

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: <https://doi.org/10.5771/9783845289793-289>

Original publication:

Ohly, Lukas

Der europäische Raum und die Kriegsgefahren des virtuellen Raums. Theologisch-ethische Skizzen

in: Alexander Merkl / Bernhard Koch (eds.), Die EU als ethisches Projekt im Spiegel ihrer Außen- und Sicherheitspolitik, pp. 289–311

Baden-Baden: Nomos 2018 (Studien zur Friedensethik 63)

URL: <https://doi.org/10.5771/9783845289793-289>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

**Lukas Ohly**

***Der europäische Raum und die Kriegsgefahren des virtuellen Raums. Theologisch-ethische Skizzen***

*1 Ein Szenario*

Politisch gilt weithin der Besitz von Atomwaffen als Garant für Unangreifbarkeit und damit für Sicherung staatlicher Souveränität. Staaten anzugreifen, die in Besitz von Atomwaffen sind, kommt einem Selbstmord gleich: Der Angreifer muss mit atomaren Gegenschlägen rechnen, die ihn vernichten. Die aktuellen Konflikte mit dem Iran und Nordkorea sind dem Interesse dieser Staaten geschuldet, trotz ihrer weltpolitischen Isolation mit Atomwaffen ihre Souveränität sichern zu können.

In Zeiten des Cyberspace wird diese atomare Sicherung diametral umgekehrt: Nun kann bereits der bloße Besitz von Atomwaffen zum Selbstmord führen, wie das folgende Szenario zeigt: Hacker könnten in die Computerprogramme der Militärs eindringen und sie so manipulieren, dass sie den Abschuss eigener Atomraketen auf das eigene Staatsgebiet auslösen. Da der Befehl zum Abschuss zentral gesteuert wird, ist er auf informationstechnologische Medien angewiesen.<sup>1</sup> Genau diese Medien können durch Hackereingriffe manipuliert werden. Jegliche Sicherung solcher manipulativen Kurzschlüsse durch Barrieren verlangsamt wiederum die Ausführung einer Vergeltungsmaßnahme auf einen Fremdangriff. Dasselbe trifft zu, wenn die Atomwaffen erst aufwändig aktiviert werden müssten. Die Philosophie der atomaren Abschreckung funktioniert nur, wenn zwischen Angriff und Vergeltung genug Zeit bleibt, um die Vergeltungsmaßnahme zu beschließen. Genau diese kurze Zeitspanne ist für Hacker lang genug, um die Souveränität zentraler staatlicher Instanzen außer Kraft zu setzen, indem der Angriff der eigenen Atomwaffen auf diese Staaten selbst abgelenkt wird. Damit wird letztendlich die Philosophie der atomaren Abschreckung zerstört und in ihr Gegenteil verkehrt. Extremistische Friedensaktivisten könnten auf diese Weise eine totale atomare Abrüstung erpressen. Ebenso aber könnten Staaten einen Atomkrieg führen, die selbst keine Atomwaffen besitzen. Die entscheidende Neuerung dieser Entwicklung besteht aber darin, dass nicht allein Staaten gegen Staaten einen Atomkrieg führen, sondern auch transnationale Terror-Netzwerke oder sogar einzelne Privatpersonen. Im virtuellen Raum entscheidet nicht die Überlegenheit von Kriegswaffen über die Sicherung eigener Souveränität, sondern die Verfügungsgewalt über Computerprogramme.

Die Idee der sog. „asymmetrischen Kriegsführung“, wonach der Angreifer in einem asymmetrischen Abstand zum angegriffenen Territorium steht und somit bei der Ausführung der militärischen Aktion nicht selbst angreifbar ist, beruht auf dieser Verschiebung im Cyberspace. Diese Verschiebung beruht auf einer neuen geopolitischen Verräumlichung. Diese hat folgende militärstrategische Vorteile:

1. Der Angreifer maximiert seinen Schutz vor dem Feind, indem er „unsichtbar“ wird: Der Angriff kann von überallher gestartet werden. Um den Angreifer zu lokalisieren, bedarf es komplizierter informationstechnologischer Methoden, um den virtuellen Abstand in einen geometrischen Abstand zurückzuübersetzen.<sup>2</sup>
2. Für den virtuellen Angriff wird die natürliche Reichweitenbegrenzung von Raketen überwunden bzw. umgekehrt: Der Feind wird mit seinen eigenen Waffen geschlagen, weil sie sich in seiner natürlichen Nähe befinden. Um sich davor zu schützen, müsste der Feind

---

<sup>1</sup> Militärexperten werden dieses Szenario als unrealistisch abtun aufgrund der strengen Befehlskette, die in solchen Fällen einzuhalten ist. Der Punkt ist nur, dass auch solche weithin analogen Befehlsketten digitale Anteile haben, die als solche virtuell manipulierbar sind.

<sup>2</sup> Lukas Ohly und Catharina Wellhöfer-Schlüter: „Drohnen in Privatbesitz. Ethische Bemerkungen“, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 61 (2017): 301f.

seine Waffen außer Reichweite auslagern – was ihm die Kontrolle darüber erschwert und ihn zudem wiederum auf konventionelle Weise angreifbarer macht.

3. Das bedeutet zugleich, dass im Cyberspace das Eigentum von Waffenarsenalen keine Rolle spielt. Waffen schützen nicht diejenigen, die sie in ihrer Hand haben, sondern die sie programmieren können. Immanuel Kants Idee, das Recht auf Eigentum aus dem unmittelbaren Ort abzuleiten, auf dem sich Personen leibhaftig befinden<sup>3</sup>, wird im virtuellen Raum aufgelöst, so dass der Eigentumsbegriff allenfalls metaphorisch zur Anwendung kommen kann. Steuerung verdrängt Eigentum.

So verführerisch die Verlagerung von Kriegsgewalt in den Cyberspace militärstrategisch auf den ersten Blick erscheint, so gefährlich ist sie gleichwohl: Denn wenn grundsätzlich nicht mehr geografische Vorteile oder militärische Übermacht entscheiden, sondern nur die Kompetenz individueller Experten, auf den globalen Datenraum zuzugreifen, dann kann keine Institution vor Gegenangriffen geschützt sein, selbst wenn sie im Erstschlag erfolgreich gewesen ist. Die asymmetrische Kriegsführung kann sich jederzeit umkehren: Gerade weil sie asymmetrisch ist, hängt die eigene Sicherheit nicht vom Erfolg bisheriger Militäroperationen ab. Der Cyberspace nötigt daher zu einer grundsätzlichen Kritik militärischer Konfliktlösungen – und zwar anders als die Philosophie der atomaren Abschreckung, die keine grundsätzliche Infragestellung kriegerischer Gewalt bedeutete, sondern nur graduell die Logik von Kriegsgewalt auf die absurde Spitze getrieben hatte. Ihre Logik hieß: Frieden durch den bloßen Besitz von Atomwaffen. Diese Logik zerbricht nun im Cyberspace: Schon der friedenspolitisch motivierte Besitz von Waffen motiviert zur asymmetrischen Kriegsführung.

