macht drückt sich in Gewaltstrukturen, in Ausnahmefällen auch als physische Gewalt aus. Nach Streicher (2011:70) kann physische Gewalt als „performative Körperpraxis“ verstanden werden, also als Resource, „auf die zurückgegriffen wird, um bestimmte vergeschlechtlichte Identität und damit machtvoll soziale Ordnungen erst herzustellen“ (Streicher 2011:70). Das bedeutet aber, dass „performative Körperpraxis“ und damit Gewalt sowohl von Männern (im Patriarchat) als auch von Frauen (im Matriarchat) eingesetzt werden kann – im Patriarchat als strukturelle und physische Gewalt gegen Frauen, im Matriarchat als edukative und affektive Gewalt gegen Männer – etwa in der Kontrolle über

die Sexualität. Streicher (2011:70) hat aus der Sicht von Gewalt als „Jedermanns-Ressource“ die Frage gestellt, wie es kommt, „dass bestimmte (männliche) Körper in bestimmten Kontexten als verletzungsmächtig positioniert, während bestimmte (weibliche) Körper als verletzungsoffen markiert werden“. Sie kommt – unter Rückgriff auf einen intersektionalen Ansatz – zum Schluss, dass die Verletzungsmächtigkeit nicht einfach den Männern angeboren ist, sondern durch „Konstruktionen nationaler, ethnischer und religiöser Zugehörigkeit sowie rassistische und sexistische Diskurse“ (Streicher 2011:71) produziert und reproduziert wird. Gleichzeitig können auch gewisse männliche Gruppen als verletzungsoffen deklariert und markiert werden (z. B. Homosexuelle). Es ist also entscheidend, welche Art von Diskursen geführt und welche identitären Inhalte generiert werden.

Und genau das müsste das primäre Anliegen einer Friedenspolitik und einer politischen Meta-Ethik sein: Kriterien und Inhalte solcher Diskurse zu entwickeln und durchzusetzen.

Hannah Arendt (1971:49) hat darauf hingewiesen, dass immer, wenn Gewalt anderer Gewalt gegenüberstand, sich die Staatsgewalt als Sieger erwiesen hat. Doch das galt und gilt nur solange, als die Machtstruktur des Staates intakt ist, also „solange Befehle befolgt werden und Polizei und Armee bereit sind, von ihren Waffen Gebrauch zu machen“ (Arendt 1971:49). Ist das nicht mehr der Fall, können Proteste oder Aufstände nicht mehr niedergeworfen werden, die Regierungsmacht kann – manchmal innert Stunden – ändern oder es kommt zu Gewaltexzessen.

Arendt hat zu Recht betont, dass sich ein Staat niemals ausschliesslich auf Gewaltmittel stützen kann – es braucht, um mit Weber (1973:126) zu sprechen, die Bereitschaft oder das „Einverständnis“ der Beherrschten, sich beherrschen zu lassen. Deshalb ist direkte Gewalt im Rahmen von Herrschaftsbeziehungen eher ein Ausnahmephänomen, wenn auch – mit den Worten Max Webers (1973:80) – „alle politischen Gebilde ... Gewaltgebilde [sind]“, was vor allem auch für die Staaten gilt. Genau deshalb stellt sich im Zusammenhang mit Herrschaft immer auch die Legitimationsfrage (vgl. Weber 1973:146).

Allerdings stellt sich die Frage, ob es stimmt – wie Arendt (1971:53) andeutet –, dass Gewalt instrumental oder Mittel zum Zweck ist, während Macht Selbstzweck und Bestandteil jeder menschlichen Gesellschaft ist. Es gibt ja nicht nur funktionale, sondern auch dysfunktionale Gewalt,

und Gewalt kann auch der Ausdruck von gesellschaftlicher Anomie sein. Zwar stimmt es zweifellos, dass Macht immer von einer Gruppe ausgeübt wird und deshalb der Legitimität in irgendeiner Form bedarf. Mittel zur Macht kann Gewalt sein, muss es aber nicht. So gesehen ist es sicher richtig, dass Gewalt situativ gerechtfertigt sein kann, aber – wie Arendt (1971:53) meint – niemals legitim ist. Doch aus heutiger Sicht müsste man die Frage stellen, ob nicht auch Gewalt – etwa in Form von Attentaten, Terrorismus oder Militäraktionen – an sich Selbstzweck sein kann, um ein Klima der Nicht-Gewalt oder des Friedens zu verhindern. Eine permanente Situation der kriegerischen Willkür, der Unsicherheit und des Terrors kann durchaus gewollt sein, um bestimmten politischen, militärischen oder ökonomischen Akteuren ein Handlungsfeld oder eine Situation zu erschliessen, das ihnen wirtschaftliche Vorteile in Form von Nachfrage nach seinen „Dienstleistungen“ – z. B. in Gewaltmärkten (vgl. dazu Jäggi 2016c:52ff.) – oder politischen Nutzen bringt.

Johan Galtung (1998:69) hat drei Arten von Gewalt unterschieden: direkte Gewalt, strukturelle Gewalt und kulturelle Gewalt – entsprechend gibt es nach Galtung auch direkten Frieden, strukturellen und kulturellen Frieden.

In seiner „strukturellen Theorie des Imperialismus“ hat Galtung (1980:29) auf zwei zentrale Aspekte hingewiesen: Auf der einen Seite bestehe eine „ungeheure Ungleichheit in und zwischen den Nationen in fast allen Aspekten der Lebensbedingungen des Menschen, einschliesslich der Entscheidungsgewalt über diese Lebensbedingungen“ und auf der anderen Seite gebe es einen grossen „Widerstand dieser Ungleichheit gegen Veränderungen“. Dabei gehe es darum, „die Ungleichheit als eine der Hauptformen struktureller Gewalt“ (Galtung 1980:29) zu begreifen, zu erklären und ihr entgegenzuwirken. Dabei sei es unerlässlich, die Natur des Herrschaftssystems zu verstehen, und dieses nennt Galtung „Imperialismus“. Damit wurde der „Imperialismus“ von seiner allzu engen Verflechtung mit dem Kapitalismus – im Sinne von Lenins (1970) Konzept des „Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“ – losgelöst, ohne dass der Begriff seinen analytischen Biss verloren hat. Im Gegenteil: Galtung und die Dependencia-Theoretiker verstanden den „Imperialismus“ als strukturelle Ungleichheit und als Weltherrschaftssystem. Galtung (1980:49) hat darauf hingewiesen, dass bei seinem Imperialismuskonzept „die vertikale Interaktion als Hauptquelle der Ungleichheit“ zu verstehen ist.

Man könnte diese vertikale Interaktion auch auf das Geschlechterverhältnis übertragen, das in patriarchalischen Gesellschaften immer mit-schwingt und „normative Gewalt“ oder „Gewalt im Namen einer normativen Vorstellung des Menschlichen“ (Butler 2005:50) darstellt. Für Butler ist die „normativ heterosexuelle Ordnung“ normative Gewalt, weil sie sich für „den Ausschluss derer ... , welche die damit verbundene Erwartungen nicht erfüllen (können)“ einsetzt (vgl. Engel 2016:47). Doch reicht das tatsächlich aus, um einen neuen Gewalttypus einzuführen? Könnte man nicht vielmehr sagen, dass jede Gewalt auch einen normativen Aspekt hat – insbesondere auch strukturelle Gewalt im Sinne Galtungs – weil sie ja einerseits eine bestimmte Normierung durchsetzt und durchsetzen will, und weil jeder Gewalt eine bestimmte Machtstruktur entspricht.

Entsprechend unterschied Galtung (1980:55) fünf Typen von Imperialismus, nämlich ökonomischen Imperialismus, politischen Imperialismus, militärischen Imperialismus, Kommunikationsimperialismus und kulturellen Imperialismus. Alle sind Ausdruck struktureller Ungleichheit und struktureller Gewalt, auch wenn jeweils andere Bereiche im Zentrum stehen. Aus heutiger Sicht hat dabei wohl der Kommunikationsimperialismus gegenwärtig die bedeutendste Funktion – etwa wenn man an die grossen IT-Konzerne wie Google oder Facebook und ihre Dominanz im Internet denkt, aber auch an die weltweite Verbreitung multifunktionaler Kommunikationsmedien wie z. B. Smartphones, welche über die entsprechenden Apps ihre Nutzung auf ganz bestimmte Usergruppen einschränkt.

Doch neben struktureller Gewalt, die meist auch institutionell verankert ist, gibt es auch direkte physische Gewalt, die entweder instrumentell oder spontan sein kann.

In seiner Analyse über Polizeigewalt ist Rafael Behr (2012:83) zum Schluss gekommen, dass nicht die Gewalt zugenommen hat, sondern die Gewaltsensibilität. Heute werde teilweise bereits als Gewalt empfunden, was früher noch keine Gewalt war, etwa Schläge im Erziehungsalltag. So sei es nicht die Gewalt, welche der Polizei Sorge bereite, sondern „die aggressive Kommunikation der Bevölkerung“ (vgl. Behr 2012:83). Allerdings muss man dabei die Frage stellen, ob nicht einfach früher der Gewaltbegriff zu eng gefasst war und heute die berechnete Sensibilität für gewaltsames Verhalten zu Recht zugenommen hat. Zweifellos hat sich die polizeiliche Tätigkeit in Bezug auf Gewaltsituationen heute deutlich

professionalisiert, was unter anderem auf bessere psychologische Schulung und bessere Gewaltprävention zurückzuführen ist. So sei die Polizei früher oft Teil einer „Raufkultur“ gewesen, was ich an den Demonstrationen der 1968er Zeit teilweise noch selbst erlebt habe. Die veränderte Kommunikationskultur hat zwei Seiten: Auf der einen Seite beklagen Polizeibeamte zunehmende „Respektlosigkeit, Autoritätsverlust, Nichtachtung“ (Behr 2012:85). Auf der anderen Seite sind die Bürgerinnen und Bürger heute deutlich selbstbewusster und fordernder in Bezug auf ihre Rechte geworden, was zu einem – zweifellos positiv zu wertenden – Verlust der „Untertanenmentalität“ geführt hat. Alles in allem sind Polizeibeamte heute deutlich stärker schlichtend und vermittelnd tätig, während sie früher oft vor allem Gewaltakteure waren. Die Arbeit der Polizei ist deutlich anspruchsvoller geworden.

Wenn es stimmt, wie Paulo Ferreira da Cunha (2015:15) meint, dass Macht korrumpiert und missbraucht, besteht die einzige Möglichkeit, Machtmissbrauch zu verhindern, auf jeder einzelnen Machtstufe eine Gegenmacht einzurichten, welche zumindest dafür sorgt, dass es zu keinem exzessiven Machtungleichgewicht kommt. Das Problem ist jedoch, dass sich Macht und Gegenmacht gegenseitig lähmen können. Damit es nicht dazu kommt, braucht es ein kohärentes Machtgefüge, das auf einer gemeinsamen ideellen Basis beruht, umfassend legitimiert ist und das nach transparenten Regeln funktioniert. Solche Systeme hat es sehr wohl gegeben, etwa in Form von egalitären Systemen auf der Grundlage republikanischer Werte wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (vgl. da Cunha 2015:27), föderal aufgebauten Demokratien und – sofern von einem gemeinsamen Gedankengut getragen – liberalen Demokratien. Allerdings scheint den verschiedenen Modellen in den letzten Jahren und Jahrzehnten zunehmend die gemeinsame politische Grundlage und die die Orientierung auf das Gemeinwohl abhanden gekommen zu sein. Politische Polarisierung um jeden Preis, zunehmende Abkoppelung der politischen Eliten von grossen Teilen der Bevölkerung, aber auch Verfolgung von Partikularinteressen vor dem Gemeinwohl, sowie mangelndes Verantwortungsgefühl und Unehrlichkeit der Politiker sind einige der Gründe, warum das demokratische System mehr und mehr zu versagen scheint. Dabei liegt es weniger an den Institutionen, sondern am Denken und Handeln ihrer Exponenten – und an einer mangelnden ethischen Grundhaltung ihrer Akteure.

## Verletzlichkeit

Möglicherweise ein zentrales ethisches Kriterium für politisches Handeln stellt die Verletzlichkeit („*vulnerability*“) dar.

Neben der Gleichheit und der Gerechtigkeit stellt die Verletzlichkeit eine Kategorie dar, die umso stärker zum Tragen kommen sollte, je verletzlicher jemand oder eine Gruppe von Menschen ist. Der Grundsatz sollte gelten: Je verletzlicher jemand ist, desto weniger darf er oder sie verletzt werden und desto grösser ist sein oder ihr Anspruch auf Schutz. Das gilt für Kinder, für Behinderte, schwangere Frauen und Kranke ebenso wie für viele nichtmenschliche Lebewesen.

Dazu kommt, dass sich das Risiko, verletzt zu werden, bei denjenigen, die bereits einmal erheblich verletzt worden sind, mit jeder weiteren Verletzung weiter steigt (vgl. Witschen 2014:18).

Dieter Witschen (2014:18) hat darauf hingewiesen, dass eng mit der Frage, *wer* verletzlich ist, die Frage zu stellen ist, *wann* jemand besonders verletzlich ist.

