

## **Unit E 16: Konflikt und Ethik**

### **1. Zusammenfassung**

Entscheidende Themen und Ansätze von Antworten in der Konfliktethik sind – neben dem Konfliktverständnis – die Inklusion und soziales Vertrauen. Beides sind Schritte zu einer Friedensethik.

### **2. Konflikt und Ethik**

Wie bei allen **ethischen Überlegungen** geht es besonders auch bei Ethik und Gewalt, Konflikt und Krieg um Prinzipien, die eingehalten werden sollten. Dazu gehen **Tiefe und Prägnanz** der Ausführungen, **Fairness in der Argumentation** pro und kontra, **Klarheit und Nachvollziehbarkeit** der Überlegungen und Schlussfolgerungen, **Professionalität** der Vorgehensweise wie methodische Korrektheit sowie **Relevanz oder Aussagekraft** der Ergebnisse (vgl. Kasher in Kasher 2014a:4). Das bedeutet, dass auf der einen Seite die kompletten Fragestellungen ausgearbeitet und diskutiert und auf der anderen Seite plausible Schlussfolgerungen für das ethische Verhalten gezogen werden sollten – was übrigens nicht immer so einfach ist.

Im Zusammenhang mit politischen Konflikten sind aus ethischer Sicht vor allem vier Gesichtspunkte von Bedeutung: **Erstens die Zunahme von (militärischer) Gewalt** die die Gefahr von Kriegen, **zweitens das Phänomen sozialer Ungerechtigkeit** und Hunger, **drittens die Gefährdung der Biosphäre** und grenzüberschreitende ökologische Probleme, sowie **viertens die Frage nach der Legitimität staatlicher und überstaatlicher Ordnungen** (vgl. Nohlen/Schultze 2010:223).

Politische Konflikte basieren auf sozialen Konflikten, doch sie haben besondere Charakteristika: „Ein sozialer Konflikt entsteht, wenn zwei oder mehrere Personen oder Gruppen unvereinbare Auffassungen über die Herstellung und Verteilung der knappen Ressourcen haben...“ (Nohlen/Schultze 2010:485). Politische Konflikte beziehen sich auf

unterschiedliche Vorstellungen der Organisation des Staates, der Verteilung der (politischen) Macht und der gesellschaftspolitischen Vorstellungen (gesellschaftspolitisches Weltbild)

Berkel (2011:73) weist darauf hin, dass Konflikte nicht nur unter psychologischen und soziologischen Kriterien gesehen werden sollten, sondern dass auch ethische Aspekte von Bedeutung sind. Jede Lösung sollte darum auch dran gemessen werden, inwieweit sie verantwortbar ist, und zwar für alle beteiligten Konfliktparteien, aber auch für die Öffentlichkeit. Dabei zeigt sich erst im Umgang mit Konflikten, wie „konfliktverträglich“ oder „konfliktfähig“ eine Gesellschaft oder ein Staat ist.

Im Sinne von Anatol Pikas (1974) lassen sich destruktive und konstruktive Konflikt-handhabungen anhand von folgenden vier Kriterien beurteilen:

Wert	Destruktive Konflikt-handhabung ist abzulehnen	Konstruktive Konflikt-handhabung ist anzuwenden
Leben	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Spricht die physische, seelische oder geistige Existenz ab</li> <li>- Entwürdigt und unterwirft</li> <li>- Beutet aus, misshandelt</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Erhält und erweitert Lebensmöglichkeiten (Biophilie)</li> <li>- Wahrt die Würde, respektiert</li> </ul>
Selbstbestimmung	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Schränkt die Entscheidungs- und Meinungsfreiheit ein</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Integriert Selbstbestimmung mit sozialer Verantwortung</li> </ul>
Gerechtigkeit	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ignoriert wichtige menschliche, soziale und sachliche Belange</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Berücksichtigt die situativen Prinzipien der Gerechtigkeit:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>+ Fairness in der Arbeit</li> <li>+ Gleichheit bei grundlegenden Rechten</li> <li>+ Bedürftigkeit in der Fürsorge</li> </ul> </li> </ul>
Wechselseitigkeit	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Spielt Werte gegeneinander aus</li> <li>- Setzt Mittel unangemessen ein</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Beherzigt die «Goldene Regel»</li> </ul>

Quelle: Berkel 2011:74.

Ausserdem lassen sich antagonistische (unüberwindbare) und nicht antagonistische Konflikte unterscheiden:

„**Antagonistische Konflikte** sind Konflikte, bei denen die Konfliktpartner einander völlig unversöhnlich gegenüberstehen. Solche Konflikte können nicht durch Kompromisse, sondern nur durch die vollständige Niederlage des einen Konfliktpartners gelöst werden. Nach marxistischer Auffassung ist der Klassenkampf ein Beispiel für einen antagonistischen Konflikt.