Blauäugig wäre der Versuch, das Rad der Geschichte auf ein vor-virtuelles Zeitalter zurückdrehen zu wollen – und damit staatliche Gewaltmonopole und auch die Idee des gerechten Kriegs zu retten.<sup>4</sup> Die Anreize zur virtuellen Kriegsführung lassen sich nicht durch internationale Ächtungen zurücknehmen, sobald mit dem Cyberspace schon Einzelpersonen Einflussgewinne gegen ihre Lage verzeichnen. In der asymmetrischen Kriegsführung stehen sich nicht mehr Staaten gegenüber, sondern inter-, transnationale Korporationen, Einzelpersonen sowie künftig vielleicht auch Systeme künstlicher Intelligenz.<sup>5</sup> Vielmehr bedarf es umgekehrt einer *Virtualisierung friedensethischer Prinzipien*: Die Träger politischer Interaktion müssen ihrerseits virtuell übersetzt werden, um neue verlässliche Formen wechselseitiger Kooperation und der Friedenssicherung zu erreichen. Zu klären ist bereits, wer die *Subjekte* einer Friedensethik sind, welcher Art der *Vertragsschließung* unter ihnen möglich ist und wie internationales Recht als *wechselseitiger Zwang*<sup>6</sup> unter den Konflikt- und potenziellen Friedenspartnern etabliert werden kann.

Das gilt auch für die Europäische Union. Zwar beruht ihre Gestalt auf einer geografischen Einheit. Im Cyberspace spielen aber geometrische Abstände keine entscheidende Rolle mehr. Mein Beitrag sucht daher nach einem Phänomen, das zwischenstaatliche Verbindlichkeiten auch im Cyberspace verbindlich werden lässt. Dieses Phänomen soll sich trotz der Virtualisierung friedensethischer Prinzipien nicht formalisieren lassen, sondern wechselseitige Bindung von Staaten erlebbar halten. Es ist insbesondere die Leistung religiöser Systeme,

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*; in: Ders.: Werke (Akademie-Ausgabe Bd. VI) (Berlin, Reimer, 1914), 250.

<sup>4</sup> Wilfried Härle, *Ethik* (Berlin, New York: De Gruyter 2011), 409ff. E. Herms: *Systematische Theologie* Bd. 2 (Tübingen: Mohr/Siebeck, 2017), 2269, 2323f.

<sup>5</sup> Anja Dahmann, „Militärische Robotik als Herausforderung für das Verhältnis von menschlicher Kontrolle und maschineller Autonomie“; *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (2017): 174.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis“; in: Ders.: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, hrsg. von Karl Vorländer, 67–113 (Hamburg: Meiner, 1959): 90.

dass sie auf räumliche Nicht-Orte aufmerksam machen und sie kommunizieren können.<sup>7</sup> Damit meine ich atmosphärische Erschlossenheiten des Raums, deren Räumlichkeit sich nicht auf geometrische Abstände reduzieren lassen.<sup>8</sup> Religiöse Systeme entwickeln autonome Topografien, die sie zugleich über lebensweltliche Räume legen können. „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man's beobachten kann; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es!, oder: Da ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk. 17, 20-21). Ebenso paradox ausgedrückt ist es die *Anwesenheit des Abwesenden*, die in der Kopräsenz zweier topografischer Erfahrungen Verbindlichkeiten schafft.

Nun mag es für friedensethische Diskurse zunächst einen Nachteil darstellen, wenn dabei auf religiöse Einsichten zurückgegriffen wird. Frieden muss sich zwischen Völkern unterschiedlicher Weltanschauungen bewähren lassen. Ich halte jedoch das Phänomen der Anwesenheit des Abwesenden nicht für konfessionell eingegrenzt, sondern für eine allgemein-menschliche Erfahrung. Man mag sie auch anders als religiös interpretieren, wird sich jedoch dann derselben kategorialen Ebenen bedienen, auf die Religionen zugreifen, wenn sie dieses Phänomen beschreiben. Die Virtualisierung friedensethischer Prinzipien bedarf des Phänomens topografischer Überlappungen. Wenn Friedensethik darauf nur aus dem Grund verzichtet, weil das Phänomen primär religiös bearbeitet wird, reduziert sie die Ressourcen, um die friedenspolitischen Gefahren durch den Cyberspace zu lösen.

Im folgenden Schritt (2) werde ich das Phänomen der Anwesenheit des Abwesenden beschreiben. Anschließend soll gezeigt werden, dass der Cyberspace dieses Phänomen suggestiv überdeckt (3). Daran schließen sich die Fragen, welche ethischen Haltungen sich aus der Begegnung mit der Anwesenheit des Abwesenden ergeben (4) und wie sich diese ethischen Haltungen im Cyberspace transformieren (5). Daraus leite ich zum Schluss ethische Konsequenzen ab, wie die Staatengemeinschaft im Allgemeinen (6) und die Europäische Union im Besonderen (7) den Frieden auch im virtuellen Zeitalter schützen können.

## 2 Die Anwesenheit des Abwesenden

Bevor ich das Phänomen der Anwesenheit des Abwesenden in zwischenstaatlichen Kontexten und in virtuellen Welten lokalisiere, soll es zunächst durch eine lebensweltliche Situation im natürlichen Raum illustriert werden. Wenn Pierre die Verabredung mit Jean-Paul im Café nicht einhält und Jean-Paul auf ihn wartet, so geraten dabei die Gegenstände des Cafés in den Hintergrund ebenso wie sogar das Café selbst.<sup>9</sup> „Der abwesende Pierre *sucht dieses Café heim*.“<sup>10</sup> Er ist dabei dichter als das Café im Hintergrund, in dem Jean-Paul sitzt.