So verlangte etwa Judith Butler (2004:31 und 43) eine Ethik auf der Grundlage „menschlicher Verletzlichkeit“. Wenn die Verletzlichkeit anerkannt wird, bekommt sie eine andere Bedeutung, meinte Butler (2004:43). Verletzlichkeit ist die Voraussetzung für das Menschsein – und letztlich auch für die Voraussetzung für die Anerkennung des Anderen.

In der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948, vgl. auch Witschen 2014:49) steht, dass jeder Mensch „frei von Furcht“ leben soll. Das gilt insbesondere auch für Menschen, die mehr als andere verletzbar sind.

Daraus leitet sich direkt ein besonderes Schutzbedürfnis für alle besonders Gefährdeten ab. Dabei besteht ein doppeltes Schutzbedürfnis: Auf der einen Seite der Schutz vor Übergriffen und Angriffen anderer Individuen, Gruppen oder sozialer „Entitäten“ (Witschen 2014:37), und auf der anderen Seite im Falle eines Angriffs der Schutz durch Dritte, die dazu fähig sind. Deshalb hat die Verletzlichkeit und der Schutz dagegen drei Dimensionen: Die (möglichen) Opfer, die Täter und die Bystander oder Schutzbeauftragten. Entsprechend muss eine Ethik der Verletzlichkeit neben dem direkten Opferschutz, der Sanktion von Tätern und Prävention auch die Einrichtung entsprechender sozialer Strukturen anstreben.



Es stellt sich auch die Frage, welche Art von Sicherheit als Antwort auf die Verletzlichkeit anzustreben ist.

Am UNO-Weltgipfel für Soziale Entwicklung in Kopenhagen wurden 1995 (vgl. UN World Summit for Social Development 1996) sieben Kernbereiche für menschliche Sicherheit definiert, und zwar

1. Wirtschaftliche Sicherheit,
2. Ernährungssicherheit,
3. Gesundheitssicherheit,
4. Umweltsicherheit,
5. persönliche Sicherheit,
6. Gemeinschaftssicherheit („*Community security*“) und
7. politische Sicherheit (vgl. Ditzler und Hastings 2012:3).

Gerade auch im Zusammenhang mit der Flucht- und Migrationsthematik kommt das Kriterium der Verletzlichkeit verstärkt zum Tragen. Pascal Delhom (2016:77) hat mit Blick auf Judith Butler geschrieben: „Nach Butler ist die Gefährdung (bzw. Unsicherheit) des Lebens eine allgemeine Bedingung der menschlichen Existenz. Diese Gefährdung hängt mit der grundsätzlichen Abhängigkeit jedes Menschen von den Anderen zusammen. Die Bindungen, die wir mit ihnen haben, konstituieren uns als das, was wir sind, aber sie enteignen uns auch unserer selbst (vgl. Butler 2004:22)“. Verletzlichkeit und Verantwortung für das Leiden anderer ist im Sinne Butlers „in einem sozialen und politischen Kontext zu verstehen, in dem wir mit allen Menschen verbunden sind“ (Delhom 2016:83).

## Cyberwar und IT-Verletzlichkeit

George Lucas (2017:35) hat in seinem Buch *Ethics and Cyber Warfare* darauf hingewiesen, dass es in der Cyber-Kriegsführung weder einen ethischen „Code eines Cybersoldaten“ noch ein Gesetz zum bewaffneten Konflikt im Cyberspace gibt. Das bedeutet, dass sich gewisse Akteure – wie etwa Kriegsdrohnen oder hinter feindlichen Linien tätige Spezialeinheiten – in einer Grauzone bewegen, die weder ethischen Standards noch gesetzlichen Einschränkungen unterstehen und in der alles möglich ist.

Lucas (2017:35f.) hat darauf hingewiesen, dass diese Situation im Grunde ein Spiegel für ein Dilemma der „Volksmoral“ („*folk Morality*“, vgl. auch Lucas 2017:85ff.) ist, das darin besteht, dass auf der einen Seite universelle ethische Standards gefordert werden und auf der anderen Seite ein moralischer Relativismus befürwortet wird, der je unterschiedliche kulturelle, religiöse oder weltanschauliche Begründungen als legitim ansieht. Dazu kommt, dass auf der einen Seite verlangt wird, dass jeder frei sein solle, im Internet alles zu tun was er will – also sozusagen ein „universelles Recht auf Anonymität“ (Lucas 2017:36) –, ohne Folgen fürchten zu müssen, und auf der anderen Seite die Möglichkeit besteht, mit Hackerangriffen Dritten unermesslichen Schaden zuzufügen. Wenn – wie bereits geschehen – ganze spitalinterne IT-Netzwerke und militärische Atomanreicherungsanlagen über Cyberangriffe stillgelegt werden können, kann man sich vorstellen, welches ungeheure Vernichtungspotenzial in der Cyberkriegsführung liegt und wie verletzlich die modernen Gesellschaften und damit alle Menschen dafür geworden sind. Dabei können auch „militärische“ Cyberangriffe enorme Kollateralschäden im zivilen Bereich anrichten, wie etwa der Computervirus Stuxnet, der auch ausserhalb der angegriffenen militärischen Einrichtungen entdeckt wurde (vgl. Lukas 2017:59). So hätte etwa Stuxnet von Terroristen, Kriminellen oder Schurkenstaaten heruntergeladen, umgebaut oder repliziert und gegen zivile Ziele eingesetzt werden können. Wie Lucas (2017:60) zu Recht betonte, war Stuxnet ebenso eine Waffe wie Bomben oder Raketen, und sein Einsatz und der aller Cyberwaffen gehören unter die Jurisdiktion der UNO-Charta.

Dass sich dabei die ethisch-moralische Fragestellung nicht einfach auf eine individuelle Verhaltensethik beschränken kann, sondern dass es eine eigene „Internet-Ethik“ braucht, ist offensichtlich. Aber aufgrund des dynamischen Charakters des Internets und des Cyberraums weiss im Grunde niemand, wie eine solche „Internet-Ethik“ beschaffen sein müsste. Tatsache ist, dass das Internet wie alles auch für verbrecherische Zwecke missbraucht wird – das offensichtlichste Beispiel ist dafür das so genannte „Darknet“, über das sozusagen alle kriminellen Aktivitäten und Dienstleistungen angeboten werden, die denkbar sind.

Deshalb braucht es heute mehr denn je eine ethisch-moralische Reflexion über die Struktur und das Funktionieren des Internets.

Nach Lucas (2017:38) fanden die substantiellsten Diskussionen über den Umgang mit Cyberkonflikten bisher im Bereich des internationalen Rechts statt. Doch aufgrund des bestehenden, anarchischen national-staatlichen Weltsystems und der Nicht-Existenz eines demokratischen Weltstaates mit entsprechenden juristischen Institutionen hinken sowohl die Bekämpfung der Cyberkriminalität als auch der militärischen Cyberangriffe weit hinter den aktuellen Angriffs-Möglichkeiten nach.

Lucas (2017:130) hat die entscheidende Frage nach dem Umgang mit den Gefahren des Cyberspaces wie folgt gestellt: In welchem Ausmass sind die Bürgerinnen und Bürger demokratischer Staaten bereit, einen Teil ihrer persönlichen Freiheit und den Schutz ihrer Privatsphäre zu opfern, um sich und wichtige öffentliche Infrastruktureinrichtungen wie die Elektrizitätsversorgung oder den öffentlichen Verkehr gegen Internetspionage, Internetkriminalität und Cyberattacken zu schützen? Anders gesagt: Was ist vorzuziehen: mehr Sicherheit im öffentlichen und privaten Bereich durch die Einrichtung eines umfassenden Überwachungsstaates oder das Risiko terroristischer oder krimineller Angriffe als Preis für die persönlichen Freiheiten? Denn wirksame Massnahmen gegen verbrecherische Handlungen im Internet sind nur möglich, wenn die Anonymität des Internet-Nutzers eingeschränkt oder punktuell aufgehoben wird. Allerdings ist zu bedenken, dass das heute bereits in einigen Punkten der Fall ist: So können die Strafverfolgungsbehörden etwa im Falle von Kinderpornografie schnell und effizient eingreifen. Das Problem liegt – wie anderswo – eher darin, dass kriminelle Akteure auf Server und IT-Einrichtungen in (National-)Staaten ausweichen können, welche kein funktionierendes Rechtswesen haben oder die sich weigern, für die internationale Strafverfolgung Hand zu bieten. Oder aber, dass die grenzüberschreitende Strafverfolgung ganz einfach zu bürokratisch, zu kompliziert und zu schwerfällig ist, so dass die Straftäter längst über alle Berge sind, bis die Strafverfolgungsbehörden eingreifen können.

## Zivilcourage als Antwort

In seinem Bestseller „On Tyranny“ hat Timothy Snyder (2017:6f.) folgende Forderungen an die einzelnen Menschen gestellt:

- Kein vorauslaufender Gehorsam;
- Schutz und Verteidigung unsrer Institutionen;
- Verteidigung des Mehrparteiensystem und von Wahlen;
- Übernahme der Verantwortung für die Welt und Ablehnung aller Hasssymbole;
- Hochhalten der professionellen und berufsbezogenen Ethik, insbesondere durch Anwälte, Verwaltungsbeamte und Politiker;
- Verantwortungsvolles Tragen von Waffen in der Öffentlichkeit;
- Stand halten und nicht aufgeben;
- Bewahrung der eigenen und reichen Sprache, statt Nutzung des Internets Lesen von Büchern;
- Glaube an die Wahrheit; „Post-Wahrheit“ ist „Prä-Faschismus“ (Snyder 2017:71);
- Erforschung grösserer Zusammenhänge und investigative Wahrheitssuche;
- Halten von Augenkontakt und Führen persönlicher Gespräche;
- Förderung von Begegnungen mit anderen Menschen an ungewöhnlichen Orten;
- Schutz des privaten Lebens – vor allem vor Überwachung durch die elektronischen Medien;
- Unterstützung zivilgesellschaftlicher Anliegen von NGOs, Bürgerinitiativen oder politischer Parteien;
- Lernen von Menschen in ähnlichen Situationen („peers“) in anderen Ländern;
- Wachsamkeit gegenüber Schlagworten wie Terrorismus, Ausnahmezustand oder Ausnahme;
- Bewahrung der Ruhe bei unerwarteten und bedrohlichen Ereignissen;
- Verteidigung des Patriotismus und Bewahrung des eigenen Landes für künftige Generationen;
- Aufrechterhaltung von Mut und Zivilcourage.

Wenn einige dieser Forderungen auch recht „amerikanisch“ tönen – zweierlei ist klar: Auf der einen Seite brauchen Demokratie und Frieden fortwährende, persönliche Übernahme von Verantwortung und engagiertes Handeln, und auf der anderen Seite kann niemand falsches oder fehlerhaftes Handeln auf mangelhafte Institutionen, strukturelle Gegebenheiten oder ein fehlerhaftes politisches System abschieben. Denn unser Handeln oder Nicht-Handeln kann eine ungerechte Situation verlängern und menschliches Leiden verschärfen. Umgekehrt kann richtiges Handeln zur rechten Zeit den Frieden fördern und Gerechtigkeit stärken.

## 6. Weitere ethische Fragestellungen

Hans Ruh (2011:55) hat in modernen Gesellschaften einen Verlust ethischer Bindungen konstatiert: „Die moderne Geschichte ist eine Geschichte der Befreiung des Menschen von ethischen Bindungen. So wichtig und wertvoll diese Entwicklung auch war, sie hat zu einem der grössten Missverständnisse der Moderne geführt: Viele Menschen glauben, Freiheit ohne Bindungen und Verpflichtungen haben zu können“.

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage zu stellen, wo denn die Grenzen einer politischen Ethik oder eine Friedensethik liegen. Jede Ethik hat ihre Grenzen, die nicht überschritten werden können. Wenn man das trotzdem tut, überdehnt man die Ethik – und sie wird zur Ideologie oder zu einem reinen Handlungsanweisungskatalog. Ethik muss also immer auch ihre Grenzen mitreflektieren. Karitzki (2005:33) hat dazu treffend geschrieben: „Auch wenn sie [die politische Ethik, Anm. CJ] Leitlinie für grenzüberschreitendes Handeln von Nationen und Staaten sein soll, ist die keine Formulierung einer staatlichen Aussenpolitik“. Anders gesagt: Ethik ist als Metareflexion von Handeln zu sehen, aber auch als Metareflexion institutioneller Bedingungen.

Dabei stellt sich die Frage, ob Ethik und Politik tatsächlich in einem „produktiven Widerstreit“ (Wetzel 2017:81) stehen. Denn das würde heissen, dass Politik und Ethik so etwas wie zwei verschiedenen Sphären sind, und folglich eine unpolitische Ethik ebenso möglich ist wie eine Politik ohne Ethik. Ich denke vielmehr, dass wie jedes menschliche Handlungsfeld auch die Politik ethisch reflektiert werden kann und muss. „Unethische“ Politik ist entweder Politik, die nicht ethisch reflektiert wird oder Politik, die im Widerspruch zu ethischen Grundsätzen gemacht wird. So gesehen ist politische Ethik eine Metareflexion der Politik, und zwar sowohl auf der Ebene politischen (Alltags-)Handelns als auch auf der institutionellen Ebene, also auf der Ebene der Gesellschaftsordnung. Es

geht somit nicht um eine gegenseitige Konfrontation von Politik und Ethik (vgl. Wetzel 2017:81), sondern ganz klar um eine Hinterfragung der Politik aus der Sicht der Ethik. Die Politik untersteht einem ethischen Korrektiv, und nicht umgekehrt! Ähnlich wie das Wirtschaftssystem gewisse ethische Rahmenbedingungen erfüllen muss (vgl. Jäggi 2018b), sollten auch die Politik und die Gesellschaftsordnung ethischen Rahmenbedingungen und Spielregeln unterstellt werden.