**Nicht antagonistisch** sind alle anderen Konflikte, sie sind grundsätzlich durch Kompromisse lösbar. Anders als die antagonistischen Konflikte sind sie auch kein Nullsummen-Spiel: Der Vorteil der einen Seite muss nicht notwendig und automatisch der nachteil der anderen Seite sein.“

Quelle: Pelinka/Varwick 2010:155.

Allerdings zeigt die Erfahrung, dass jeder (scheinbar) antagonistische Konflikt auch zu einem nicht antagonistischen Konflikt werden kann, etwa wenn die grundlegende politische oder gesellschaftliche Sichtweise sich verändert. So hat etwa die belgische Politologin Chantal Mouffe (z.B. 2007:22ff. und 118ff.) vorgeschlagen, antagonistische Konflikte in „agonistische“ Konflikte überzuführen und damit die politische Auseinandersetzung nach bestimmten Regeln zu führen (vgl. dazu ausführlich ► Unit D 17: „Der moderne liberale und säkulare Staat“, Kapitel 2.1).

Ausserdem lassen sich **symmetrische** und **asymmetrische Konflikte** unterscheiden: Symmetrische Konflikte sind Konflikte zwischen zwei mehr oder weniger gleich starken Konfliktparteien, asymmetrische Konflikte solche zwischen sehr ungleichen Konfliktparteien (vgl. Pelinka/Varwick 2010:155/156). So können etwa terroristische Akte aus asymmetrischen Konfliktsituationen entstehen, wobei dann der Terrorismus sozusagen die Waffe der schwächeren Seite darstellt (ausführlich zur Problem des Terrorismus vgl. ► Unit C 19: „Terrorismus“).

Julian Nida-Rümelin (2010:94) hat darauf hingewiesen, dass die Ethik des Konflikts „nach einer Transzendierung des eigenen Standpunktes, der von persönlichen Interessen, aber auch von subjektiven Wertungen geprägt sein mag“ verlangt. Dabei helfen können – so Nida-Rümelin (2010:94) – Regeln höherer Ordnung, die das Verhalten eines rationalen, kooperations- und kompromissbereiten Individuums strukturieren. Diese Regeln sind in einer Demokratie zum grossen Teil institutionalisiert und entscheiden über die Art des Austragens von Interessenkonflikten (vgl. Nida-Rümelin 2010:95).

Militärische Konflikte und Kriege, aber auch Terrorismus sind besondere Formen von Konflikten und verlangen deshalb auch eine eigene Ethik. In Bezug auf Kriege ist dabei grundsätzlich zwischen „ius ad bellum“ („Recht **zum** Krieg“) und dem „ius in bello“ („Recht **im** Krieg“) zu unterscheiden (vgl. Jäggi 2017:195ff.). Kriege müssen somit ethisch-moralische begründet und gerechtfertigt sein, aber sie müssen auch nach ethisch akzeptablen Regeln verlaufen. Dabei ist – um Hugo Grotius zu folgen (vgl. Rodin 2014b:33) – weder alles erlaubt noch alles verboten. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Handeln von Staaten durch Machterwägungen, Sicherheitsüberlegungen und nationale Interessen bestimmt ist (vgl. Orend 2014:43). Dabei gehen „realistische“ Positionen davon aus, dass auf internationaler Ebene eine Situation der Anarchie herrscht (zu den einzelnen politologischen Theorien – auch der des Realismus und des Neo-Realismus – und den internationaler Spielregeln vgl. ► Unit D 30: „Einführung in die Politikwissenschaft“).

## **2.1 Das Recht auf Inklusion – ein Konfliktlösungsansatz?**

In seinem Essay „Gegen den Strom. Für eine säkulare Republik Europa“ hat Egon Flaig (2013:45) die provozierende These aufgestellt, dass das Recht auf Inklusion zu einer Benachteiligung den nicht Diskriminierten führen könne: „Eine moralische Gerechtigkeitskorrektur von Ungleichheiten, die keinen benennbaren Urheber haben, erfordert ein totalitäres System, wie es die Welt noch nie gesehen hat. Denn die Diskriminierungen, die die Natur verschuldet hat, lassen sich von keinem Ausgleichsmechanismus mehr beseitigen. Vielleicht doch? Könnte man nicht schöne Menschen verunstalten, damit sie sich von den weniger schönen nicht mehr unterscheiden? In der Tat fordert dieser Wahn seine Opfer: Die nichtbehinderten Kinder sind unter solchen Bedingungen die Leidtragenden der Inklusion. Wenn die Schule zur sozialtherapeutischen Beschäftigung gerät, dann bildet sie nicht mehr. Indes, die Kinder ohne Behinderungen haben dasselbe Menschenrecht auf bestmögliche Bildung wie Kinder mit Behinderungen. Wer das bestreitet, verstümmelt die Menschenrechte für alle zu Sonderrechten für eine bestimmte Gruppe. Und dann sind die Menschenrechte keine Menschen rechte mehr“ (Flaig 2013:45).