Solche Anwesenheitskonstellationen können sich noch verstärken, wenn die abwesende Person nicht nur einfach sich verspätet oder den Termin vergessen hat, sondern wenn sie gar nicht mehr kommt: sei es, dass sie die Beziehung beendet hat und allen weiteren möglichen Treffen aus dem Weg geht; sei es dass sie verstorben ist. Trauer über den Verlust eines Menschen lässt sich nur so erklären, dass ihr Abwesendsein aufdringlich dicht wird.<sup>11</sup>

Das bedeutet, dass zwischen An- und Abwesendsein einerseits und Anwesenheit kategorial zu unterscheiden ist: Während An- und Abwesendsein eine räumliche Relation von körperlichen Gegenständen anzeigen, ist die Dichte der Anwesenheit eines Gegenstandes unabhängig von

---

<sup>7</sup> Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität* (Berlin, New York: De Gruyter 2008), 117, 125.

<sup>8</sup> Hermann Schmitz, *System der Philosophie Band III/4: Das Göttliche und der Raum*. 2. Auflage (Bonn: Bouvier, 1995), 211.

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 9. Auflage (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2003), 60.

<sup>10</sup> Sartre, *Sein*, 61, Herv. J.-P.S.

<sup>11</sup> Lukas Ohly, „Wie heilt die Zeit Wunden? Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium.“ *Wege zum Menschen* 56 (2004): 134.

seinem körperlichen Anwesendsein. Anwesenheit kann sich zwar durch Abwesendsein verstärken, so dass eine umgekehrte Korrelation bestehen kann. Die Korrelation macht sich aber nicht selbst an der konkreten Distanz der räumlichen Entfernungen eindeutig fest. Die Ex-Frau, die im Nachbarzimmer mit ihrem neuen Lebensgefährten flirtet, kann die Anwesenheit ihres Abwesendseins dichter manifestieren, als wenn sie mit ihm auf Mallorca Urlaub macht. Umgekehrt kann es völlig unerheblich für ihre Anwesenheit sein, ob sie inzwischen in einem anderen Bundesland wohnt oder nur in einem anderen Landkreis oder schließlich unbekannt verzogen ist. Die geometrischen Abstände entscheiden nicht über die Anwesenheit. Während körperliche Gegenstände Raum einnehmen und sich in einem geometrischen Raum lokalisieren lassen, ist ihre Anwesenheit nicht auf ihre Körperlichkeit angewiesen.

Deshalb ist auch die umgekehrte Erfahrung möglich: In manchen Situationen manifestieren Menschen ihre Anwesenheit primär durch ihr körperliches Anwesendsein. Die fremde Person, die in der U-Bahn neben mir sitzt, würde mir nicht auffallen, wenn sie eine Bahn früher genommen hätte. Wiederum könnte sie mir morgen auffallen, wenn sie heute neben mir saß und am nächsten Tag eine Bahn früher nimmt als ich. Diese prinzipielle Unabhängigkeit zwischen An- und Abwesendsein sowie der Anwesenheit bedeutet, dass sie sich kategorial auf unterschiedlichen Ebenen befinden. Obwohl sie beide Relationen anzeigen, schließt Anwesenheit Anwesendes und Abwesendes ein und lässt sich daher nicht auf derselben Ebene mit beidem vergleichen.<sup>12</sup>

Anwesenheit lässt sich aufgrund ihrer Unabhängigkeit von geometrischen Abständen nicht beliebig auf Abstand halten, indem man Gegenstände entfernt. Abwesendes kann immer wieder bedrängen und Fernes einen Menschen unerwartet einholen. Umgekehrt ist Anwesenheit auch nicht immer gleich spürbar. Sie hat zwar eine verlässliche Bindungskraft, die aber nicht immer gleichermaßen dicht erlebt wird. Nicht jedes Mal, wenn jemand das Zimmer der Ex-Frau betritt, muss ihre Anwesenheit mit der gleichen Dramatik bedrängen. Jedoch kann sie in an Orten auftauchen, an denen nicht mit ihr gerechnet wurde, weil man dort noch nie mit ihr gewesen ist. Anwesenheit erweist sich hier als frei gegenüber körperlichen Entfernungen und menschlichen Distanzierungen oder Annäherungen, bindet aber umgekehrt menschliche Beziehungen an An- und Abwesendes.

Diese Freiheit der Anwesenheit, unvermittelt aufzutreten und ebenso in anderen Momenten in den Hintergrund zu rücken, ist der phänomenologische Anlass, warum Religionen mit ihr göttliche Offenbarungen assoziieren. Dabei ist es insbesondere der zwingender Charakter, sich nicht von der Anwesenheit lösen zu können, also ihre Evidenz, der etwa den christlichen Glauben dazu bringt, dieses Phänomen mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung zu bringen: „Der Geist weht, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht“ (Joh. 3,7). Dabei wird ausdrücklich die Anwesenheit des Heiligen Geistes an das Abwesendsein Jesu Christi gebunden: „Es ist gut für euch, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden“ (Joh. 16,7<sup>13</sup>).

Anwesenheit ist aber nicht nur ein interpersonales Phänomen, sondern tritt auch unter Kollektiven auf und auch unter Staaten oder in Staatengemeinschaften. Abwesende Gegenstände (z.B. Beutekunst) können Staaten ebenso belasten wie Landstriche oder Personen, die von ihnen stammen. Insbesondere behält aber die Geschichte, die Völker miteinander verbindet, ihren zwingenden Charakter. Zum einen kommen in Völkern nervöse

---

<sup>12</sup> Dass darüber hinaus Anwesenheit die aristotelische Kategorie der Beziehung nicht eindeutig trifft, zeige ich in Lukas Ohly, *Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 36–38).

<sup>13</sup> Dass mit dem Tröster der Heilige Geist gemeint ist, erschließt sich in Joh. 14,26. Natürlich ist niemand gezwungen, den Begriff „Heiliger Geist“ zu übernehmen. Evident ist aber das beschriebene Phänomen, dass eine abwesende Person unwillkürlich etwas „kommen“ lässt, was durch ihr Abwesendsein dicht wird.

Stimmungen auf, wenn durch eine aktuelle Entwicklung in einem Nachbarstaat die geschichtliche Bindung hervortritt. Dabei fällt auf, dass diese geschichtliche Bindung unwillkürlich auftritt: Sie ist also nicht kausal durch die aktuelle Entwicklung bewirkt worden. So hat etwa die Entscheidung der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 2015, die Grenzen für Flüchtlinge zu öffnen, in etlichen europäischen Staaten zu unangenehmen Reminiszenzen an den Terror Nazi-Deutschlands geführt, obwohl die Entscheidung der Bundesregierung humanitär motiviert war und völlig entgegengesetzt zur Vernichtungspolitik des Dritten Reiches stand. Obwohl also eine größtmögliche Unähnlichkeit zwischen der Entscheidung von 2015 und der Geschichte des Dritten Reiches besteht, kehrte die Bindungskraft der europäischen Geschichte in dieser Entscheidung wieder. Diese Bindungskraft war nicht durch die Entscheidung kausal bewirkt worden – wie hätte sie das tun können, wo sie sich doch fundamental von der Politik des Dritten Reichs unterschied? Vielmehr trat sie unerwartet auf: als Präsenz der Vergangenheit, als Anwesenheit des Abwesenden.