Gerade die von Wetzel (2017:81) angeführte „Flüchtlingskrise“ – worin besteht eigentlich die Krise: darin, dass es Flüchtlinge gibt oder darin, dass die Flüchtlinge uns in unserem wohlgeordneten Alltagsleben stören? – zeigt deutlich, wo die ethischen Fragestellungen liegen müssten: Wie verhindern wir, dass Menschen zu Flüchtlingen werden, wie helfen wir ihnen am besten zu überleben und worin besteht unsere (Mit-)Verantwortung? Und nicht in der Frage: Wieviele Flüchtlinge wollen oder können wir aufnehmen? Die Antworten auf diese Fragen sind vollständig anders, je nachdem, ob Politik ethisch reflektiert wird, oder ob Politik und Ethik als gegenseitige Abwägung und damit als Optimierung von Partikularinteressen verstanden werden.

## **Weltfrieden und Friedensinstitutionen**

Dieter Senghaas (2011:59) in Bezug auf die Vereinten Nationen Folgendes festgestellt: „Wäre das Handeln der Vereinten Nationen und entsprechende Entscheidungen in dieser Hinsicht anhaltend konsistent und folglich Erwartungsverlässlichkeit gewährleistet, wäre der Übergang von einem Völkerrecht herkömmlichen Typs zu einem auf dieser Ebene operativ werdenden weltordnungspolitisch motivierten Weltrecht erwartbar. Einem solchen denkbaren und wünschbaren Übergang steht jedoch ein Sachverhalt eklatant entgegen: die problematische Rolle des Sicherheitsrates – eines Gremiums, in dem sich eine althergebrachte Mächtekonstellation wiederfindet, deren Mitglieder de facto und gemäss Konstruktion des Sicherheitsrates auch letztendlich de jure *nationale* Interessenpolitik à la carte betreiben können, sofern sie dies nur wollen“. Deshalb bezeichnete Senghaas (2011:59) den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen als „Organ ... von gewissermassen neoabsolutistischem Zuschnitt“. Selbst wenn es ohne dieses Zugeständnis an die grossen Sie-

ger-Nationen bei der Gründung der Vereinten Nationen möglicherweise gar keine UNO gegeben hätte – Fakt ist, dass diese „neoabsolutistische“ Struktur der UNO heute einer wirksamen und demokratischen Weltfriedensordnung im Weg steht.

Broszies und Hahn (2010:16) haben drei Ebenen und Stufen der Verrechtlichung zwischenmenschlicher Beziehungen unterschieden: Erstens das Staatsbürgerrecht (*ius civitatis*) als Organisationsform zur Sicherung politischer Autonomie aller Menschen im Rahmen einer demokratischen Republik, zweitens das Völkerrecht (*ius gentium*) als Friedensgarantie und Schutz der äusseren Freiheit der Menschen als Staatsangehörigen, und drittens das Weltbürgerrecht (*ius cosmopolitanum*) als Regelung des Verhältnisses zwischen allen Menschen, bzw. zwischen Ausländerinnen und Ausländern und dem jeweiligen Staat, in welchem sie sich aufhalten. Doch hier müsste man kritisch einwenden, dass das Völkerrecht und noch stärker das Weltbürgerrecht einseitig an das nationalstaatliche Recht gebunden sind, ohne den Individuen entsprechende „starke“ Grundrechte ausserhalb des eigenstaatlichen Bereichs zu sichern. Diese aktuelle Situation ist weder befriedigend noch langfristig tragfähig. Weil – wie Broszies und Hahn (2010:17) sagen – das Weltbürgerrecht als „allgemeines Gastrecht“ definiert ist, bietet es in dieser Form nur einen ungenügenden Schutz gegen nationalstaatliche, aber auch andere Übergriffe und Einschränkungen – ganz abgesehen davon, dass viele rechtliche und zwischenstaatliche Grauzonen und rechtsfreie Räume bestehen, in denen die betroffenen Menschen über praktisch keine oder nur sehr geringe Grundrechte verfügen. Deshalb müsste ein Weltbürgerrecht auf der Grundlage eines globalen und weltweit einforderbaren Grundrechtskatalogs formuliert werden, also deutlich stärker als ein internationales „Gastrecht“.

Dabei ist zu bedenken, dass nicht nur bestehende, sondern auch erst noch zu schaffende Institutionen dem Gerechtigkeitspostulat unterstellt werden müssen. Das bedeutet: „Ideale Gerechtigkeit findet ihren Weg in die nichtideale Politik über die natürliche Pflicht, gerechte Institutionen auch dort zu sichern, wo es derzeit noch keine gibt“ (Beitz 2010:203).



## Das Problem der Staatenlosen

Ein besonderes Problem im Rahmen der nationalstaatlich gedachten Weltordnung stellt das Problem der Staatenlosen dar. Staatenlose Personen sind Menschen, die von keinem Staat der Welt als Bürger anerkannt werden. Entsprechend besitzen sie keine Ausweispapiere und können deshalb auch nicht von einem Staat in einen anderen reisen oder (legal) in ihr Heimatland zurückkehren. Noch gravierender ist, dass sie in keinem Land Anspruch auf Bildung und Gesundheitsleistungen haben. Auch vom Recht auf Heirat und Familiengründung sowie vom Stimm- und Wahlrecht sind sie ausgeschlossen. Staatenlose Personen leben oft am Rande der Gesellschaft oder in der Illegalität. Im Jahr 2010 berichtete das UNHCR von weltweit 3,5 Millionen *identifizierten* staatenlosen Personen (vgl. Hayes 2013:115). Dabei schwankt die Zahl bekannter staatenloser Personen jedes Jahr:

Jahr	Identifizierte staatenlose Personen in Millionen
2005	2.4
2006	5.8
2007	2.9
2008	6.6
2009	6.6
2010	3.46
2013	3.46

Quellen: Hayes 2013:116, UNHCR 2011 sowie UNHCR 2013.

Die effektive Zahl der staatenlosen Personen dürfte jedoch deutlich höher liegen. Laut Angaben des UNHCR (2017) und von humanrights.ch (2018) gab es 2017 weltweit mindestens 10 Millionen Staatenlose, also mehr als die Schweiz Einwohner hat.

Im Laufe der Jahre entstand ein juristisches Regelwerk zum Schutz der Staatenlosen. 1954 entstand die Konvention zum Status der Staatenlosen (Convention relating to the Status of Stateless Persons, vgl. UNHCR 2017), und 1961 wurde die UNO-Konvention zur Reduktion der Staatenlosigkeit (Convention on the Reduction of Statelessness, vgl. UNHCR 2017) angenommen (vgl. Hayes 2013:115). Staatenlose Personen sind grundsätzlich auch durch die Allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 geschützt.

Allerdings ist die Wirklichkeit eine andere. So schreibt Hayes (2013:115f.): „Wenn wir die grosse Zahl von staatenlosen Personen weltweit betrachten, und die weiterhin inadäquaten Massnahmen der Staaten gegenüber staatenlosen Personen, scheint es gegenwärtig kein wirksames Modell einer angemessenen Praxis zur Sicherung der Menschenrechte und der menschlichen Sicherheit gegenüber Personen ausserhalb des Staatensystems zu geben“ (Übersetzung aus dem Englischen durch CJ). Das führt bei den Betroffenen zu zusätzlicher Unsicherheit und zu einer Verlängerung ihrer Leidenserfahrungen.

Wie problematisch im Zusammenhang mit Flucht und Migration das kommunitaristische Verständnis von Freiheit sein kann, zeigt die Bemerkung des „linken“ Kommunitaristen Michael Walzer (2006:92): „Die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft haben ein kollektives Recht darauf zu bestimmen, wie ihre Wohnbevölkerung aussehen soll – ein Recht, das immer jener zweifachen Einschränkung unterliegt, die ich mit der Bedeutung von Mitgliedschaft für die gegenwärtigen Mitglieder und dem Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung benannt habe. Auf der Basis dieser beiden Einschränkungen dürften sich in je speziellen Gemeinschaften zu je speziellen Zeiten unter ihren Wohnbevölkerungen immer auch Personen befinden, die in unterschiedlicher Weise Fremde, Ausländer sind ...“. Dieser Sicht sind zwei Dinge entgegenzuhalten: Erstens impliziert ein vertieftes Menschenrechtsverständnis zentrale Grundrechte für alle Menschen, unabhängig davon, wo sie sich gerade aufhalten. Dazu gehören auch die Selbstbestimmung und die Freiheit der Mobilität. Das Problem ist, dass die Nationalstaaten aufgrund ihrer souveränen

Kontrolle nationalstaatlicher Grenzen und über die politischen Rahmenbedingungen diese Grundrechte immer sehr restriktiv interpretiert haben, was zu Diskriminierungen bestimmter Gruppen, zu Illegalisierung (Sans-Papiers!) und zu grossen Ungerechtigkeiten geführt hat. Zweitens ist überhaupt nicht einsichtig, warum nicht alle zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort lebenden Menschen in gleicher Weise an der politischen Selbstverwaltung teilnehmen sollen – etwa durch Gewährung des Stimm- und Wahlrechts nach einer bestimmten Aufenthaltsdauer, etwa nach sechs Monaten. Denkbar wäre auch eine Art periodisches Sabbat-Jahr, das allen zu diesem Zeitpunkt in einem Land wohnhaften Personen automatisch das Bürgerrecht gewährt, zum Beispiel alle sieben Jahre.

Die einzige saubere und umfassende Lösung wäre die Garantie eines Weltbürgerrechts mit einforderbaren politischen Rechten für alle Menschen auf dem Planeten, unabhängig davon, ob sie über eine Staatenzugehörigkeit verfügen oder nicht. Dabei könnte – ähnlich wie im 19. Jahrhundert in der Schweiz im Falle der staatenlosen Fahrennden, welche in derjenigen Gemeinde, in welcher sie sich am Stichtag im Jahr 1850 gerade aufhielten, eingebürgert wurden (vgl. Historisches Lexikon 2010) –, so vorgegangen werden, dass allen staatenlosen Personen an einem zu bestimmenden Tag weltweit die Staatszugehörigkeit in demjenigen Land zugesprochen wird, in welchem sie sich zu diesem Zeitpunkt befinden. Und weil bei einer weltstaatlichen Regelung und Garantierung der Bürgerrechte die nationale Staatszugehörigkeit eh nur subsidiären Charakter hätte, wäre damit das Staatenlosigkeitsproblem gelöst, ohne dass dabei grosse Probleme für die einzelnen Staaten entstehen würden.

## **Demokratischer Weltstaat als eine Antwort**

Laut Bühl (1998:124) leben wir „trotz aller herrschenden Ungleichheit und Ungerechtigkeit bereits in einem – wenn auch nur schlecht funktionierenden und rechtlich unzureichend geregelten – funktional-prozeduralen Weltstaat“. Deshalb geht es laut Bühl nicht um eine völlig neue Entwicklung, sondern nur darum, „eine schon eingeschlagene Entwicklung konsequent weiterzuführen und die globale Regelungskapazität so weit zu erhöhen, dass die als moralisch unerträglich empfundenen Zustän-

de abgebaut werden und sich die Ordnungsform eines demokratischen und sozialen Weltstaates weiter ausbreiten kann“ (Bühl 1998:124).

Paulo Ferreira da Cunha (2015:28) hat darauf hingewiesen, dass wahrer Republikanismus für das öffentliche Interesse optiert und sensibel für die Bedürfnisse und Rechte der Leute ist. Weder ein Monsterstaat, noch ein zahnloser Staat „light“ kann das sicherstellen. Auch das neoliberale Staatsideal, das einseitig auf die individuellen Freiheiten setzt, ohne soziale Gerechtigkeit anzustreben, ist auf die Dauer weder nachhaltig noch ethisch akzeptabel.

Doch auch die klassische liberale Demokratie reicht nicht aus. Fukuyama (1992:283) meinte, ein „universaler und homogener“ Staat „am Ende der Geschichte“ müsse auf den beiden Säulen der Wirtschaft und der (individuellen) Anerkennung beruhen. Doch ebenso wichtig sind Spielregeln für den Diskurs und die politische Partizipation der Weltanschauungsgruppen, Communities, Ethnien und Interessengruppen – eingeschlossen die Möglichkeit, sich gegebenenfalls auch gegen die politische Elite durchsetzen zu können.

Es braucht eine Republik, die sich – lokal, regional, national und global – irgendwo zwischen Ultraliberalismus und Kollektivismus bewegt, und immer in Augenhöhe mit den Menschen, ihren Bedürfnisse und auch der Umwelt agiert. Neben Freiheit – Liberalismus – und Gleichheit – soziale Gerechtigkeit – sollte aber auch die dritte republikanische Tugend, die Brüderlichkeit nicht vergessen werden, welche die Verbundenheit und Zusammengehörigkeit nicht nur aller Menschen, sondern auch aller Lebewesen und des Planeten mit beinhaltet.