Für unsere Fragestellung bedeutet dies, dass es ein ethisches „Recht auf Dazugehören“, also auf Inklusion gibt. Doch das bedeutet nicht, dass alle Menschen gleich sein – oder schlimmer gleich gemacht werden – müssen. Das Recht auf Freiheit bedeutet immer auch ein Recht auf Differenz, auf ein Anderssein. Und der Gleichheitsanspruch bedeutet nur, dass andere Menschen auf der Ebene der Behandlung und der Rechte gleich sind – Ungleichheit oder Differenz darf nicht das Recht auf Gleich-Behandlung einschränken. Inklusion bedeutet von daher: Recht auf prozedurale Gleichbehandlung und Vermeidung jeglicher Diskriminierung infolge Diversität oder Spezifität. So gesehen ist das Recht auf Inklusion zweifellos ein wichtiges Instrument der Konfliktethik.

## 2.2 Die Vertrauensfrage als politisches Problem

Ein besonderes ethisches Problem stellt das Vertrauen („trust“) dar. Psychologisch kann „Vertrauen“ verstanden werden als Absicht, die (eigene) Verletzlichkeit auf der Grundlage positiver Erwartungen der Absichten oder Verhaltensweisen anderer zuzulassen (vgl. Lewicki und Brinsfield 2011:111). Vertrauen ist auch die Bereitschaft, auf der Grundlage von Worten oder Handlungen anderer zu handeln.

Vertrauen ist auch eine „Kernkomponente von Beziehung“ (Lewicki und Brinsfield 2011:113). Anders gesagt: Ohne Vertrauen sind Beziehungen nicht möglich.

Vertrauen setzt in der Regel einen gemeinsamen Handlungsrahmen („frame“). Lewicki/Brinsfeld (2011:114) sprechen auch von einer gemeinsamen „Figur“ im Sinne der Gestaltpsychologie. Dabei wird eine Person, ein Ereignis oder ein Prozess getrennt vom „Hintergrund“ verstanden. Die „Figur“ oder der „Rahmen“ setzen eine Person, ein Ereignis oder einen Prozess in einen gemeinsamen Bedeutungszusammenhang und lösen ihn aus dem heraus, was sich ausserhalb dieses Rahmens befindet. Vertrauen bezieht sich also auf eine Art begrenzten Raum, der diejenigen einschliesst, die zu diesem Raum gehören, nicht aber diejenigen, die sich ausserhalb befinden.

Laut Gunther (2012:177) beruht Vertrauen in Beziehungen im Wesentlichen auf drei Übereinkünften:

- Beide Parteien oder Partner halten sich an die gemeinsam getroffene Abmachung hinsichtlich Werte, ethischen Grundsätzen, Wünschen und Verhaltens.
- Keine Seite macht Ausnahmen von den getroffenen Übereinkünften, ohne dies zuvor mit dem Partner abzusprechen.
- Sollte ein Partner eine Übereinkunft gebrochen haben, muss er dies dem Vertragspartner sofort eingestehen, die Verantwortung dafür übernehmen und sich entschuldigen bzw. Reue zeigen. Werden die Parteien danach wieder einig, müssen die Grundregeln neu definiert werden.

Wird einer oder mehrere dieser drei Punkte nicht eingehalten, kann dies zu einem nicht wieder gut zu machenden Vertrauensverlust führen.

Nachhaltige ethische und politische Lösungen, auch die dauerhafte Existenz demokratischer Staaten sind letztlich nicht denkbar, ohne dass die Bevölkerung Vertrauen hat, und zwar auf den verschiedensten Stufen: Vertrauen in die demokratischen Spielregeln, Vertrauen in die politischen Institutionen und in die Justiz, Vertrauen in die persönliche Integrität von Politikern und Führungspersonen – und letztlich auch Vertrauen in die persönliche Integrität eines jeden einzelnen Mitbürgers und einer jeden einzelnen Mitbürgerin. So gesehen ist Vertrauen die Grundvoraussetzung, aber auch unerlässliches Schmiermittel in einem funktionierenden demokratischen Staat. Dieses Vertrauen ermöglicht auch politische Konsens-Beschlüsse. Leider führt eine wachsende Polarisierung oft über ein gegenseitiges Schlechtmachen der Pole auch zu einem zunehmenden Vertrauensverlust.