Zum anderen können aktuelle Entwicklungen die gemeinsame Geschichte in Frage stellen. In diesem Fall tritt die Anwesenheit gerade dadurch hervor, dass die gemeinsame Geschichte droht, ins Abwesende gedrängt zu werden. Die emotionale Debatte um einen drohenden Grexit in den Jahren 2014 und 2015 gehört ebenso hierzu wie der Volksentscheid zum Brexit seit dem Jahr 2016. Die Empörung gegen einen Austritt Groß-Britanniens aus der EU („Brexit“) basiert vor allem darauf, dass mit dem Brexit die Bindungskraft der gemeinsamen Geschichte ignoriert wird, die sich in der EU manifestiert. Tatsächlich werden die Austrittsverhandlungen zwischen EU und Großbritannien seit dem Jahr 2017 dem zwingenden Charakter der Anwesenheit ebenso wenig gerecht wie eine rechtlich vollzogene Ehescheidung. Stattdessen bewegen sich die Verhandlungen auf der Ebene von Ablösesummen, die den Eindruck erwecken, sich gegenseitig für die Folgen des Brexit abzustrafen. Damit wird jedoch erst recht trotzig auf den zwingenden Charakter der Anwesenheit reagiert. Entscheidend ist, dass sich Völker nicht entkommen. Gerade indem sie in harten Verhandlungen Ablösemaßnahmen erstreiten, binden sie sich aneinander und entsprechen so in dialektischer Weise der Anwesenheit des europäischen Geistes. Vor der Anwesenheit kann man nirgendwohin fliehen. Der trotzige Widerspruch setzt die Anerkennung voraus, von ihr gebunden zu werden.

Die geografische Nachbarschaft wird mehrfach gebrochen. Länder können sich näher sein, die geografisch weiter entfernt zueinander liegen: Etwa kann der Transfer von Gütern hier stärker fließen als zu Völkern, die direkt an die eigenen Landesgrenzen anliegen. Zum anderen kann eben die Geschichte zwischen Völkern dichter sein als ihre geografische Nähe. Das Auftreten geschichtlicher Bindung mit einem zwingenden Charakter ist Völkern unverfügbar. Deshalb zeigt sich der Aufruf der neuen rechten Bewegung in Deutschland, die deutsche Geschichte umzudeuten, als hilfloser Versuch, Bindungen umzudefinieren, die unwillkürlich auftauchen und daher nicht menschlich steuerbar sind. Dasselbe gilt für den rechten Populismus anderer europäischer Länder, die mit ihrem Nationalstolz auch ihre eigene Geschichte neu definieren wollen. Das Auftreten geschichtlicher Bindungen lässt sich nicht handlungstheoretisch adäquat beschreiben, ebenso wenig wie sie durch geometrische Abstände gefestigt oder gelockert werden können. Vielmehr bedarf der Umgang mit der Geschichte einer systemischen Perspektive, die Konstellationen beschreibt, in denen das Auftreten von Verbindlichkeiten wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher wird. Das setzt wiederum voraus, das unwillkürliche Auftreten geschichtlicher Bindungen bewusst *anzuerkennen*, das einen unmittelbaren zwingenden Charakter erzeugt. Damit zeigt sich *Anerkennung der Anwesenheit* als menschliche Entsprechung zur freien Souveränität des Auftretens von Anwesenheit.

### 3 Digitale Verfügbarkeit ohne Anwesenheit

Auch im Cyberspace gibt es Abwesendes. Trotz der gewachsenen Erreichbarkeit und der Übertragbarkeit von Informationen in Echtzeit erleben Menschen im Cyberspace Abwesendes. Solche Situationen unterscheiden sich nicht prinzipiell von anderen Situationen des Abwesendseins in der analogen Welt, treten aber hier gesteigert auf. Eine Whatsapp-Nachricht kann schon quälend vermisst werden, wenn sie zehn Minuten auf sich warten lässt. Eine treffende Information aus dem Internet kann aufgrund der unklaren Quellenlage unauffindbar sein. Animationsprogramme können sich der eigenen Anwendungspraxis als überlegen erweisen und damit das eigene Unvermögen aufdringlich hervortreten lassen. Zudem erzeugen gesteigerte Möglichkeiten der Pseudonymisierungen der Autoren von Informationen oder Verhüllungen in persönlichen Kontakten eine Unsicherheit darüber, ob die Daten bedeuten, was sie vorgeben. Der Cyberspace kompensiert jedoch diese Erfahrung des Abwesenden mit einer bloßen quantitativen Steigerung des Informationsflusses: Antwortet mir eine Person auf Whatsapp nicht, schreibe ich einfach mit anderen Personen.<sup>14</sup> Kann ich eine treffende Information nicht finden, gebe ich mich mit ungefähren Belegen irgendwelcher Quellen zufrieden. Dasselbe trifft auf den Umgang mit Pseudonymen zu: Anstelle der Rechenschaftspflicht der *Autorin* für ihre Information entscheiden nun die Likes der *Rezipienten* über ihren Informationswert. Das Misstrauen schließlich, es wirklich mit der Person zu tun zu haben, für die sich jemand im Cyberspace ausgibt, kann durch eine Zunahme an Unverbindlichkeit, virtuelle Fake-Existenzen und eine Spiegelung von Original und Kopie, wodurch beides ununterscheidbar wird<sup>15</sup>, ausgeglichen werden. Den Big-Data-Konzernen ist es schließlich gleichgültig, ob einzelne Daten authentisch sind. Die bloße Datenmenge gleicht etwaige Fehler in Einzelfällen aus, zumal die Internet-Konzerne ihre User nicht als Personen rekonstruieren („Google kennt uns besser als wir uns“<sup>16</sup>), sondern als Avatare. Menschen sind bereits als virtuelle Datenkonstrukte interessant. Damit erübrigt sich die Unterscheidung von An- und Abwesendem. Die digitale Verfügbarkeit kann diese Differenz überspringen. Digitale Verfügbarkeit ist jedoch keine Anwesenheit des Abwesenden. Sie befindet sich nicht auf derselben kategorialen Ebene wie Anwesenheit, sondern ersetzt das Abwesende suggestiv. Nur suggestiv, weil Abwesendes tatsächlich immer noch auftaucht, aber seine lebensweltliche Relevanz verliert. Mit dieser Suggestion wird das Phänomen der Anwesenheit überdeckt. Anstelle der existenziellen Räumlichkeit der Anwesenheit, die den dreidimensionalen Raum transzendiert, konstruieren zweidimensionale Animations-*Flächen*<sup>17</sup> auf dem Screen oder in der Datenbrille digitale Verfügbarkeit virtueller Welten. Durch diese Transformation fehlt auch das Moment der *Anerkennung* von Anwesenheit. Der globale Horizont der virtuellen Vernetzung anonymisiert soziale Beziehungen. Virtuelle Kommunikation ist eine dritte Ebene zwischen Intersubjektivität und objektiver Handhabung. Scham, die sich nur in intersubjektiven Beziehungen zeigt<sup>18</sup>, wird stark herabgesetzt, wie sich an der bis ins Obszöne gesteigerten Selbstinszenierung von Menschen zeigt.<sup>19</sup> Kommunikation ohne Scham ist künstliche Kommunikation ohne Anerkennung. Die Online-