Otfried Höffe (2004:11) hat schon vor über 15 Jahren darauf hingewiesen, dass alle Menschen im Grunde drei Rollen ausüben: Die eines Wirtschaftsbürgers, eines Staatsbürgers und eines Weltbürgers. Das bedeutet, dass auf der einen Seite weder zwischen Marktverhalten und politischem Handeln getrennt werden kann – und gleichzeitig Politik sowohl national als auch weltweit gedacht werden muss. Dabei hat sich nach Meinung von Höffe (2004:22) „die bis weit in die Neuzeit nachwirkende Trennung eines Reichs der Notwendigkeit (Bedürfniswesen, schlichtes Leben, Arbeit) von einem Reich der Freiheit („geistiges Wesen, gutes Leben, Musse) ... in der Realität längst verflüchtigt.

Nach Meinung von Nederveen Pieterse (1998:107) sollte eine eigentliche Politik der Hybridisierung entwickelt werden. Macht- und Hegemo-

nieverhältnisse seien dabei Ausdruck von inneren Asymmetrien. Deshalb stelle sich die Frage, unter welchen Bedingungen die ohnehin stattfindenden Vermischungsprozesse und Hybridisierungen stattfinden sollen. Es ist ähnlich wie im Migrationsbereich: Staatliche Interventionen und Strategien können diese Prozesse kaum verhindern, aber sie können sie in bestimmte Bahnen leiten und – mehr oder weniger – kreativ gestalten. Dabei stellt sich auch die Frage nach der Identität – oder genauer: nach den verschiedenen Schichten der Identität. Viele politische Probleme bis hin zum Terrorismus und zum Populismus sind die Folge solcher Identitätskonflikte und identitärer Fragmentisierungen. Die politische Beliebigkeit erklärt sich zu einem nicht unwesentlichen Teil gerade auch daraus, dass bestimmte Politiker gewisse Identitätsfragmente anpeilen und politisch bewirtschaften – angefangen von Heimatgefühlen, über persönliche Entfremdung bis hin zu biografischen Brüchen. Der politische Liberalismus täte gut daran, Fragen der Hybridisierung ernst zu nehmen.

Heinrichs (2014:141) hat vorgeschlagen, die heutigen Gesellschaften als viergliedrigen Organismus aufgeteilt in vier Subsysteme zu verstehen: Erstens das Wirtschaftssystem bestehend aus Produktion, Konsum, Handel und Geldsystem, das über das Medium Geld funktioniert; zweitens das politische System, welches Verwaltung, Exekutive, Legislative und Judikative umfasst und in welchem das Recht als Kommunikationsmedium dient; drittens das Kultursystem, welches Pädagogik, Wissenschaft, Publizistik und Kunst beinhaltet und über das Medium der Sprache läuft; und viertens das Legitimationssystem bestehend aus Weltanschauung, Ethik, Religion und Spiritualität mit dem Medium der Axiome und Rituale (Heinrichs nennt sie „Riten“). Diese Unterteilung besitzt auf der einen Seite zwar eine gewisse Plausibilität. Das Problem ist nur, dass die Grenzen nicht trennscharf sind, weder konzeptuell noch funktionell. Am klarsten ist noch das Subsystem Wirtschaft. Die Trennung von Politik und Wirtschaft, aber auch von Kultur und Politik sind äusserst problematisch, nicht nur aus historischen Gründen, sondern auch aus konzeptuell. Und beim so genannten „Legitimationssystem“ stellt sich die Abgrenzungsfrage zur Kultur, aber auch das Problem, dass es nicht eine Weltanschauung (im Singular) gibt, ebenso wenig wie „die“ Ethik, sondern nur Weltanschauungen, Ethiken und Religionen. Die Bildungspolitik hat auch eine politische Seite, und die Wissenschaft übt auch eine starke legitima-

torische Funktion aus – sozusagen als Quasi-Religion. Und viele gesellschaftliche Subsysteme zerfallen wiederum in – teilweise antagonistische – Sub-Sub-Systeme, etwa die Wirtschaft in Subsistenz- und Marktwirtschaft, in staatliche, parastaatliche und private Wirtschaft usw.

Auf der institutionellen Ebene gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen, wie die Strukturen einer Weltregierung aussehen könnten. So hat etwa Heinrichs (2014:185) vorgeschlagen, ein Vierkammersystem bestehend aus einem Grundwertparlament, einem Kulturparlament, einem politischen Parlament und einem Wirtschaftsparlament einzuführen. Diese vier Teilparlamente sollen unabhängig voneinander gewählt werden und je für einen eigenen Verantwortungsbereich zuständig sein (vgl. Besecke 2014:13). Damit soll der mangelnden Fachkompetenz und der Fachfremdheit der einzelnen Parlamentarier, die heute oft fachlich überfordert seien, entgegengewirkt werden. Doch eine solche Aufteilung führt zu enormen Koordinations- und Überschneidungsproblemen, ganz abgesehen davon, dass nicht klar ist, welche der vier Kammern bei Differenzen Priorität haben soll. Heinrichs meint zwar, dass es eine hierarchische Unter- und Überordnung geben müsse, im Sinne einer Abstufung von unten nach oben: Wirtschaftsparlament, politisches Parlament, Kulturparlament und Grundwertparlament. Doch ist es gerechtfertigt, das Grundwertparlament als „nicht-konfessionelles Wertefundament“ zu konzipieren? Müsste es nicht vielmehr ein „interreligiöses“, bzw. „inter-weltanschauliches“ Wertefundament sein, das auf *Werten der verschiedenen Religionen und auf säkularen Werten* basiert? Wenn nämlich nicht alle grossen Weltanschauungsgruppen eingebunden werden können, droht das Grundwertparlament paternalistisch oder gar „kultur-imperialistisch“ zu werden. Heinrichs (2014:162) scheint zwar in eine ähnliche Richtung zu denken, wenn er eine „Wertekommunikation als Grundlage gesetzgebender Entscheide“ vorschlägt. Denn Werte sind letztlich immer bekenntnishaft – also „konfessionell“ – weshalb es einen Metadiskurs über Werte bräuchte, also die Ausarbeitung von Meta-Werten. Es wäre spannend, konkrete Möglichkeiten, Modalitäten und Grenzen eines solchen Metadiskurses auszuarbeiten. Ein weiteres Problem besteht in der von Heinrichs (2014:165) vorgeschlagenen Wahl von „ethischen Experten“: Wer sagt, dass Experten ethisch kompetenter sind als Nicht-Experten? Und wann ist jemand ein „ethischer Experte“? Nach einem Doktorat in „Ethik“, nach einem moral-philosophischen Studium oder nach

Einsitz in einem Ethikrat? Und alle anderen dürften dann nicht für das Grundwerteparlament kandidieren? Wahldemokratie und Expertokratie vertragen sich im Grunde nicht. Deshalb scheint das duale Modell der „Experten als Berater“ und der gewählten Parlamentarier als Entscheidung Fällende immer noch sinnvoller. Heinrichs (2014:166) hat diese Problematik zweifellos selber gesehen, wenn er schreibt, „dass die öffentliche Bewertung wenigstens teilweise in anderen Händen liegen sollte als in denen der Fach-Experten“. Deshalb fordert er eine „Kompetenz für ethische Entscheidungen. Eine solche Kompetenz hat einzig der sachlich Informierte, aber vor allem zur Wertekommunikation fähige Mensch“. Aus der Praxis ist bekannt, dass viele Durchschnittsbürger oft ganz anders urteilen als Fachexperten, oft aus einem Bauchgefühl: So verlangen heute zunehmend mehr Menschen harte und härteste Strafen für Kapitalverbrechen wie etwa eine Verwahrung bis zum Lebensende oder gar die Todesstrafe – und oftmals ohne jede Möglichkeit der späteren Überprüfung. Demgegenüber urteilen Juristen oft anders – was ihnen den Vorwurf der „Kuscheljustiz“ eingetragen hat. Hier scheint lediglich eine übergreifende Ethik eine teilweise Antwort zu geben, also Prinzipien wie Liebe, Empathie, Mitverantwortung und Solidarität – verbunden mit einem grundsätzlich positiven Menschenbild, das Raum lässt für Versöhnung, Wiedergutmachung und Lernprozesse.

Wenn Heinrichs (2014:173ff.) eine „zirkuläre Rückkoppelung“ zwischen den vier Parlamentskammern verlangt, stellt sich die Frage, wie das konkret ablaufen soll. Bereits in bestehenden Zweikammersystemen – wie etwa in der Schweiz zwischen Nationalrat (grosse Parlamentskammer) und Ständerat (kleine Kammer) – braucht es umfassende und komplexe Differenzbereinigungsverfahren um bestehende Differenzen zu überbrücken. Bei vier Kammern gäbe es mindestens 6 Differenzmöglichkeiten pro Vorlage, ganz abgesehen von weiteren möglichen Kombinationsvarianten. Eine solche Anzahl möglicher Differenzen wäre schlicht und einfach nicht mehr zu handhaben.

## 7. Fazit

Die Analyse und Diskussion verschiedener Politik- und Friedenskonzepte hat ergeben, dass eine politische Ethik vor allem in sechs Themenbereichen Antworten entwickeln muss. Das sind:

1. Die Verletzlichkeit von Menschen oder einzelnen Menschengruppen;
2. die Anwendung von politisch motivierter oder konnotierter Gewalt;
3. die Rolle der Nationalstaaten und die Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Weltordnung oder eines Weltstaates;
4. die Entwicklung und Durchsetzung der politischen Menschenrechte auf Weltebene;
5. politische Partizipation und Demokratie; sowie
6. eine weiterführende und doch praktikable Friedensvision.

Karl Polany (1978:342f.) hat auf drei grundlegende Bewusstseinsselemente des westlichen Menschen hingewiesen: „Das Wissen um den Tod, das Wissen um die Freiheit und das Wissen um die Gesellschaft. Das erste wurde, nach der jüdischen Legende, in der Geschichte des Alten Testaments geoffenbart. Das zweite wurde durch die Entdeckung der Einzigartigkeit des Individuums geoffenbart, wie sie in den im Neuen Testament festgehaltenen Lehren Jesus zum Ausdruck kommt. Die dritte Offenbarung erfuhren wir durch das Leben in einer industriellen Gesellschaft“. Wenn man auch diese Dreiteilung und insbesondere ihre historische Abfolge aus heutiger Sicht in Zweifel ziehen mag – sicher ist, dass Freiheit und Gesellschaft im heutigen Denken westlicher Menschen und weit darüber hinaus zentrale Elemente darstellen und das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann.



Mit Blick auf Judith Butler hat Luzia Sievi (2017:426) als Voraussetzung für einen radikaldemokratischen Diskurs fünf Arten von Offenheit postuliert:

1. Mut, sich an die Ränder des Diskurses und des eigenen Subjektstatus zu begeben,
2. sich unter dem Einfluss anderskultureller Lebensformen auf neue Diskurse einzulassen;
3. Bereitschaft, das eigene Weltbild nicht nur zu erweitern, sondern allenfalls auch radikal zu ändern,
4. Gelassenheit zu bewahren, wenn die eigenen Äusserungen von anderen aus deren Sicht anders ausgelegt werden,
5. Bereitschaft, eine unsichere Zukunft zu wagen, die erst durch den Diskurs bestimmt wird.

Doch wenn all das nicht einfach ein unverbindlicher moralischer Appell bleiben soll, braucht es dazu auch institutionalisierte Diskursstrukturen auf allen Ebenen, also lokal auf Gemeindeebene, national, regional und weltweit. Doch diese Strukturen dürfen ihrerseits nicht statisch, ein für alle Mal zementiert sein, sondern sie müssen für mögliche Änderungen und Anpassungen offen bleiben: „Demokratie spricht nie einstimmig, sie klingt dissonant, und das ist zwangsläufig so. Sie ist kein vorhersagbarer Prozess, sie muss durchgemacht werden, wie eine Leidenschaft durchgemacht werden muss“ (Butler 2009:358, vgl. auch Sievi 2017:426). In diesem Sinn hat Butler zweifellos Recht, dass Demokratie nie zu einem Abschluss kommt, sondern immer nach vorne offen und entwicklungsfähig bleiben muss. Wenn sie dies nicht mehr erfüllt, stirbt die Demokratie. Das gilt insbesondere auch für die demokratischen Institutionen. So gesehen gibt es auch keine „ideale Theorie der Demokratie“ oder einen „idealen Zustand der Demokratie“, sondern nur eine Dynamik hin zu mehr oder besserer Demokratie.