Doch unabhängig, ob es sich um eine politische Frage handelt oder nicht: ethisches Verhalten erweist sich immer in konkreten Handlungssituationen. Wedig Kolster (2016:77/78) hat folgende Schritte für ethikbasiertes Vorgehen in Entscheidungssituationen formuliert. Er nimmt das Beispiel eines Mitarbeiters eines Nahrungsmittelbetriebs, der die Verwendung verdorbener Zutaten beobachtet:

1. Wahrnehmung und Analyse eines Sachverhalts in einer Entscheidungssituation und ihre emotionale Wertung.
2. Entscheiden, ob wegzusehen ist oder eingeschritten werden soll.
3. Prüfen, ob es eine allgemeine Orientierung für eine mögliche Entscheidung gibt, z.B. in Form ethischer Werte oder Verhaltensregeln.

4. Erwägung möglicher Rückwirkungen seiner Entscheidung aus sich selbst und sein Umfeld, wobei auch ein Wegsehen Folgen haben kann (Stellenverlust versus Verlust der Selbstachtung, evtl. strafrechtliche Konsequenzen usw.).
5. Definitiver Entscheid, ob zuständige Stellen – z.B. Vorgesetzte im Betrieb, Behörden usw. – informiert werden sollen.
6. Mögliche spätere Folgen des Entscheids: Z.B. Öffentliche Anerkennung oder innerbetriebliche Ächtung.

Widersprüchlichen Moralorientierungen oder Loyalitätskonflikten – z.B. in diesem Fall Loyalität zum Unternehmen bzw. gegenüber den Vorgesetzten oder Verantwortung gegenüber der Öffentlichkeit bzw. den Kunden – kann mit unterschiedlichen Strategien begegnet werden. Der Betroffene kann sich für die eine oder andere Seite entscheiden – z.B. aus Angst vor dem Stellenverlust für das Schweigen, oder für die Bekanntmachung –; er kann versuchen, den Konflikt zu ignorieren, was aber faktisch ein Entscheid zu schweigen bedeutet; er kann versuchen, den Konflikt in einen grösseren Rahmen zu stellen (Reframing), was aber konkret von seiner Handlungsfreiheit abhängt, die begrenzt sein kann, oder er kann versuchen, sich mit dem Konflikt zu arrangieren, was faktisch wieder auf Schweigen hinausläuft. Es ist auch wenig sinnvoll, ethische Konflikte auf einen Konflikt zwischen Vernunft und Emotionen zurückzuführen (vgl. Kolster 2016:83), weil in jedem „Vernunftentscheid“ auch Emotionen mitspielen – und umgekehrt.

### **2.3 Gewaltlose Lösungsansätze**

Eine grundsätzliche Frage in jeder Intervention in einen politischen Konflikt ist die Frage nach der angewendeten Gewalt, bzw. nach der Gewaltlosigkeit der Intervention. Dabei ist immer abzuwägen, a) ob es auch gewaltfreie Interventionsmöglichkeiten gibt, b) welche Auswirkungen und unbeabsichtigten Folgen gewaltsame und gewaltlose Interventionen haben, und c) welche von beiden wirksamer ist (direkte Kosten-Nutzen-Rechnung, aber auch Einbezug von indirekten Folgeschäden).

Martin Arnold (2011:31) hat folgende Leitfrage ins Zentrum seiner Überlegungen zur Gewaltfreiheit gestellt: „Wie ist gewaltfreies Vorgehen zu konzipieren, damit es (auch und

gerade in politischen und gesellschaftlichen Konflikten) gegen gewaltbereite Gegner wirksam werden kann?“

Eine mögliche Antwort ist das Konzept der „Gütekraft“. Wahrig (1992:595) hat „Güte“ als „edle, hilfreiche, grossherzige Gesinnung, Selbstlosigkeit (Herzensgüte); Nachsicht, Freundlichkeit; Gefälligkeit, Hilfsbereitschaft; Wert, Beschaffenheit, Qualität (einer Ware)“ definiert. Man könnte auch von Solidarität und Empathie mit Opfern oder Betroffenen von Gewalt sprechen.