---

<sup>14</sup> Sherry Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011), 266.

<sup>15</sup> Slavoj Žižek, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 215.

<sup>16</sup> „Deswegen ist wahr, dass Google über seine Nutzer genau so viel, wenn nicht gar mehr wissen kann als sie selbst“ (Yvonne Hofstetter, *Sie wissen alles. Wie intelligente Maschinen in unser Leben eindringen und warum wir für unsere Freiheit kämpfen müssen* [München: C.H. Beck, 2014], 249).

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Das Zeit-Bild; Kino 2* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 341.

<sup>18</sup> Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 223f.

<sup>19</sup> Klaas Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016), 230.

Verfügbarkeit führt in eine Omnipräsenz von allem mit allem und damit in einen flächigen Ersatz von Raumdifferenzen, die durch Nähe und Ferne konstituiert sind. Diese Entwicklung hat Auswirkungen auf die Wahrnehmung sozialer Umgebungen. Ohne Anerkennung gerät etwa die Anwesenheit von Geschichte aus dem Blick, die das Verhältnis von Völkern prägt. In der Konsequenz verflüchtigen sich regionale oder territoriale Identitäten. Anstelle internationaler Beziehungen erlangen flüchtige Privatbeziehungen Oberhand oder auf institutioneller Ebene transnationale Organisationen. Anstelle von demokratisch legitimierten Institutionen (Government) richtet sich die Wahrnehmung auf systemische Gleichzeitigkeiten politischer Wirkkräfte (Governance<sup>20</sup>). Dieser Wahrnehmungswechsel im politisch-öffentlichen Raum ist stets durch den Dimensionsverlust der Raumtiefe gekennzeichnet. Governance als politisches Mittel verschleiert die Zurechenbarkeit von Verantwortung, indem die Omnipräsenz politischer Interaktion zum überpersonalen Subjekt von Entscheidungen hochstilisiert wird. In der Theorie der Governance gibt es keine Anwesenheit und kein Abwesendes. Die Anerkennung systemischer Beziehungen besteht in der Akzeptanz anonymer Wirkkräfte. Wo alles gleichzeitig mit allem anderen wirkt, gibt es keine Raumtiefe des Nahen und Fernen. Diese Anwesenheit vermischt das Anwesende mit dem Abwesenden; die Differenz wird irrelevant.<sup>21</sup>

#### 4 Die ethischen Folgen der Anerkennung von Anwesenheit

Wenn im Cyberspace alles mit allem vernetzt und gleich dicht ist, dürfte die Interdependenz aller sozialen Akteure keine asymmetrische Kriegsführung zulassen: Ein asymmetrisch geführter Krieg würde letztlich zum Selbstmord führen. Das wäre jedoch nur richtig, wenn mit der globalen Vernetzung eine Interdependenz verbunden wäre. Das ist aber nicht der Fall: Obwohl alles mit allem vernetzt ist, muss nichts fehlen, wenn ein oder einige soziale Akteure aus dem Netz herausgenommen oder einer anderen politischen Führung unterstellt werden. Deshalb schließt globale virtuelle Vernetzung Krieg nicht aus.

Zudem schließt sie asymmetrische Kriegsführung nicht aus. Zwar kann die Fähigkeit zur asymmetrischen Kriegsführung symmetrisch verteilt sein, so dass politische Feinde jeweils aus der Sicherheit der Anonymität Angriffe starten. Aber dadurch wird keine Symmetrie der *Kriegsführung* hergestellt. Symmetrie kann allenfalls in der jeweiligen *Fähigkeit* zur Kriegsführung bestehen. Letzteres muss aber nicht gegeben sein, sondern hängt von der virtuellen Aufrüstung der jeweiligen sozialen Akteure ab. Die besten Hacker führen zur höchsten Fähigkeit asymmetrischer Kriegsführung. Wer wiederum die besten Hacker hat, muss nicht schon einen asymmetrischen Krieg führen.

Im Cyberspace sind also nicht schon die Kriegspotenziale herabgesetzt. Zum einen können Völker oder transnationale Organisationen in einem Konflikt miteinander liegen, der seine Ursache in der analogen Welt hat. In diesem Fall ist Cyberwar nur die Kriegsstrategie, in der die strategischen Vorteile der Virtualität für eine militärische Operation ausgebeutet werden, ohne die friedensethischen Ressourcen einer globalen Vernetzung zu reflektieren. Zum anderen erzeugt der Cyberspace selbst neue Verteilungskonflikte, etwa um Daten und Datensicherheit. Hier wird der Cyberspace auch selbst zum umkämpften Gebiet um virtuelle Ressourcen.

Nun hat ja bereits die Anwesenheit des Abwesenden unter Völkern keinen Frieden garantiert, sondern war oft eher umgekehrt Auslöser neuer internationaler Spannungen. Völker können

---

<sup>20</sup> Michael Reder, „Ethik des Kosmopolitismus. Zur Bedeutung relationalen Denkens für das Nachdenken über Globalisierung.“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53 (2009): 60, 66. Jilles L.J. Hazenberg und Andrej Zwitter: „Network Governance im Big Data- und Cyber-Zeitalter.“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (2017), 184–209: 192, 195.