Allerdings bleibt die Frage, ob eine solche „*democracy in progress*“ nur als fortgeschriebene Konkurrenz und als „Wettstreit statt Konsens“ (Sievi 2017:428) gedacht werden kann oder muss. Statt als Konkurrenz oder „Agonistik“ (Mouffe) unterschiedlicher Interessen kann Demokratie auch als Lernfeld, als Spielwiese, gedacht werden, in welcher nicht der Kampf eines jeden gegen jeden, sondern Kooperation, gemeinsames Spiel und

gemeinsames Lernen im Zentrum steht. Wettstreit und Konkurrenz schärft zwar die Grenzen und fördert (vielleicht) die Diversität, aber sie schließt auch aus und verhindert möglicherweise den Blick auf tiefere Gemeinsamkeiten. Konkurrenz und Wettstreit machen dann Sinn, wenn eine Scheinharmonie oder ein fauler Kompromiss droht, aber in der heutigen, immer stärker polarisierten Politik – die nicht nur immer agonistischer sondern auch antagonistischer wird, braucht es gemeinsame Lösungen, Konsensstrategien und neue, *gemeinsame* Visionen. Es braucht nicht nur eine Politik der Gastfreundschaft (vgl. Sievi 2017:383), sondern eine *Politik der Freundschaft* zwischen den Menschen – allen Menschen! – und mit allen Lebewesen.

Christian Mönter (2013:80) hat vorgeschlagen, in der politischen Ethik die Figur des Gewissens neu aufzugreifen und zu aktualisieren. Weil jedes politische Gemeinwesen „Unvollkommenheiten“ aufweise und diese insbesondere bei neuen gesellschaftlichen Entwicklungen sozusagen als „Systemleerstellen“ aufscheinen – wie etwa Fragen im Zusammenhang mit der Bioethik – würden Gewissensentscheide wieder hochaktuell. Allerdings sind Gewissensfragen immer ambivalent: Kann man es mit dem Gewissen vereinbaren, bestimmte Forschungen aufgrund ihrer Gefahren völlig abzulehnen – auch wenn daraus Gutes entstehen kann? Oder soll – im Gegenteil – jede Forschung dem persönlichen Gewissen der Forschenden (und den für die Gewährung von Forschungsgeldern Verantwortlichen) überlassen werden? Auch der Rekurs auf das individuelle Gewissen impliziert immer einen Bezug auf eine kollektive Wertorientierung – egal welcher Art. Doch kann man – mit Luhmann 1999:358 – sagen, dass das Gewissen nicht eine Stimme sei, sondern eine Funktion (vgl. auch Mönter 2013:162)? Dabei steht das Gewissen oft gegen institutionelle Regelungen: „Gerade das Phänomen des Gewissens lehrt jedoch, dass es nicht institutionalisierbare normative Urteile gibt, die eine Identität gegen Fakten sichern, ohne dafür auf Konsens angewiesen zu sein“ (Luhmann 1999:338). Steht damit das Gewissen im Gegensatz zur Funktionalität und auch zu der Wirklichkeit der Fakten? Damit wäre das Gewissen nicht nur individuell, sondern auch irrational. Doch ist das wirklich so?

Mönter (2013:264) hat in seinem Fazit darauf hingewiesen, dass ethische Diskurse über das Gewissen – oder allgemeiner: die Verantwortungsethik – einen Ausdruck einer „Wiederentdeckung des subjektiven

Faktors in technisch dominierten Ordnungen“ seien. Gerade angesichts der unvermeidbaren Unvollkommenheit politischer Ordnungen (Souveränitätsparadox) bilde das Gewissen eine wesentliche Ergänzung, wobei das Gewissen sowohl eine normative als auch emotionale Seite hat (vgl. Mönter 2013:265). Dass dabei die wissenschaftliche Ethik ein „epistemologisches Desinteresse“ an einer „opaken Vorstellung eine[r] ‚inneren Stimme‘“ (Mönter 2013:265) habe, sei Ausdruck einer Forschungslücke. Mir scheint, es ist mehr als das: Das Konzept des Gewissens als eine innere Stimme steht im Gegensatz zu modernen systemtheoretischen und konstruktivistischen Sichtweisen sozialer Wirklichkeit, in welchen der individuelle menschliche Akteur zunehmend in den Hintergrund gerückt wird und individuelle ethische Fragen mehr und mehr herausfallen, weil sie konzeptuell und kategorial nicht mehr in das gesellschaftstheoretische Paradigma hineinpassen.

Natürlich kann der Rückgriff auf „das Gewissen“ auch ambivalent sein, etwa wenn eine irrationale Handlung oder gar ein Gewaltakt damit begründet wird.

Reese-Schäfer und Mönter (2013:101) haben mit Blick auf Deutschland folgende Regeln für den Umgang mit Wissensfragen für Praktikerinnen und Praktiker vorgeschlagen:

1. Berufung auf das Gewissen nur im äussersten Notfall;
2. Berufung auf das Gewissen nur gegenüber Zwang – wie z. B. bei Parlamentariern durch die eigene Fraktion;
3. Gewissensentscheidungen nur im Notfall nach aussen sichtbar machen;
4. keine Tribunalisierung von Wissenskontrolle etwa durch insistierende Befragungen;
5. Wahrung des Wahlgeheimnisses in jedem Fall;
6. keine Zuspitzung von praktisch-politischen Fragen in dem Sinne, dass einer Minderheit nur noch der Rückzug auf das eigene Gewissen bleibt;
7. Betrachtung des Gewissens eher als Binneninstanz einer Person denn als Legitimation des Verhaltens eines Politikers nach aussen.
8. Wissensprobleme entstehen oft dann, wenn ein bestehender Handlungsrahmen oder bestehende Alternativen nicht als adäquate Wahlmöglichkeiten erscheinen.

Vielleicht wäre hier der Rückgriff auf eine „Designverantwortung“ (Bühl 1998:29) angebracht, der weniger oder nicht ausschliesslich das individuelle Verhalten in einem konkreten sozialen Kontext thematisiert, sondern die Fähigkeit, den Rahmen eines Systems mit zu beeinflussen und mit zu verantworten. Diese – theologisch gesprochen – „systemische Schöpferkraft“ müsste neu thematisiert und ins Zentrum ethischer Überlegungen gestellt werden.

In der weiteren Forschung wird es um die Frage gehen, welche spezifischen Beiträge, Zugänge und Konzepte die jüdische Tradition, das Christentum und der Islam an eine globale und ethisch strukturierte Friedensordnung leisten können – und wie diese Beiträge mit säkularen Vorstellungen in Verbindung gebracht werden können.



# Literatur

## Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

- 1948: 10. Dezember 1948. Vereinte Nationen. <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (Zugriff 25.06.2018).

## Altermatt, Urs

- 1994: Die goldenen Jahre des Milieukatholizismus 1920 – 1945. In: Altermatt, Urs (Hrsg.): Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920 – 1940. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Fribourg. 3ff.
- 1995: Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln? In: Altermatt, Urs / Hürten, Heinz Lobkowicz, Nikolaus (Hrsg.): Moderne als Problem des Katholizismus, Regensburg: Friedrich Pustet. 33ff.
- 2002: Caritas Schweiz: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk 1901 – 2001. In: Schnyder, Albert / Noti, Odilo (Hrsg.): 100 Jahre Caritas Schweiz. Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. Luzern: Caritas-Verlag. 15ff.

## Amstutz, Mark R.

- 2013: International Ethics. Concepts, Theories, and Cases in Global Politics. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

## Anderson, Benedict

- 1988: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

## Arendt, Hannah

- 1971: Macht und Gewalt. 2., erweiterte Auflage. München: Piper.
- 1972: Wahrheit und Lüge in der Politik. München/Zürich: Piper.
- 2013: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. 16. Auflage. München: Piper.

## Augustinus

- 1911ff. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28. Kempten; München 1911-16.
4. Buch. <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel1922-3.htm> (Zugriff 11.5.2018).
- 1979: Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Zweiter Band. Buch XV – XX. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Balibar, Etienne

- 1990: Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In: Balibar, Etienne / Wallerstein, Immanuel: Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument-Verlag. 23ff.

Baringhorst, Sigrid

- 2015: Der politische Mensch und Praktiken von Engagement und Protest. In: Bitzegeio, Ursula / Mittag, Jürgen / Winterberg, Lars (Hrsg.): Der politische Mensch. Akteure gesellschaftlicher Partizipation im Übergang zum 21. Jahrhundert. Bonn: Dietz. 325ff.

Bashir, Hassan / Bin Jehangir, Hamza

- 2015: (Re)Situating the West's Cultural Others International Relations Theory. Towards Developing Joint East-West-Perspectives. In: Bashir, Hassan / Gray, Phillip W. (Hrsg.): Deconstructing Global Citizenship. Political, Cultural, and Ethnic Perspectives. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books. 17ff.

Bassiouni, Mahmoud

- 2012: Menschenrechte als Identitätsfrage. In: Dhouib, Sarhan (Hrsg.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. 179ff.

Beck, Ulrich

- 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main: Edition Suhrkamp.
- 1997: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Beck, Valentin

- 2016: Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Beckmann, Jan P.

- 2011: Über Solidarität und Individualismus. In: Busche, Hubertus (Hrsg.): Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann. 55ff.

Behr, Rafael

- 2012: Rechtserhaltende Gewalt als Zentrum polizeilicher Organisationskultur? In: Meireis, Torsten (Hrsg.): Gewalt und Gewalten. Tübingen: Mohr Siebeck. 69ff.

Beitz, Charles R.

- 2010: Gerechtigkeit und internationale Beziehungen. In: Broszies, Christoph / Hahn, Henning (Hrsg.): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1969. 175ff.

Bellamy, Paul

- 2008: The 2006 Fiji Coup and Impact on Human Security. In: Journal of Human Security. 4 (2008) 2. 4ff.  
 2013: Threats to Human Security – an Overview. In: Lautensach, Alexander K. / Lautensach Sabina W. (Hrsg.): Human Security in World Affairs. Problems and Opportunities. Vienna: Caesarpress. 57ff.

Benjamin, Walter

- 2007: Passagen. Schriften zur französischen Literatur. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Besecke, Martin

- 2014: Vorwort zur zweiten Auflage. In: Heinrichs, Johannes: Revolution der Demokratie. Eine konstruktive Bewusstseinsrevolution. Zweite, aktualisierte Auflage. Sankt August: Academia Verlag. 13ff.

Bitzegeio, Ursula / Mittag, Jürgen / Winterberg, Lars

- 2015: Der politische Mensch. Politische Partizipation im Spannungsfeld von repräsentativer Demokratie und Postdemokratie. In: Bitzegeio, Ursula / Mittag, Jürgen / Winterberg, Lars (Hrsg.): Der politische Mensch. Akteure gesellschaftlicher Partizipation im Übergang zum 21. Jahrhundert. Bonn: Dietz. 9ff.

Bonacker, Thorsten / Imbusch, Peter

- 2010: Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung. In: Imbusch, Peter / Zoll, Ralf (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. 5. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 67ff.

Bourdieu, Pierre

- 2014: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 24. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Braidotti, Rosi

- 2009: Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus. In: Weiss, Martin G. (Hrsg.): Bios und Zoë. Frankfurt/Main: Suhrkamp Wissenschaft Taschenbuch. 108ff.



- Brennan, Geoffrey / Buchanan, James M.  
1993: Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle Politische Ökonomie. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Broszies, Christoph / Hahn, Henning  
2010: Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext. In: Broszies, Christoph / Hahn, Henning (Hrsg.): Globale Gerechtigkeit. Schlüsselformen zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1969. 9ff.
- Brown, Malcom  
2013: Conflicting Perspectives. In: Lautensach, Alexander K. / Lautensach Sabina W. (Hrsg.): Human Security in World Affairs. Problems and Opportunities. Vienna: Caesarpress. 35ff.
- Brücher, Gertrud  
2002: Frieden als Form. Zwischen Säkularismus und Fundamentalismus. Opladen: Leske + Budrich.
- Buchanan, Allan  
1997: Theories of Secession. In: Philosophy & Public Affairs. 26/1 (1997) 30ff.
- Buchanan, James  
2014: Regeln für eine freie Gesellschaft. Ein James-Buchanan-Brevier. Zusammengefasst und herausgegeben von Steffen Hentrich und Sasha Stamm. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Bühl, Walter L.  
1998: Verantwortung für soziale Systeme. Grundzüge einer globalen Gesellschaftsethik. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bundeswehr  
2018: Einsatzzahlen – die Stärke der deutschen Kontingente. Bundesministerium für Verteidigung. Berlin, 20.4.2018. [https://www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/start/einsaetze/ueberblick/zahlen!/ut/p/z1/o4\\_Sj9CPyks-syoxPLMnMzovMAfIjo8zinSx8QnyMLI2MXIKDnQocQ13NQL2DHYoNzMzowwkipAJKG-AAjgb6wSmp-pFAM8xxmuELVKQfpr-VIViW WKFXkF9UkpNaopeYDhKhfmRGYl5KTmpAfrIjRKAgN6LcoNxREQC-OoUy/dz/d5/L2dBISEvZoFBIS9nQSEh/#Z7\\_B8LTL2922DSSCoAU-E6UESA3oMo](https://www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/start/einsaetze/ueberblick/zahlen!/ut/p/z1/o4_Sj9CPyks-syoxPLMnMzovMAfIjo8zinSx8QnyMLI2MXIKDnQocQ13NQL2DHYoNzMzowwkipAJKG-AAjgb6wSmp-pFAM8xxmuELVKQfpr-VIViW WKFXkF9UkpNaopeYDhKhfmRGYl5KTmpAfrIjRKAgN6LcoNxREQC-OoUy/dz/d5/L2dBISEvZoFBIS9nQSEh/#Z7_B8LTL2922DSSCoAU-E6UESA3oMo) (Zugriff 25.06.2018).
- Butler, Judith  
2004: Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence. London/New York: Verso.