Im Unterschied zu Gewaltfreiheit, die sozusagen „negativ“ – d.h. als **Abwesenheit von Gewalt** – definiert ist, ist der Begriff „**Gütekraft**“ **positiv**: Gütekraft ist eine aufbauende, konstruktive Kraft oder Energie. Güte kann als „edle, hilfreiche, grossherzige Gesinnung, Selbstlosigkeit (Herzensgüte); Nachsicht, Freundlichkeit; Gefälligkeit, Hilfsbereitschaft“ (zitiert nach Arnold 2011:89) verstanden werden. Entsprechend kann „Gütekraft“ verstanden werden als „die Fähigkeit, etwas zu bewirken, die in der (personengebundenen) menschlichen Haltung der Güte und der (überpersönlichen) Qualität der Güte liegt“ (Arnold 2011:89). Arnold (2011:89) macht hier den Bezug zu Gandhis „Satyagraha“. Gandhi übersetzt sein Konzept der Satyagrah mit folgenden Ausdrücken: Als soul force (Seelenkraft), als truth-force (Wahrheitskraft) und als love-force (Liebeskraft) (nach Arnold 2011:89). Im Englischen verwendete Gandhi oftmals auch „non-resistance“ oder „passive resistance“, häufig auch „non-violence“ als Übersetzung für „Ahimsa“. Auf Deutsch könnte man den Begriff auch mit „Nicht-Verletzen“ übersetzen. Inhaltlich erklärte Gandhi „Satyagraha“ als „die Kraft, die aus Wahrheit und Liebe geboren wird“ (zitiert nach Arnold 2011:91). Auf jeden Fall ist Satyagraha weit mehr als „gewaltloser Widerstand“.

#### 2.4 Für eine umfassende Friedensethik

Dietrich Bonhoeffer (1989-1999:340) hat anstelle eines „statischen Friedenbegriffs“ einen „evangelischen Friedensgedanken“ geprägt von einer „bewegten Beziehung zum Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriff“ vorgeschlagen.



Im Anschluss an die grossen Debatten um den NATO-Doppelbeschluss am 12.12.1979 entwickelte sich insbesondere in Deutschland innert kurzer Zeit eine „ökumenische Friedensethik“ (vgl. Langendörfer 2011:99).

1981 legte die Evangelische Kirche Deutschlands einen Text vor (vgl. Rat der EKD 1981), in dessen Zentrum vier „friedensethische Ordnungspunkte“ standen: Erstens dass die Hinnahme atomarer Abschreckung und die Absage an die nukleare Abschreckung nicht ein unvereinbarer Gegensatz, sondern ein Dilemma war; zweitens „Grundlinien einer evangelischen Friedensethik“, worin die (prinzipielle) Unerlaubtheit des Krieges und eine Analyse zur Bekämpfung von Konfliktursachen postuliert wurden; drittens Nachzeichnung des Wegs vom „gerechten Krieg“ zum Gewaltverbot in internationalen Beziehungen; und viertens die alte Frage nach dem Verhältnis von „Waffendienst“ zur Kriegsdienstverweigerung (vgl. Rat der EKD 1981).

1993 veröffentlichten die US-amerikanischen Bischöfe den Text „The Harvest of Justice is Sown in Peace“. Darin zeichneten die Autoren eine „Friedensvision“, die „drei zentrale Elemente“ umfasst: Der Friede verlangt *erstens* Strukturen supranationaler Hoheitlichkeit, welche der internationalen Gemeinschaft Lenkungsmöglichkeiten eröffnen, wie sie nationalstaatliche Souveränität nicht hat. Staatliche Souveränität müsse den Menschen dienen und sei an das Gemeinwohl gebunden, dürfe also nicht verabsolutiert werden. *Zweitens* gibt es eine kollektive Verantwortung für Entwicklungsfortschritte, weil ein Mehr an Entwicklung die Gefahr von Kriegen reduzieren werde. Das *dritte Element* der Friedensvision ist die Stärkung der Solidarität unter den Menschen als „Gliedern einer weltweiten Gemeinschaft“ (Langendörfer 2011:105/106). In einer „Agenda for Peacemaking“ forderten die Bischöfe eine Stärkung weltweiter Organisationen mit der UNO im Zentrum, die Achtung der Menschenrechte, die Notwendigkeit dauerhafter Entwicklung, Strukturen kooperativer Sicherheit sowie eine verantwortungsbewusste US-amerikanische Führungsrolle in der Welt (vgl. Langendörfer 2011:107/108).

Nach dem Fall der Berliner Mauer verschob sich ab 1989 die friedensethische Perspektive. Im Helsinki-Dokument schuf die KSZE zusätzliche Werkzeuge, um Krisen zu bewältigen und

den Ausbruch von Gewalt zu verhindern. Dabei entstand ein System von Frühwarnung, Konfliktverhütung und Krisenbewältigung.

Langendörfer (2011:109) nennt für die heutige Zeit drei Desiderata aus friedensethischer Sicht: **Erstens Gewährleistung von Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit, zweitens Minderheitenrechte und –pflichten und drittens das Selbstbestimmungsrecht der Völker**, das mit den ersten beiden Punkten eng verbunden ist. Mir persönlich scheinen diese drei Anliegen zu allgemein und zu abstrakt formuliert, als dass sie Durchschlagskraft erhalten könnten. Es muss vielmehr darum gehen, ausgehend von diesen an sich kaum bestrittenen, aber in ihrer Konkretisierung sehr kontrovers diskutierten Anliegen zu Einverständnissen und gemeinsamen Lösungen zu kommen.