<sup>21</sup> Zur Vermischung von Rollen s. Hazenberg und Zwitter, *Network Governance*, 199.

einander durch ihre Geschichte misstrauen oder fürchten, selbst wenn die aktuellen politischen Beziehungen andere sind. Insofern kann die neue Situation virtuell evozierter Geschichtslosigkeit auch friedensethisch eine Chance sein: Wer anonym agiert, hat keine Geschichte. Wenn nur die Menge der Daten entscheidet und nicht ihre Authentizität, fällt das Abwesendsein im virtuellen Raum nicht auf. Die zweidimensionale Flächigkeit kann auch als herrschaftsarme Kommunikation flacher Hierarchien gefeiert werden. Das ist die Kehrseite der Gefahr asymmetrischer Kriegsführung.

Gibt es umgekehrt auch eine friedensförderliche Kehrseite der Anwesenheit von Geschichte? Ich schlage vor, diese Kehrseite im zwingenden Charakter ihres unwillkürlichen Auftretens zu sehen. Nicht die Geschichte lehrt uns, aber die Anwesenheit von Geschichte verlangt von den betroffenen Völkern ihre unmittelbare Anerkennung ab. Gerade weil Anwesenheit nicht wie ein Gegenstand fest verortet ist, sondern unwillkürlich auftaucht oder latent in den Hintergrund abtaucht, erzwingt sie je und je die menschliche Aufmerksamkeit. Das ist eine Konsequenz der kategorialen Differenz zwischen (gegenständlich) An- oder Abwesendem und der (geistlichen) Anwesenheit. Menschen können gegen den zwingenden Charakter der Geschichte rebellieren, das Auftreten ihrer Autorität leugnen oder sie bewusst ignorieren. Dazu müssen sie aber unmittelbar das Auftreten der Anwesenheit von Geschichte anerkannt haben, weil Rebellion, Leugnung und Ignoranz stets Reaktionen auf ein Erstes sind. Dem Auftreten von Anwesenheit des Abwesenden können Menschen daher grundsätzlich nicht entkommen. *Diese* Tatsache anzuerkennen, ist daher ethisch zwingend und bildet die Grundlage weiterer ethischer Bestimmungen der Anerkennung.

Mit ihr verbunden ist nämlich die Anerkennung der *Bindung* der Völker, deren Geschichte sich berührt. Wenn die Völker der Anwesenheit ihrer Geschichte nicht entkommen können, so können sie auch nicht der Bindung entkommen, die sie zueinander haben. Es ist daran zu erinnern, dass die Anerkennung von Anwesenheit auf einer kategorial anderen Ebene liegt als die Anerkennung bestimmter objektiver Inhalte, etwa bestimmter historischer Ereignisse: Was objektiv ist, kann an- oder abwesend sein; die Anwesenheit transzendiert beides. Deshalb besteht die *Bindung* zwischen Völkern unabhängig davon, *was* sich in ihrer gemeinsamen Geschichte ereignet hat. Ethisch folgt daraus die Anerkennung des Vorrangs der Bindung vor den historischen Ereignissen, die beide miteinander verbinden. Geschichtliche Ereignisse zwischen Völkern können von ihnen gegensätzlich erlebt worden sein und führen dann zu einer belasteten Beziehung zueinander. Allerdings ringt auch eine belastete Beziehung diesen Völkern ab, die Bindung anzuerkennen, die zwischen ihnen besteht. Das legt auf das Ziel fest, im Frieden zusammen zu leben, weil diese Bindung nicht hintergebar ist. Die Anerkennung der Bindung gemeinsamer Geschichte führt damit zur Anerkennung anderer Völker und ihrer Eigenheit. Denn Bindung setzt Alterität voraus.<sup>22</sup>

## 5 *Bindung im Cyberspace*

Ebenso wie sich Konflikte der analogen Welt bei den Nutzern in den Cyberspace schieben können, kann auch die Bindung zur sozialen Mitwelt aus der analogen Welt für die Nutzer im Cyberspace relevant werden: Auf den PC der eigenen Kinder wird eine Einzelperson ebenso wenig eine Schadsoftware aufspielen wie eine NGO auf die Computersysteme einer Partnerorganisation. Daher ist es denkbar, dass die Anerkennung der Anwesenheit des Abwesenden auch im Cyberspace das Verhalten der Nutzer prägt. In diesem Fall ist die Bindung der Nutzer zueinander im Cyberspace ein Ableger ihrer Bindung aus der analogen Welt.

---

<sup>22</sup> Bernhard Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2015), 41.

Wer sich auf diese ethischen Bindungskräfte verlässt, rechnet damit, dass sich die virtuelle Welt nie stark genug von der analogen Welt entkoppelt. Die Effekte sog. virtueller Immersion werden dabei jedoch unterschätzt: Virtuelle Welten sind dadurch charakterisiert, immersiv zu sein, d.h. Menschen in virtuelle Kontexte so stark einzubinden, dass sie die analogen Kontexte vergessen, in denen sie sich etwa körperlich befinden. Mit virtuellen Steuerungsmechanismen in Echtzeit und grafischen Erlebniswelten entsteht das Gefühl, von der analogen Welt entkoppelt zu sein.<sup>23</sup> Dadurch ist zu erwarten, dass sich Bindungen, die sich auch in räumlicher Ferne manifestieren, im Cyberspace eher abschwächen. Dass die USA deutsche Privatpersonen und Bundesministerien virtuell abgehört haben, wie seit 2013 durch den NSA-Skandal bekannt wurde, belegt, dass Nähe politischer Freundschaft im analogen Raum keine Verbindlichkeiten im digitalen Raum zur Folge haben muss. Es müssten dazu vielmehr die analogen Bindungskräfte zunächst in digitalen Welten kultiviert werden, damit sie dort verlässlich ethische Verhaltensmuster anregen. Die Aufgabe würde also darin bestehen, wie viel Offline der Online-Welt zuzumuten wäre.

Nun ist zwar individualethisch eine zeitweise Abstinenz von virtuellen Welten empfehlenswert und auch umsetzbar.<sup>24</sup> Ebenso lassen sich einzelne Online-Dienste zeitweise abstellen wie etwa der Wertpapier-Online-Handel bestimmter Börsen, wenn ein rapider Werteverfall droht. Eine sozialetische Forderung, digitale Welten in regelmäßigen Abständen zeitweise global umfassend herunterzufahren, ist dagegen naiv und würde die innere und äußere Sicherheit sozialer Systeme schwer beschädigen. Die virtuelle Welt ist keine Organisation und kein Subjekt, sondern eine globale Infrastruktur, deren zeitweises Fehlen nicht einfach *etwas* abwesend macht, sondern die Bedingungen abbricht, mit Abwesendem institutionell umgehen zu können.