- 2005: Unbegrenzte Haft. In: Butler, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt/Main: Edition Suhrkamp. 69ff.
- 2009: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Carens, Joseph H.
- 1987: Aliens and Citizens. The Case for Open Borders. In: *The Review for Politics*. 49 (1987) 2. 251ff.
- 2012: The Integration of Immigrants. In: Brooks, Thom (Hrsg.): *Global Justice and International Affairs*. Leiden / Boston: Brill. 9ff.
- Carnau, Peter
- 2011: Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis. München/Mering: Rainer Hampp Verlag.
- Cassee, Andreas
- 2016: Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Castells, Manuel
- 2001: Das Informationszeitalter. Wirtschaft Gesellschaft Kultur. Teil 1: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Opladen: Leske + Budrichs.
- Cheneval, Francis
- 2014: Globalisierung – Hat sich der Nationalstaat überlebt? In: Zentrum für Ethik und Nachhaltigkeit (ZEN-FHS) (Hrsg.): Herausforderungen für die Politik und die Ethik. Moral Terror Globalisierung Demokratie. Bielefeld: Transcript. Edition Politik. 53ff.
- Chizhova, Elena
- 2018: Russland und seine (Un-)Moral. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 23.4.2018. 8.
- Coady, C. A. J.
- 2008: *Morality and Political Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, Tara / Merz, Sebastian / Shah, Mila
- 2011: A More Violent World? Global Trends in Organised Violence. In: Austin, Beatrix / Fischer, Martina / Giessmann, Hans J. (Hrsg.): *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*. Opladen: Barbara Budrich. 23ff.

- Crouch, Colin  
2017: Postdemokratie. 13. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Da Cunha, Paulo Ferreira  
2015: Political Ethics and European Constitution. Heidelberg: Springer.
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen  
1789: <http://www.elysee.fr/la-presidence/la-declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen/> (Zugriff 10.5.2018).
- Delhom, Pascal  
2016: Butler und Levinas über das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Politik. In: Distelhorst, Lars (Hrsg.): Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers. Baden-Baden: Nomos. 75ff.
- Derrida, Jacques  
1999: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas. München: C. Hanser.  
2003: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Ditzler, Thomas / Hastings, Patricia  
2013: Human Security Foundation Documents and Related Resources. In: Lautensach, Alexander K. / Lautensach Sabina W. (Hrsg.): Human Security in World Affairs. Problems and Opportunities. Vienna: Caesarpress. 1ff.
- Dörfler-Dierken, Angelika / Portugall, Gerd  
2010: Einführende Reflexion. Überlegungen zu Frieden, Sicherheit, Ethik und Politik. In: Dörfler-Dierken, Angelika / Portugall, Gerd (Hrsg.): Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weissbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift 2007 in der Diskussion. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 13ff.
- Doyle, Michael  
1983: Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. In: Philosophy and Public Affairs. 12 (Summer 1983) 205ff.
- Droesser, Gerhard  
2009: Texturen mit Akzent. Näherungen an die Idee ethisch selbstbewusster Praxis. In: Droesser, Gerhard / Lutz, Ralf / Sautermeister, Jochen (Hrsg.): Konkrete Identität. Vergewisserung des individuellen Selbst. Frankfurt/Main: Peter Lang. Moderne Kulturen Relationen. Band 10. 143ff.

Ekardt, Felix

- 2016: Theorie der Nachhaltigkeit. Ethische, rechtliche, politische und transformative Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel. 2., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage. Baden-Baden: Nomos.

Franco Elizondo, Apolonia

- 2015: Theorie der Globalen Gerechtigkeit. Zwischen Anerkennung und Umverteilung. Würzburg: Ergon.

Engel, Antke

- 2016: Von gouvernementaler Hegemonie zur postsouveränen Staatlichkeit der Diaspora. In: Distelhorst, Lars (Hrsg.): Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers. Baden-Baden: Nomos. 41ff.

Ermert, Sophia

- 2016: Was ist Freiheit? Feministische Politik und Praxis der Veränderung. In: Feminismus und Freiheit. Geschlechterkritische Neuaneignungen eines umkämpften Begriffs. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer Verlag. 139ff.

Esposito, Roberto

- 2018: Ein europäisches Volk, was wäre das? In: Neue Zürcher Zeitung vom 26.5.2018. 48.

Esser, Andrea Marlen

- 2016: Freiheit als Autonomie. Welchen Beitrag kann eine kritische Ethik zur Gendergerechtigkeit leisten? In: Grubner, Barbara / Birkle, Carmen / Henninger, Annette (Hrsg.): Feminismus und Freiheit. Geschlechterkritische Neuaneignungen eines umkämpften Begriffs. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer Verlag. 100ff.

Fargahi, Nina

- 2018: Inseln, Pässe und eine Staatskrise. In: WochenZeitung vom 25.1.2018. 3.

Fischer, Martina

- 2011: Civil Society in Conflict Transformation: Strengths and Limitations. In: Austin, Beatrix / Fischer, Martina / Giessmann, Hans J. (Hrsg.): Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II. Opladen: Barbara Budrich. 287ff.

Floridi, Luciano

- 2015: Die 4. Revolution. Berlin: Suhrkamp.

Foucault, Michel

2004: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977 – 1978. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

2005: Analytik der Macht. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Fraser, Nancy

2003: Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: Fraser, Nancy / Honneth, A. (Hrsg.): Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange. New York: Verso. 7ff.

2007: Zur Neubestimmung von Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt. In: Heidbrink, Ludger / Hirsch, Alfred (Hrsg.): Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik. Frankfurt/New York: Campus. 343ff.

2008: Scales of Justice. Reimagining Political Space in A Globalizing World. Cambridge: Polity Press.

Frey, Bruno S.

2016: Wenn Abstimmungen knapp ausgehen. In: Neue Zürcher Zeitung vom 6.10.2016. 9.

Frühbauer, Johannes J.

2007: John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fukuyama, Francis

1992: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler Verlag.

Gabriel, Karl

2012: Zivilgesellschaft und rechtserhaltende Gewalt. In: Meireis, Torsten (Hrsg.): Gewalt und Gewalten. Tübingen: Mohr Siebeck. 307ff.

Galtung, Johan

1980: Eine strukturelle Theorie des Imperialismus. In: Senghaas, Dieter (Hrsg.): Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion. Frankfurt/Main: Edition Suhrkamp. 29ff.

1998: Frieden mit friedlichen Mitteln. Konflikt und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Opladen: Leske + Budrich.

2000: Menschenrechte für das nächste Jahrhundert. In: Galtung, Johan (Hrsg.): Die Zukunft der Menschenrechte. Vision: Verständigung zwischen den Kulturen. Frankfurt/New York: Campus. 7ff.

Gosepath, Stefan

- 2010: Einleitung. In: Ernst, Gerhard / Sellmaier, Stephan (Hrsg.): *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*. Stuttgart: W. Kohlhammer. 17ff.

Gottschlich, Daniela

- 2017: *Kommende Nachhaltigkeit. Nachhaltige Entwicklung aus kritisch-emanzipatorischer Perspektive*. Baden-Baden: Nomos.

Graham, Gordon

- 2011: *Theories of Ethics. An Introduction to Moral Philosophy with a Selection of Classic Readings*. New York / London: Routledge.

Gromes, Thorsten

- 2016a: Bosnien und Herzegowina: Frieden trotz Dauerkrise. In: Gromes, Thorsten / Moltmann, Bernhard / Schoch, Bruno: *Die Überwindung der Gewalt. Demokratisierung von aussen in Nachbürgerkriegsgesellschaften*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. 41ff.
- 2016b: Folgerungen für die Friedenspolitik. In: Gromes, Thorsten / Moltmann, Bernhard / Schoch, Bruno: *Die Überwindung der Gewalt. Demokratisierung von aussen in Nachbürgerkriegsgesellschaften*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. 139ff.

Grossmann, David

- 2010: Rede von David Grossmann. Der israelische Schriftsteller David Grossman ist in Frankfurt mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet worden. Auszüge aus seiner Dankesrede. In: *Frankfurter Rundschau – online*. 10.10.2010. <http://www.fr.de/kultur/dokumentation-rede-von-david-grossman-a-977174> (Zugriff 25.06.2018).

Habermas, Jürgen

- 1985: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- 1990: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuauflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hagenbüchle, Roland

- 2005: *Kultur im Wandel oder die Provokation des Vulgären*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

Haraway, Donna

- 1990: A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. In: Nicholson, Linda J. (Hrsg.): *Feminism / Postmodernism*. New York/London: Routledge. 190ff.
- 2009: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. 5. Aufl. Chicago: Prickly Paradigm.

Harders, Cilja

- 2011: Gender Relations, Violence and Conflict Transformation. In: Austin, Beatrix / Fischer, Martina / Giessmann, Hans J. (Hrsg.): *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*. Opladen: Barbara Budrich. 131ff.

Hardt, Michael / Negri, Antonio

- 2000: *Empire*. London / Cambridge/Mass.: Cambridge University Press.
- 2002: *Empire: Die neue Weltordnung*. Frankfurt/Main: Campus.

Hartmann, Martin

- 2011: *Die Praxis des Vertrauens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Haspel, Michael

- 2010: Einführung in die Friedensethik. In: Imbusch, Peter / Zoll, Ralf (Hrsg.): *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*. 5. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 513ff.
- 2011: *Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive*. Stuttgart: Kohlhammer.

Haus, Michael

- 2014: Zwischen Bewährung und Abwärtsspirale. Taylor über Demokratie, Bürgerbeteiligung und Zivilgesellschaft. In: Bohmann, Ulf (Hrsg.): *Wie wollen wir leben? Das politische Denken und Staatsverständnis von Charles Taylor*. Baden-Baden: Nomos. 221ff.

Havel, Vaclav

- 1990: *Versuch, in der Wahrheit zu leben*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

Hayes, Anna

- 2013: Individuals and Groups outside of the State System. In: Lautensach, Alexander K. / Lautensach Sabina W. (Hrsg.): *Human Security in World Affairs. Problems and Opportunities*. Vienna: Caesarpres. 113ff.

Heinemann-Grüder, Andreas / Bauer, Isabella

- 2013: Konzepte und Handlungsfelder ziviler Konfliktbearbeitung. In: Heinemann-Grüder, Andreas / Bauer, Isabella (Hrsg.): Zivile Konfliktbearbeitung. Vom Anspruch zur Wirklichkeit. Opladen: Verlag Barbara Budrich. 33ff.

Heinrichs, Johannes

- 2014: Revolution der Demokratie. Eine konstruktive Bewusstseinsrevolution. Zweite, aktualisierte Auflage. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Heller, Regina

- 2016: Russland und der Frieden in Europa – normative Entwicklungspfade und aktuelle Aussenpolitik. In: Sedmak, Clemens (Hrsg.): Frieden. Vom Wert der Koexistenz. Grundwerte Europas Band 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 137ff.

Hirsch, Joachim

- 2001: Die Internationalisierung des Staates. Anmerkungen zu einigen aktuellen Fragen der Staatstheorie. In: Hirsch, Joachim / Jessop, Bob / Poulantzas, Nicos: Die Zukunft des Staates. Hamburg: VSA-Verlag. 101ff.

Historisches Lexikon der Schweiz

- 2010: Jenische. Stand 8.3.2010. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D8247.php> (Zugriff 25.06.2018).

Hobsbawm, Eric J.

- 2009: Globalisierung, Demokratie und Terrorismus. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Höffe, Otfried

- 2004: Wirtschaftsbürger Staatsbürger Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. München: C.H. Beck.  
2009: Ist die Demokratie zukunftsfähig? Über moderne Politik. München: C.H. Beck.

Holland-Cunz, Barbara

- 2014: Die Natur der Neuzeit. Eine feministische Einführung. Opladen/Berlin: Budrich.

Homann, Karl

- 2003: Anreize und Moral. Münster: Lit.



Huber, Wolfgang

- 2012: Legitimes Recht und legitime Rechtsgewalt in theologischer Perspektive. In: Meireis, Torsten (Hrsg.): Gewalt und Gewalten. Tübingen: Mohr Siebeck. 225ff.

Human Development Report

- 1994: Published for the United Nations Development Programme (UNDP). New York / Oxford: Oxford University Press. [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr\\_1994\\_en\\_complete\\_nostats.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr_1994_en_complete_nostats.pdf) (Zugriff 8.4.2018).

Humanrights.ch

- 2018: Staatenlose – eine unsichtbare Minderheit. Update 9.1.2018. <https://www.humanrights.ch/de/menschenrechte-schweiz/inneres/auslaender/staatenlose/unsichtbare-minderheit> (Zugriff 23.3.2018).

Jaberg, Sabine

- 2010: Hat die Friedensnorm des Grundgesetzes ausgedient? – Deutsche Sicherheits- und Verteidigungsprogrammatik und EKD-Friedendenschrift im Vergleich. In: Dörfler-Dierken, Angelika / Portugall, Gerd (Hrsg.): Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weissbuch 2006 und EKD-Friedendenschrift 2007 in der Diskussion. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 27ff.

Jäggi, Christian J.