Laut Haspel (2011:135) hat sich in der evangelischen Friedensethik Deutschlands in den letzten Jahren ein rechtsethischer Ansatz durchgesetzt, so spricht etwa die EKD von einer „Rechtsbefolgungsethik“ und einer „rechtserhaltenden Gewalt“ in Ausnahmesituationen. Laut Haspel (2011:136) lassen sich in der Entwicklung des rechtsethischen Paradigmas in der Friedensethik drei Phasen unterscheiden: Erstens eine so genannte **Ethik der Rechtsbefolgung** zwischen den 1970er Jahren bis in die 1990er Jahre hinein, die sich auf die Rahmenbedingungen des Kalten Kriegs bezog, zweitens eine Zwischenphase der **Kombination der Ethik der Rechtsbefolgung mit den Kriterien der Lehre des Gerechten Kriegs** unmittelbar nach Ende des kalten Kriegs, und drittens eine **Ethik der rechtserhaltenden Gewalt**, welche auf die seit den 1990er Jahren erfolgten zunehmenden Auslandseinsätze der Bundeswehr abgestimmt war (vgl. Haspel 2011:136/137). Sollte dies zutreffen, dann ist die Friedensethik nicht viel mehr als eine sehr begrenzte Reaktion auf konjunkturelle politische Entwicklungen und Verschiebungen.

Besonders interessant ist die zweite Phase der Friedensethik. Nach der Wende 1989 wurde für Deutschland die Frage akut, ob die Bundeswehr an Blauhelm-Einsätzen zum *peace keeping* und zum *peace building* teilnehmen sollte (vgl. dazu auch ► Unit C 24: „Peacebuilding und Peacekeeping“). Damals waren Kampfeinsätze wie 1999 in Jugoslawien oder nach der Jahrtausendwende in Afghanistan undenkbar (vgl. Haspel 2011:138). Weil das internationale Recht lediglich formale Kriterien dafür anbieten konnte, ergänzten Wolfgang

Huber (1993, 1994 und 1996) und Hans-Richard Reuter (1994, 1996a, 1996b und 2000) die Ethik der Rechtsbefolgung durch materielle Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich legitime Autorität, gerechter Grund, Verhältnismässigkeit der Güter, ultima ratio usw. (vgl. Haspel 2011:138).

Der Ansatz der „Ethik rechtserhaltender Gewalt“ wird in einer Schrift der Evangelischen Kirche Deutschlands „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ erläutert (vgl. Rat der EKD 2007). Darin wird ausdrücklich die Ethik der Rechtsbefolgung aufgegeben, weil eine eigenständige Friedensethik neben dem Internationalen Recht nicht mehr nötig sei. Dabei wird das Recht als entscheidendes Instrument angesehen, „mit dem Konflikte zivilisiert und Macht eingehegt werden können“ (Haspel 2011:140). Als Prinzipien rechtserhaltender Gewalt nannte die Kirche: Erlaubnisgrund, Autorisierung, richtige Absicht, äusserstes Mittel, Verhältnismässigkeit der Folgen, Verhältnismässigkeit der Mittel und Unterscheidungsprinzip, d.h. nicht an Gewalt direkt Beteiligte sind zu schonen (vgl. Haspel 2011:141).

Allerdings kommt dieser Ansatz in Fällen – wie in Afghanistan – an seine Grenzen, wo Macht und Gewalt nicht an das Recht gebunden sind, bzw. wo der Staat sein Gewaltmonopol verloren oder nie erreicht hat. Welches sind in solchen Ländern legitime Autorität, legitime Akteure und legitime Rechtsordnungen?

### **3. Kontrollfragen**

1. Welche fünf Prinzipien sollten auch bei einer Konfliktethik eingehalten werden?
2. Welche vier Punkte aus ethischer Sicht sind in politischen Konflikten wichtig?
3. Wie definieren Nohlen/Schultze soziale Konflikte?
4. An welchen vier Kriterien lassen sich nach Pikas konstruktive und destruktive Konfliktbehandlung unterscheiden?
5. Was sind antagonistische und nicht antagonistische Konflikte?
6. Wodurch sind asymmetrische Konflikte gekennzeichnet?
7. Warum verlangt eine Ethik des Konflikts nach Nida-Rümelin übergeordnete Spielregeln?