Internationale und transnationale Akteure werden daher im Cyberspace miteinander interagieren und damit in einer Parallelwelt, welche die Verbindlichkeiten einer Anwesenheit des Abwesenden tendenziell nicht übernimmt. Der Cyberspace ist tendenziell eine Interaktion ohne die Anerkennung gemeinsamer Geschichte. Er ist also durch die *Abwesenheit von Anwesenheit* geprägt. Daraus kann aber gerade eine Ressource für ethische Verbindlichkeiten gewonnen werden. Denn ebenso wie die Anwesenheit des Abwesenden unmittelbar Anerkennung erzwingt, sobald sie auftaucht, nötigt die Abwesenheit von Anwesenheit Verhaltensirritationen auf – allerdings auch erst, sobald diese Abwesenheit auffällt. Im virtuellen Raum globaler Verfügbarkeit wird suggestiv zunächst wenig Anlass gegeben, auf Unverfügbares zu achten.

Die Gefahren eines Cyberwar sind jedoch antizipierbar. Asymmetrische Kriegsführung ist nur möglich, wo es Unverfügbares gibt. Zumindest aus der Opferperspektive eines virtuellen Angriffs wird die Unverfügbarkeit des Feindes erlebt, und aus der Perspektive des Angreifers ist sie einkalkuliert. Globale Verfügbarkeit gibt es dagegen nur, wo es nichts Abwesendes gibt und damit eine Abwesenheit des Abwesenden vorliegt. Aus der virtuellen Fläche bilden sich somit neue Abstände *via negationis*: Weil das Phänomen der Anwesenheit des Abwesenden fehlt, kann Abwesenheit auftauchen. Weil die globale Verfügbarkeit nur eine Suggestion ist, die neue Gefahren des Unbekannten erzeugt, kann die Ungewissheit auftauchen, was sich hinter der virtuellen Fläche verbirgt.

Abwesenheit muss aber auftauchen und liegt nicht einfach vor, wo die Anwesenheit des Abwesenden virtuell überspielt wird. Genau darin besteht die Gefahr des zwingenden Charakters von Abwesenheit: Wenn sie auftaucht, kann es bereits zu spät sein. Wer Opfer eines Malware-Angriffs wird, merkt zu spät, dass sich der Andere doch noch *irgendwo*

---

<sup>23</sup> Clemens Breuer, „Virtualität und Fortschritt. Moraltheologische Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten 3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen“; in *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*, hrsg. von P. Roth u.a. (Augsburg: Wißner, 2000, 157–171, 158.

<sup>24</sup> Lukas Ohly und Catharina Wellhöfer, *Ethik im Cyberspace* (Frankfurt: Peter Lang, 2017), 311ff.

befindet und dass also in diesem Moment auch im Cyberspace eine Anwesenheit des Abwesenden erschienen ist. In diesem Fall zeigt sich Abwesenheit als eine Täuschung: Sie taucht zwar auf, aber bereits als Täuschung, die im selben Augenblick von der evidenten Anwesenheit des Abwesenden verdrängt wird. Wer so lange warten will, bleibt eine virtuelle Zielscheibe für den Erstschlag.

Abwesenheit sollte daher als Illusion erkannt werden, noch bevor dieser Fall eintritt. Auch wo kein konkreter Anderer begegnet und eine konkrete Geschichte verborgen bleibt, kann die Anwesenheit des Abwesenden antizipiert werden, indem die Gefahren des Cyberwar antizipiert werden. Hier werden nicht konkrete Feinde in Stellung gebracht, sondern Lücken der virtuellen Technik reflektiert. Abwesenheit erzwingt also keine soziale Anerkennung wie die Anwesenheit des Abwesenden. Vielmehr lassen sich in der technikkritischen Reflexion aus der virtuellen Fläche unerwartete Raumbildungen des Unverfügbaren voraussehen. Die Anerkennung der Abwesenheit ist also reflexiv und mittelbar, während die Anerkennung von Anwesenheit sozial und unmittelbar ist. Das lässt sich auch damit belegen, dass sich in der asymmetrischen Kriegsführung Angreifer und Opfer nicht im selben Raum befinden: Während der Täter das Opfer im *virtuellen Raum* identifiziert, kann sich aus Sicht des Opfers der Täter überall befinden<sup>25</sup> – nämlich in jedem erdenklichen Hinterhalt im *physischen Raum*. Denn da der Täter überall sein könnte, tun sich Abstände von Nähe und Ferne auf, die der Cyberspace mit seiner Suggestion aus Omnipräsenz und Echtzeit-Reaktion suggestiv überwindet. Das Opfer wird also von der Anwesenheit des Abwesenden überrascht, weil es mit der Abwesenheit rechnete. Es wird in den physischen Raum gestoßen, weil es im Cyberspace das Unverfügbare im global Verfügbaren nicht rechtzeitig reflektierte. Das Gebot, die Abwesenheit zu reflektieren, ist daher nicht sozial konstituiert, sondern beruht auf objektiver Technikkritik. Wird sie dagegen reflektiert, so kippt die objektive Technikkritik in eine soziale Bindung zu anderen. Damit hat das Subjekt bereits soziale Anerkennung vollzogen. Zwischen dem Reflexionsgebot und seiner Ausführung besteht dagegen der unüberbrückte Graben zwischen virtueller und physischer Realität. Deshalb lässt sich nicht garantieren, dass die Gefahren des Cyberwar wirklich reflektiert werden. Die Immersionskraft des Cyberspace hält Subjekte tendenziell davon ab, Abwesenheiten zu reflektieren, indem sie eine flächige Verfügbarkeit suggeriert.

## 6 Die ethische Integration der Räume

Die Vorstellung, dass der Mensch „Bürger zweier Welten“<sup>26</sup> ist, prägt die Praktische Philosophie seit Jahrhunderten. Einen Ursprung dafür findet die Politische Theorie bereits in der reformatorischen Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Während in der Politischen Theorie der Bürger selbst das Integral beider Welten bildet, fehlt ein solches Integral zunächst in der reformatorischen Unterscheidung: Die sichtbare Kirche ist dabei die verfasste Institution, während die unsichtbare Kirche die ewige Gemeinschaft der Heiligen, der lebenden und verstorbenen Christen bildet. Da aus der Perspektive der sichtbaren Kirche kein Urteil getroffen werden kann, wer zur unsichtbaren Kirche gehört – genau darin besteht ihre Unsichtbarkeit –, kann zwar eine Schnittmenge der Zugehörigkeiten unterstellt werden. Dennoch bilden keine sichtbaren Personen das Integral beider Kirchen. Es ist selbst unsichtbar. Klar ist nach diesem Modell nur, dass alles, was nicht in der unsichtbaren Kirche integriert ist, keine wahre Kirche ist.