- 2009: Sozio-kultureller Code, Rituale und Management. Neue Perspektiven in interkulturellen Feldern. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- 2016a: Auf dem Weg zu einer inter-kontextuellen Ethik. Übergreifende Elemente aus religiösen und säkularen Ethiken. Münster/Wien/Zürich: Lit Verlag.
- 2016b: Doppelte Normativitäten zwischen staatlichen und religiösen Geltungsansprüchen – am Beispiel der katholischen Kirche, der muslimischen Gemeinschaften und der Bahá'í-Gemeinde in der Schweiz. Münster: Lit-Verlag.
- 2016c: Migration und Flucht. Wirtschaftliche Aspekte, regionale Hot Spots, Dynamiken, Lösungsansätze. Wiesbaden: Springer Gabler.
- 2016d: Volkswirtschaftliche Baustellen. Analyse – Szenarien – Lösungen. Wiesbaden: Springer Gabler.
- 2017: Hidden Agendas. Geopolitik, Terrorismus und Populismus. Zusammenhänge Erklärungsmodelle Lösungsansätze. Nordhausen: T. Bautz Verlag.

- 2018a: Ernährung, Nahrungsmittelmärkte und Landwirtschaft. Ökonomische Fragestellungen vor dem Hintergrund der Globalisierung. Wiesbaden: Springer Gabler.
- 2018b: Wirtschaftsordnung und Ethik. Problemfelder – Modelle – Lösungsansätze. Wiesbaden: Springer Gabler.

Jahn, Egbert

- 2012: Frieden und Konflikt. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Jaspers, Karl

- 1958: Von der Wahrheit. München: Piper.

Jellinek, Georg

- 1929: Allgemeine Staatslehre. Berlin: Verlag Julius Springer.

Kalinoski, Martin B. / Schruhl, Stephanie

- 2010: Wandel der deutschen und US-amerikanischen Verteidigungsstrategien im Hinblick auf weltweite Naturressourcen und Energiereserven. In: Dörfler-Dierken, Angelika / Portugall, Gerd (Hrsg.): Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weissbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift 2007 in der Diskussion. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 91ff.

Kant, Immanuel

- 1968: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Kants Werke. Akademie Textausgabe. VIII. Abhandlungen nach 1781. Berlin: Walter de Gruyter. 343ff.

Karitzki, Olaf

- 2005: Globale Gerechtigkeit und Pluralismus. München: Wilhelm Fink Verlag.

Kiesberg, Louis

- 2011: The State of Art in Conflict Transformation. In: Austin, Beatrix / Fischer, Martina / Giessmann, Hans J. (Hrsg.): Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II. Opladen: Barbara Budrich. 49ff.

Knaus, Gerald

- 2012: The Rise and Fall of Liberal Imperialism. In: Stewart, Rory / Knaus, Gerald: Can Intervention Work? New York: W.W. Norton and Company. 91ff.

Koch, Bettina

- 2015: Citizenship in the Age of Global Surveillance. Some Observations on a Transforming State-Citizen Relationship. In: Bashir, Hassan / Gray, Philip W. (Hrsg.): Deconstructing Global Citizenship. Political, Cultural, and Ethnic Perspectives. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books. 77ff.

Koller, Franziska

- 2013: Ungleichverteilung lebensnotwendiger Ressourcen – Schicksal oder Ungerechtigkeit? In: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): Ressourcen Lebensqualität Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 83ff.

Koppe, Karlheinz

- 2010: Zur Geschichte der Friedensforschung im 20. Jahrhundert. In: Imbusch, Peter / Zoll, Ralph (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. 5. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 17ff.

Koska, Christopher / Filipović, Alexander

- 2017: Gestaltungsfragen der Digitalität. In: Bergold, Ralph / Sautermeister, Jochen / Schröder, André (Hrsg.): Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen. Festschrift zur Neueröffnung und zum 70-jährigen Bestehen des Katholisch-Sozialen Instituts. Freiburg/Br. / Basel / Wien: Herder. 173ff.

Krappmann, Lothar

- 1978: Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart: Klett-Cotta.

Krüger, Uwe

- 2013: Meinungsmacht. Der Einfluss der Eliten auf Leitmedien und Alpha-Journalisten – eine kritische Netzwerkanalyse. Köln: Herbert von Halem Verlag.

Kuhn, Thomas S.

- 1981: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 5. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Kurz-Scherf, Ingrid

- 2016: Arbeit und Freiheit. Freiheit ist Arbeit. In: Grubner, Barbara / Birkle, Carmen / Henninger, Annette (Hrsg.): Feminismus und Freiheit. Geschlechterkritische Neuaneignungen eines umkämpften Begriffs. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer Verlag. 172ff.

Lachmann, Werner

- 2014: Schuldenkrise und Vertrauensverlust. In: Farmer, Karl / Jung, Harald / Lachmann, Werner (Hrsg.): Wirtschaftskrisen und der Vertrauensverlust in Wirtschaft und Politik. Berlin: Lit. 1ff.

Langer, Marie-Astrid

- 2018: Kämpfer für freieres Internet. In: Neue Zürcher Zeitung vom 23.2.2018.4.

Lanz, Martin

- 2018a: Novartis hat sich weit in den Sumpf vorgewagt. In: Neue Zürcher Zeitung vom 16.5.2018. 26.  
 2018b: Trump riskiert einen Handelskrieg. In: Neue Zürcher Zeitung vom 3.3.2018. 30.  
 2018c: Trump schwingt erstmals so richtig die handelspolitische Keule. In: Neue Zürcher Zeitung vom 24.1.2018. 23.

Laufenberg, Mike

- 2016: Kritik der biopolitischen Souveränität. Butler und Foucault. In: Distelhorst, Lars (Hrsg.): Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers. Baden-Baden: Nomos. 17ff.

Lautensach, Alexander K. / Lautensach Sabina W.

- 2013: Preface. In: Lautensach, Alexander K. / Lautensach Sabina W. (Hrsg.): Human Security in World Affairs. Problems and Opportunities. Vienna: Caesarpress. XIIIff.

Lenin, W. I.

- 1970: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. Gemeinverständlicher Abriss. Berlin: Dietz Verlag.

Leontovitsch, Victor

- 1985: Das Wesen des Liberalismus. In: Gall, Lothar (Hrsg.): Liberalismus. 3. Auflage. Königstein/Ts.: Athenäum. 37ff.

Liebsch, Burkhard

- 2012: Anspruch versus Recht des Fremden. Transnationale Perspektiven gastlicher Demokratie. In: Wischke, Mirko (Hrsg.): Freiheit ohne Recht? Zur Metamorphose von Politik und Recht. Frankfurt/Main: Peter Lang. 11ff.

Lindenau, Mathias

- 2014: Einleitung. In: Zentrum für Ethik und Nachhaltigkeit (ZEN-FHS) (Hrsg.): Herausforderungen für die Politik und die Ethik. Moral Terror Globalisierung Demokratie. Bielefeld: Transcript. Edition Politik. 7ff.

- Lohmann, Georg  
2010: Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte. In: Ernst, Gerhard / Sellmaier, Stephan (Hrsg.): *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral*. Stuttgart: W. Kohlhammer. 33ff.
- Lucas, George  
2017: *Ethics and Cyber Warfare. The Quest for Responsible Security in the Age of Digital Warfare*. New York: Oxford University Press.
- Luhmann, Niklas  
1991: *Die Weltgesellschaft*. In: Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung Band 2*. 4. Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag. 51ff.  
1995: *Inklusion und Exklusion*. In: Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung 6*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 237ff.  
1999: *Gewissensfreiheit und Gewissen*. In: Luhmann, Niklas: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 326ff.
- Luttwak, Edward  
1999: *Give War a Chance*. In: *Foreign Affairs*. 06 (1999). 36ff.
- Lyotard, Jean-François  
1987: *Der Widerstreit*. München. Wilhelm Fink Verlag.
- Madary, Michael / Metzinger, Thomas K.  
2016: *Real Virtuality: A Code of Ethical Conduct. Recommendations for Good Scientific Practice and the Consumers of VR-Technology*. In: *Front. Robot. AI*, 19 February 2016. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frobt.2016.00003/full> (Zugriff 25.06.2018).
- Meier, Bernd  
2003: *Mehr Gemeinsinn! Eine richtige Antwort auch auf die Globalisierung?* Köln: Deutscher Institutsverlag.
- Merks, Karl-Wilhelm  
2012: *Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral zwischen Pluralismus und Universalität*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg.
- Merle, Jean-Christophe  
2016: *Friede und Gerechtigkeit*. In: Sedmak, Clemens (Hrsg.): *Frieden. Vom Wert der Koexistenz. Grundwerte Europas Band 6*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 9ff.

Mertens, Martin

- 2015: Populismus als Strategie politischer Akteure im 21. Jahrhundert. In: Bitzegeio, Ursula / Mittag, Jürgen / Winterberg, Lars (Hrsg.): *Der politische Mensch. Akteure gesellschaftlicher Partizipation im Übergang zum 21. Jahrhundert*. Bonn: Dietz. 143ff.

Messelken, Daniel

- 2012: *Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung*. Paderborn: Mentis.

Mir, Khalid

- 2015: Civil Economy. Re-Imagining an Ethical Economy and the Implications for Citizenship. In: Bashir, Hassan / Gray, Phillip W. (Hrsg.): *Deconstructing Global Citizenship. Political, Cultural, and Ethnic Perspectives*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books. 57ff.

Moller Okin, Susan

- 2013: Is Multiculturalism Bad for Women? In: Baber, H. E. / Dimon, Denise (Hrsg.): *Globalization and International Development. The Ethical Issues*. Toronto: Broadview Press. 505ff.

Mönter, Christian

- 2013: *Das Gewissen in politischen Kontexten. Politik des Gewissens als politische Ethik*. München: Herbert Utz Verlag.

Moore, Margaret

- 2004: *The Ethics of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Mouffe, Chantal

- 2007: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Müller, Olaf L.

- 2007: Pazifismus mit offenen Augen. In: Strub, Jean-Daniel / Grotefeld, Stefan (Hrsg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*. Stuttgart: Kohlhammer. 23ff.

Nagel, Thomas

- 2010: Das Problem globaler Gerechtigkeit. In: Broszies, Christoph / Hahn, Henning (Hrsg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1969. 104ff.

- 2016: Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2166.
- Nederveen Pieterse, Jan  
1998: Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In: Beck, Ulrich (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 87ff.
- Nef, Robert  
2018: Gerechtigkeit, Freiheit und Friede. In: Neue Zürcher Zeitung vom 15.1.2018. 8.
- Negri, Antonio  
2008: Empire and Beyond. Cambridge/GB: Polity.
- Negt, Oskar  
2010: Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform. Göttingen: Steidl Verlag.
- Neue Zürcher Zeitung  
7.4.2018: Automatische Tweets zu „No Billag“. 14.
- Neuhäuser, Christian  
2013: Amartya Sen zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.
- Nida-Rümelin, Julian  
2011: Die Optimierungsfalle. München: Irisiana Verlag.  
2014: Über die ethischen Grundlagen der Demokratie. In: Zentrum für Ethik und Nachhaltigkeit (ZEN-FHS) (Hrsg.): Herausforderungen für die Politik und die Ethik. Moral Terror Globalisierung Demokratie. Bielefeld: Transcript. Edition Politik. 67ff.  
2017: Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration. Hamburg: Edition Körber Stiftung.
- Noelle-Neumann, Elisabeth  
1980: Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – Unsere soziale Haut. München/Zürich: Piper.
- Nussbaum, Martha C.  
2006: Women and Human Development. The Capabilities Approach. 10<sup>th</sup> Printing. New York: Cambridge University Press.  
2014: Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. Berlin: Suhrkamp.

Oberman, Kieran

- 2016: Immigration as Human Right. In: Fine, Sarah / Ypi, Lea (Hrsg.): Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership. Oxford: Oxford University Press. 32ff.

Oellers, Björn

- 2017: Zwang statt Freiheit – Zum autoritären Gehalt der Lehre Hayeks. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

Ohlberg, Mareike

- 2018: Chinas Bonitätssystem ist eine soziale Monstrosität. In: Neue Zürcher Zeitung vom 5.1.2018. 11.

Opgen-Thein, Rainer

- 2009: Philosophische Theorien globaler Ordnung. Realistische Entwürfe oder nur Utopien? Marburg: Metropolis-Verlag.

Pabst, Volker

- 2018a: Das Tummelfeld des asiatischen Jahrhundert. In: Neue Zürcher Zeitung vom 16.5.2018. 12.  
2018b: Die grösste biometrische Datenbank der Welt ist nicht sicher. Indiens Identifizierungsprogramm Aadhaar wird für kriminelle Machenschaften missbraucht. In: Neue Zürcher Zeitung vom 9.1.2018. 25.  
2018c: Indien setzt ausländischer Hilfe Grenzen. In: Neue Zürcher Zeitung vom 16.2.2018. 6.

Pensky, Max

- 2008: The Ends of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics. Albany/N.Y.: State University of New York Press.

Pfaff-Czarnecka, Joanna

- 2012: Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung. Göttingen: Wallstein Verlag.

Pogge, Thomas

- 2011: Weltarmut und Menschenrechte. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Polany, Karl

- 1978: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Rawls, John

- 1998: Politischer Liberalismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.