8. Erklären Sie die Begriffe „ius ad bellum“ und „ius in bello“.
9. Wie argumentiert Flaig gegen das Recht auf Inklusion – und welche Gegenargumente gibt es?
10. Warum ist (soziales) Vertrauen nötig?
11. Auf welchen drei Übereinkünften beruht Vertrauen in sozialen Beziehungen nach Gunther?
12. Welche drei Fragen stellen sich bei gewaltsamen Interventionen?
13. Was ist mit „Gütekraft“ gemeint?
14. Welche drei Punkte enthielt die 1981 von der Evangelischen Kirche Deutschlands verabschiedete Friedensethik?
15. Welche drei Elemente beinhaltet die Friedensvision der US-amerikanischen Bischöfe?
16. Welche drei friedensethischen Desiderate zählte Langedörfer auf?
17. Welche drei Phasen lassen sich nach Haspel aus der Sicht der Rechtsethik unterscheiden?

#### **4. Links**

##### **Definition Ethik**

<http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/ethik.html>

##### **Entscheidfindung im ethischen Dilemma**

[http://www.pflegeportal.ch/pflegeportal/pub/entscheidungsfindung\\_im\\_ethischen\\_dilemma\\_1188\\_1.pdf](http://www.pflegeportal.ch/pflegeportal/pub/entscheidungsfindung_im_ethischen_dilemma_1188_1.pdf)

##### **Gott mit der Bundeswehr!**

##### **Die Konfliktethik des früheren Militärseelsorgers von den Steinen**

<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/politik/gott-mit-der-bundeswehr-1439338.html>

##### **Aufgaben zu Ethik, Interessen und Konflikte**

<http://www.e-hausaufgaben.de/Ethik/T4466-Interessen-und-Konflikte.php>

#### **5. Angeführte und weiterführende Literatur**

Ammicht Quinn, Regina (Hrsg.)

2014: Sicherheitsethik. Wiesbaden: Springer VS.

Arnold, Martin

2011: Gütekraft. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt. Baden-Baden: Nomos.

Berkel, Karl

2011<sup>11</sup>: Konflikttraining. Konflikte verstehen, analysieren, bewältigen. Hamburg: Windmühle Verlag.

Bonhoeffer, Dietrich

1986-1999: Werke. 17 Bände. Gütersloh: C. Kaiser.

Flaig, Egon

2013: Gegen den Strom. Für eine säkulare Republik Europa. Springe: Zu Klampen.

Galtung, Johan

2012: Das Recht auf Selbstbestimmung und Konflikttransformation. In: Gonold, Daniela / Gruber, Bettina / Guggenheimer, Jacob / Rippitsch, Daniela (Hrsg.): Kausalität der Gewalt. Kulturwissenschaftliche Konfliktforschung an den Grenzen von Ursache und Wirkung. Bielefeld: transcript. 192 – 208.

Gunther, Randi

2012: Beziehungssaboteure. Verhaltensweisen erkennen und bewältigen, die Liebe zerstören. Paderborn: Junfermann Verlag.

Haspel, Michael

2011: Friedensethik zwischen Rechtsethik und Ethik des politischen. Reflexionen anlässlich des Afghanistan-Krieges. In: Stümke, Volker / Gillner, Matthias (Hrsg.): Friedensethik im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer. 135-152.

Huber, Wolfgang

1993: Keine Rückkehr zum Krieg als Mittel der Politik. In: Zeitschrift für evangelische Ethik. 37/1993. 250-255.

1994: Frieden nach dem Ende der Blockkonfrontation. Erwägungen im Anschluss an die Barmer Theologische Erklärung. In: Dimpker, Susanne (Hrsg.): Freiräume leben – Ethik gestalten. Studien zur Sozialethik und Sozialpolitik. Festschrift. Stuttgart: Quell Verlag. 196-208.

1996: Auf dem Weg zur internationalen Rechtsgemeinschaft: Gewaltverbot und Menschenrechte. In: Huber, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh: Kaiser. 362-386.

Jäggi, Christian J.

2017: Hidden Agendas: Geopolitik, Terrorismus und Populismus. Zusammenhänge Erklärungsmodelle Lösungsansätze. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

2018a: Frieden, politische Ordnung und Ethik. Fragestellungen – Erklärungsmodelle – Lösungsstrategien. Baden-Baden: Tectum Verlag.

## Unit E 16: Konflikt und Ethik

Autor: Christian J. Jäggi

© **INTER-ACTIVE** / Bezugsadresse: [www.verein-inter-active.ch](http://www.verein-inter-active.ch)

2018b: Ökologische Ordnung, Nachhaltigkeit und Ethik. Problemfelder – Modelle – Lösungsansätze. Bausteine ökologischer Ordnungen Band 1. Marburg: Metropolis.

2018c: Wirtschaftsordnung und Ethik. Problemfelder – Modelle – Lösungsansätze. Wiesbaden: Springer Gabler.

Jouvenel, de, Bertrand

2012: Die Ethik der Umverteilung. München: Olzog.

Kasher, Asa (Hrsg.)

2014a: Ethics of War and Conflicts. Critical Concepts in Philosophy. Vol I. New York: Routledge.

2014b: Ethics of War and Conflicts. Critical Concepts in Philosophy. Vol II. New York: Routledge.

2014c: Ethics of War and Conflicts. Critical Concepts in Philosophy. Vol III. New York: Routledge.

Kiesselbach, Matthias

2012: Ethische Wirklichkeit. Objektivität und Vernünftigkeit der Ethik aus pragmatischer Perspektive. Berlin: De Gruyter.

Kolster, Weding

2016: Ethische Konflikte. Eine Lösung aus Emotion und Vernunft. Würzburg: Ergon Verlag.

Langendörfer, Hans

2011: Zwischen „Gerechtigkeit schafft Frieden“ und „Gerechter Friede“. Entwicklungen in der christlichen Friedensethik nach dem Ende des Kalten Krieges. In: Stümke, Volker / Gillner, Matthias (Hrsg.): Friedensethik im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer. 99-115.

Lewicki, Roy J. / Brinsfield, Chat T.

2011: Framing Trust: Trust as a Heuristic. In: Donohue, William A. / Rogan, Randall G. / Kaufman, Sanda (Hrsg.): Framing Matters. Perspectives on Negotiation Research and Practice in Communication. New York: Peter Lang. 110-135.

Lüpke, Johannes, von

2011: Frieden im Kampf um Gerechtigkeit und Wahrheit. Dietrich Bonhoeffers Friedensethik. In: Stümke, Volker / Gillner, Matthias (Hrsg.): Friedensethik im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer. 13-28.

Mouffe, Chantal

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

## Unit E 16: Konflikt und Ethik

Autor: Christian J. Jäggi

© **INTER-ACTIVE** / Bezugsadresse: [www.verein-inter-active.ch](http://www.verein-inter-active.ch)

Nida-Rümelin, Julian

2010: Interessen- vs. Wertekonflikte. Ein Beitrag zu einer Ethik des Konfliktes. In: Mattioli, Aram / Rudolph, Enno (Hrsg.): Konflikt und Kultur. Zürich: Orell Füssli. 75 – 97.

Nohlen, Dieter / Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.)

2010<sup>4</sup>: Lexikon der Politikwissenschaft. Band 1: A – M. München C.H. Beck.

Orend, Brian

2014: The Refutation of Realism and Pacifism. In: Ethics of War and Conflicts. Critical Concepts in Philosophy. Vol II. New York: Routledge. 42 – 78.

Pelinka, Anton / Varwick, Johannes

2010<sup>2</sup>: Grundzüge der Politikwissenschaft. Wien: Böhlau / UTB.

Pikas, Anatol

1974: Rationale Konfliktlösung. Heidelberg.

Rat der EKD

1981: Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift. Gütersloh.

2007: Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift. Gütersloh.

Reuter, Hans-Richard

1994: Friedensethik nach der Wende des Ost-West-Konflikts. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 38/1994. 81-99.

1996a: Gerechter Friede durch militärische Intervention ? Zur Ethik der Rechtsbefolgung im internationalen Kontext. In: Reuter, Hans-Richard: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion. Gütersloh: C. Kaiser. 238-266.

1996b: Militärinterventionen aus humanitären Gründen? Friedensethik zwischen Gewaltverzicht und Rechtsdurchsetzung. In: Meyer, Berthold (Hrsg.): Eine Welt oder Chaos? Friedensanalysen Band 25. Frankfurt/Main. 276-300.

2000: Die „humanitäre Intervention“ zwischen Recht und Moral. Rechtsethische Anmerkungen aus Anlass des Kosovo-Krieges. In: Ratsch, Ulrich u.a. (Hrsg.): Friedensgutachten 2000. Münster/Hamburg/London. 74-85.

Rodin, David

2014: National Defence: Morality and Realism. In: Ethics of War and Conflicts. Critical Concepts in Philosophy. Vol II. New York: Routledge. 33 – 41.

Sellmaier, Stephan

2008: Ethik der Konflikte. Stuttgart: Kohlhammer.

**Unit E 16: Konflikt und Ethik**

Autor: Christian J. Jäggi

© **INTER-ACTIVE** / Bezugsadresse: [www.verein-inter-active.ch](http://www.verein-inter-active.ch)

Stümke, Volker / Gillner, Matthias (Hrsg.)

2011: Friedensethik im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer.

Styron, William

1980: Sophies Wahl. München/Zürich.

Wahrig, Gerhard

1992: Deutsches Wörterbuch. Gütersloh: Bertelsmann-Lexikon-Verlag.