- 1999: The Law of Peoples. Harvard: Harvard University Press.
- 2010: Das Völkerrecht. In: Broszies, Christoph / Hahn, Henning (Hrsg.): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1969. 55ff.
- 2013: An Egalitarian Theory of Justice. In: Baber, H. E. / Dimon, Denise (Hrsg.): Globalization and International Development. The Ethical Issues. Toronto: Broadview Press. 20ff.
- Recommendations for the Research Ethics in VR
- 2016: [https://www.frontiersin.org/files/Articles/180932/frobt-03-00003-HTML-r2/image\\_m/frobt-03-00003-1001.jpg](https://www.frontiersin.org/files/Articles/180932/frobt-03-00003-HTML-r2/image_m/frobt-03-00003-1001.jpg) (Zugriff 25.06.2018).
- Reese-Schäfer, Walter / Mönter, Christian
- 2013: Politische Ethik. Philosophie, Theorie, Regeln. Wiesbaden: Springer VS.
- Rehbein, Boike / Souza, Jessé
- 2014: Ungleichheit in kapitalistischen Gesellschaften. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Reiter, Dan / Stam, Allan C.
- 2011: Search for Victory. Why Democracies Win Their Wars. In: Brown, Michael E. / Coté, Owen R. Jr. / Lynn-Jones, Sean M. / Miller, Steven E. (Hrsg.): Do Democracies Win Their Wars? An International Security Reader. Cambridge: MIT-Press. 3ff.
- Remez, Gregory
- 2018a: Alternative Realitäten auf dem Vormarsch. In: Neue Luzerner Zeitung vom 5.4.2018. 2f.
- 2018b: „Eine beinahe spirituelle Erfahrung“. In: Neue Luzerner Zeitung vom 5.4.2018. 3.
- Rice, Condoleezza
- 2018: „Ich liebe Hegel“. Interview. In: Neue Zürcher Zeitung vom 26.2.2018. 27.
- Robinson, Francis
- 2015: The Modern State. Citizenship, Multiculturalism, and Globalization. In: Bashir, Hassan / Gray, Phillip W. (Hrsg.): Deconstructing Global Citizenship. Political, Cultural, and Ethnic Perspectives. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books. 1ff.

Rosińska, Zofia

- 2017: Axiological Sensitivity. In: Gołębowska, Maria (Hrsg.): Cultural Normativity. Between Philosophical Apriority and Social Practices. Frankfurt/Main: Peter Lang. 19ff.

Röttgers, Kurt

- 2011: Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis – Begriffsgeschichtliche Beobachtungen. In: Busche, Hubertus (Hrsg.): Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann. 19ff.

Rufin, Jean-Christophe

- 1991: L'Empire et les Nouveaux Barbares. Paris : J. C. Lattès.  
1994: Die Diktatur des Liberalismus. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Ruh, Hans

- 2011: Ordnung von unten. Die Demokratie ist erforderlich. Zürich: Versus.

Sandel, Michael J.

- 2013: The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In: Baber, H. E. / Dimon, Denise (Hrsg.): Globalization and International Development. The Ethical Issues. Toronto: Broadview Press. 48ff.

Sautter, Hermann

- 2017: Verantwortlich wirtschaften. Die Ethik gesamtwirtschaftlicher Regelwerke und des unternehmerischen Handelns. Ethik und Ökonomie. Band 20. Marburg: Metropolis.

Schapiro, J. Salwyn

- 1985: Was ist Liberalismus? In: Gall, Lothar (Hrsg.): Liberalismus. 3. Auflage. Königstein/Ts.: Athenäum. 20ff.

Schaurer, Florian

- 2011: „Der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt“. Versuch eines Panoramas der Einmischungsgerechtigkeit. Marburg: Tectum.

Schlichte, Klaus

- 2011: Kriegsursachenforschung – ein kritischer Rückblick. In: Schlotter, Peter / Wisotzki, Simone (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung. Baden-Baden: Nomos. 81ff.

Schmetkamp, Susanne

- 2012: Respekt und Anerkennung. Paderborn: Mentis.

- Schmidtz, David  
2006: *Elements of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Schoch, Bruno  
2016a: Demokratisierung als Friedensstrategie. In: Gromes, Thorsten / Moltmann, Bernhard / Schoch, Bruno: *Die Überwindung der Gewalt. Demokratisierung von aussen in Nachbürgerkriegsgesellschaften*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. 11ff.  
2016b: Kosovo: Externe Demokratisierung im ungeklärten Staat. In: Gromes, Thorsten / Moltmann, Bernhard / Schoch, Bruno: *Die Überwindung der Gewalt. Demokratisierung von aussen in Nachbürgerkriegsgesellschaften*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag. 71ff.
- Schulze-Heuling, Dagmar  
2015: *Was Gerechtigkeit nicht ist. Politisch-philosophische Überlegungen zu Grundgedanken der Gerechtigkeit*. Baden-Baden: Nomos.
- Schumacher, E. F.  
1979: *Die Rückkehr zum menschlichen Mass. Alternativen für Wirtschaft und Technik. „Small is Beautiful“*. Zürich: Ex Libris.
- Sedmak, Clemens  
2016: „Eine neue Art in der Welt zu leben“. Eine Einleitung. In: Sedmak, Clemens (Hrsg.): *Frieden. Vom Wert der Koexistenz. Grundwerte Europas Band 6*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 9ff.
- Segbers, Fanz  
2015: *Ökonomie, die dem Menschen dient. die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik*. Kevelaer / Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker / Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Sen, Amartya  
1997: Human Rights an Asian Values. What Kee Kuan Yew and Le Peng don't Understand about Asia. In: *The New Republic*. 217 (1997) 2–3. 33ff.  
2005: *Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. 3. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.  
2010: *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: C.H. Beck.  
2011: *Commodities and Capabilities*. 16<sup>th</sup> impr. New Dehli: Oxford University Press.

Senghaas, Dieter

- 2011: Weltordnungspolitik in einer zerklüfteten Welt. In: Gabriel, Ingeborg / Schwarz, Ludwig (Hrsg.): Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 49ff.

Shiva, Vandana

- 2003: Globalisierung, Terrorismus und der Teufelskreis der Gewalt. In: Richter, Horst-Eberhard / Uhe, Frank (Hrsg.): Aufstehen für die Menschlichkeit. Beiträge zum Kongress Kultur des Friedens 2003. Giessen: psychosozial-Verlag. 205ff.

Sievi, Luzia

- 2017: Demokratie ohne Grund – kein Grund für Demokratie? Zum Verhältnis von Demokratie und Poststrukturalismus. Bielefeld: Transcript.

Siller, Hermann Pius

- 1999: Menschen werden im Aufeinandertreffen und Wandel der Kulturen. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Menschen werden im Kulturwandel. Kontexte kultureller Identität als Wegmarken interkultureller Kompetenz. Initiationen und ihre Inkulturationsprozesse. Luzern: Exodus.

Smith, Adam

- 1990: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Für die Taschenbuch-Ausgabe revidierte Fassung vom Mai 1978. 5. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Snyder, Timothy

- 2017: On Tyranny. Twenty Lessons from the Twentieth Century. London: The Bodley Head.

Solar, Marcel

- 2015: Der politische Mensch im (post-)demokratischen Kontext. In: Bitzegeio, Ursula / Mittag, Jürgen / Winterberg, Lars (Hrsg.): Der politische Mensch. Akteure gesellschaftlicher Partizipation im Übergang zum 21. Jahrhundert. Bonn: Dietz. 27ff.

Spickard, Paul (Hrsg.)

- 2013: Multiple Identities. Migrants, Ethnicity, and Membership. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Steinhoff, Uwe

- 2011: Zur Ethik des Krieges und des Terrorismus. Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Stephenson, Carolyn M.  
2009: Gender Equality and a Culture of Peace. In: de Rivera, Joseph (Hrsg.): Handbook on Building Cultures of Peace. New York: Springer. 123ff.
- Sternberger, Dolf  
1986: Begriff des Politischen. Heidelberger Antrittsvorlesung vom 23. November 1960. In: Sternberger, Dolf: Die Politik und der Friede. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 76ff.
- Streicher, Ruth  
2011: Die Macht des Feldes. Selbstreflexivität als methodologische Strategie feministischer Feldforschung in Konfliktgebieten. In: Engels, Bettina / Gayer, Corina (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse, Frieden und Konflikt. 65ff.
- Taylor, Charles  
1995: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Thierjung, Katja  
2009: Von der Weltordnung zum Weltspiel. Das Verhältnis von Moral, Politik und Wirtschaft in Zeiten der Globalisierung. München: Hubert Utz Verlag.
- Thomassen, Lasse  
2008: Deconstructing Habermas. New York/London: Routledge.
- Tocqueville, de, Alexis  
1992: Oeuvres. II. De la démocratie en Amérique I et II. Paris : Editions Gallimard.  
2017: Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart: Reclam.
- UN and Non-Governmental Organizations  
2018: (NGOs): A Quick Guide. Dag Hammarskjöld Library. <http://research.un.org/en/ngo> (Zugriff 10.5.2018).
- UNHCR  
2011: Stateless Persons 2010. <http://www.unhcr.org/protection/statelessness/4e5228096/statistics-stateless-persons-2010-source-unhcr-global-trends-2010-annexes.html?query=statistics%20stateless%20persons> (Zugriff 25.06.2018).  
2013: Stateless Persons. <http://www.unhcr.org/protection/statelessness/546e01319/statistics-stateless-persons.html?query=statistics%20stateless%20persons> (Zugriff 25.06.2018).

- 2017: Questions and Answers on Statelessness. [http://www.unhcr.org/file-admin/user\\_upload/Questions\\_and\\_Answers\\_on\\_statelessness\\_ENG.pdf](http://www.unhcr.org/file-admin/user_upload/Questions_and_Answers_on_statelessness_ENG.pdf) (Zugriff 23.3.2018).
- UN World Summit for Social Development
- 1996: Report. Copenhagen: 6 -12 March 1995. New York: United Nations. <https://undocs.org/A/CONF.166/9> (Zugriff 25.06.2018).
- Vester, Michael
- 2017: Die Gesellschaft als Kräftefeld. Klassen, Milieus und Praxis in der Tradition von Durkheim, Weber und Marx. In: Huber, Florian / Wessely, Christina (Hrsg.): Milieu. Umgebungen des Lebendigen in der Moderne. Paderborn: Wilhelm Fink / Brill. 136ff.
- Virginia Bill of Rights
- 1776: Grundrechteerklärung Virginias (Virginia Bill of Rights) vom 12. Juni 1776. <http://www.verfassungen.net/us/va/grundrechteerklaerung76.htm> (Zugriff 25.06.2018)
- Von Hayek, Friedrich August
- 1971a: Der Weg zur Knechtschaft. 2., unveränderte Auflage. München: Verlag Moderne Industrie.
- 1971b: Die Verfassung der Freiheit. Tübingen: Mohr Siebeck. Wallace, Anthony F. C.
- 2003: Revitalizations and Mazeways. Essays on Culture Change. Vol 1. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Wallerstein, Immanuel
- 1984: The Politics of the World Economy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael
- 2006: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/Main / New York: Campus.
- Watkins, Frederick
- 1985: Theorie und Praxis des modernen Liberalismus. In: Gall, Lothar (Hrsg.): Liberalismus. 3. Auflage. Königstein/Ts.: Athenäum. 54ff.
- Weber, Max
- 1973: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart: Kröner.
- Weiss, Anja
- 2017: Soziologie globaler Ungleichheiten. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wendt, Alexander

- 1992: Anarchy is what states make of it. In: International Organization. 46 (1992). 391ff.
- 2001: Social Theory of International Politics. First published 1999. Cambridge: Cambridge University Press.

Wetzel, Dietmar

- 2017: Das Ethische und das Politische – Konturen einer (un-)möglichen Konstellation. In: Brand, Cordula / Heesen, Jessica / Kröber, Birgit / Müller, Uta / Potthast, Thomas (Hrsg.): Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik. Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn. Tübingen: Narr Francke Attempto. 75ff.

Willke, Helmut

- 2016: Dezentrierte Demokratie. Prolegomena zur Revision politischer Steuerung. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wilmer, Franke

- 2015: Gender, Violence and Dehumanization. No Peace with Patriarchy. In: Flaherty, Maureen P. / Byrne, Sean / Tusso, Hamdesa / Matyók, Thomas G. (Hrsg.): Gender and Peacebuilding. All Hands Required. Lanham et al.: Lexington Books. 341ff.

Winkler, Peter

- 2018: Der Geduldsfaden ist gerissen. In: Neue Zürcher Zeitung vom 21.6.2018. 3.

Wisotzki, Simone

- 2011: Geschlechterperspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung. In: Schlotter, Peter / Wisotzki, Simone (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung. Baden-Baden: Nomos. 282ff.

Witschen, Dieter

- 2014: Menschenrecht auf Schutz. Ein Entwurf zur iustitia protectiva. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Wuppertal Institut (Hrsg.)

- 2005: Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit. Ein Report. 2. Auflage. München: C.H. Beck.

Young, Iris Marion

- 1996: Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In: Benhabib, Seyla (ed.): Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political. Princeton, NJ: Princeton University Press. 120ff.