Das Integral zwischen analoger und digitaler Welt scheint etwas Drittes zwischen dem reformatorischen Kirchenverständnis und dem „Bürger zweier Welten“ zu sein. Nicht alle

---

<sup>25</sup> Sartre, *Sein*, 497.

<sup>26</sup> Der Begriff bezieht sich auf Kant (vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*; in: Ders.: *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VII (Frankfurt: Insel, 1974), 209.

Menschen bewohnen beide Realitäten. Weder haben alle lebenden Menschen einen Zugang zur virtuellen Realität, noch sind Verstorbene schon durch Tod aus der physischen oder virtuellen Realität ausgeschlossen: Sie können vielmehr physisch als Abwesende präsent bleiben (Anwesenheit des Abwesenden) und virtuell ihren Account behalten. Somit scheint ebenso wie im reformatorischen Kirchenverständnis allenfalls eine Schnittmenge beide Realitäten gemeinsam zu bewohnen. Diese Schnittmenge ist aber selbst „sichtbar“: Sie besteht aus den Personen, über die es in der virtuellen Realität Daten gibt. Die Schnittmenge ist also objektiv datierbar. Das wiederum unterscheidet sie vom „Bürger zweier Welten“, der ein subjektives Integral bildet. Man könnte wiederum sagen, dass das Integral zwischen physischer und virtueller Realität selbst virtuell ist: Was nicht in Daten reproduziert werden kann, existiert dann nicht.

Damit jedoch geht das Integral beider Realitäten wieder verloren: Das Integral wäre Abwesenheit – die jedoch eine Illusion ist. Um sie zu vermeiden, muss das Integral beider Realitäten unsichtbar bleiben, ähnlich wie im reformatorischen Kirchenverständnis. Die Pointe der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche liegt darin, menschliche Zuständigkeiten zu regulieren und sie vom göttlichen Urteil abzugrenzen, wer zur wahren (unsichtbaren) Kirche dazugehört. Wenn sich Christen nämlich eines Urteils zu enthalten haben<sup>27</sup>, wer zur unsichtbaren Kirche gehört, so können sie nur dann eine sichtbare Kirche organisieren, wenn sie sich wechselseitig als Christen anerkennen. Damit wird ein praktischer Vorrang der Anerkennung vor der Erkenntnis legitimiert – ebenso wie oben<sup>28</sup> ein Vorrang der Bindung vor historischen Ereignissen, die zu dieser Bindung geführt haben: Es wird unterstellt, dass alle, die zur sichtbaren Kirche gehören, auch zur wahren Kirche gehören.<sup>29</sup> Nicht der faktische Lebenswandel entscheidet darüber, sondern die wechselseitige Anerkennung aller Kirchenmitglieder. Das Integral zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche bildet also eine moralische Unterstellung, die praktische Anerkennung fordert, und damit ein soziales Faktum. Es gibt hier kein Integral beider Kirchen, wenn es nicht durch soziale Akte geschaffen wird.

Zwar ist die unsichtbare Kirche für Gott sichtbar. Dennoch heißt das nicht, dass für Gott ein Vorrang der Erkenntnis vor der Anerkennung besteht. Vielmehr vollzieht sich die Mitgliedschaft in der unsichtbaren Kirche allein durch Gottes Urteil und damit durch Gottes Anerkennungsakt.

Die Kopräsenz zweier Kirchen besteht also nicht einfach, sondern sie wird durch soziale Anerkennung geschaffen: Wer sich nämlich selbst in der unsichtbaren Kirche platziert, macht sie zur sichtbaren Kirche. Ist aber die sichtbare Kirche mit der wahren Kirche identisch, so gibt es keine Kopräsenz zweier Kirchen. Deshalb beruht die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, aber auch ihr Integral auf sozialen Akten.

Diese Einsicht könnte das Problem klären helfen, wie soziale Bindungen respektiert werden können angesichts der doppelten Verortung des Menschen in der physischen und virtuellen Realität. Der Cyberspace scheint soziale Bindungen des physischen Raums eher abzuschwächen. Zugleich scheint die Frage eines Integrals zwischen physischer und virtueller Realität nicht im Cyberspace verortet zu sein aufgrund seiner Immersionstechnik. Übrig bleibt ein gefährliches Entweder-Oder. Dieses isolierte Nebeneinander kann aber aufgehoben werden durch soziale Anerkennungsakte. Soziale Anerkennung ist dabei ein kreativer Akt<sup>30</sup>: Sie bringt das Integral erst hervor, das anerkannt wird, nämlich soziale Akteure zweier Welten. Sie erzeugt Verbindlichkeiten, die in der virtuellen Realität nicht platziert sind, weil

---

<sup>27</sup> Dietrich Bonhoeffer, „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“; in: *Illegale Theologen-Ausbildung, Finkenwalde 1935 – 1937* (DBW 14) (München: Gütersloh, 1998), 655–680, 655.

<sup>28</sup> Sektion 6.

<sup>29</sup> Ohly, *Anwesenheit*, 103f.

<sup>30</sup> Johannes Fischer, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 83.

sie die sozialen Akteure als dieselben anerkennt, die in der physischen Realität miteinander interagieren.

Der Vorrang der Anerkennung vor der Erkenntnis respektiert dabei auch die unsichtbare Seite des Cyberspace, erklärt sie aber für die soziale Interaktion für unerheblich. Mag sein, dass der Cyberspace von Abwesenheit geprägt ist. Die soziale Anerkennung des Anderen erschafft aber ein Integral zwischen physischem und virtuellem Raum, *als ob* Anwesenheit im Cyberspace auftauchen würde.

Der kreative Akt der Anerkennung kann einseitig sein, um seine Verbindlichkeit zu erzeugen. Diese Einseitigkeit unterscheidet sich von vertragstheoretischen Modellen. Das Opfer einer asymmetrischen Kriegsführung kann den Täter zwar nicht lokalisieren, ihn aber durchaus im Cyberspace anerkennen. Man weiß nicht, wer er ist und wo er sich befindet. Man rechnet ihm aber zu, sozialer Akteur zu sein, *als ob* er unter den Bedingungen der Anwesenheit von An- und Abwesendem interagiert.

Durch diesen einseitigen kreativen Akt wird der Täter in einen Raum der Anwesenheit gestellt, auch wenn er sich selbst nicht darin platzieren würde. Man bemerke, dass das reformatorische Kirchenverständnis ursprünglich eine kontroverstheologische Position gegen das römisch-katholische Kirchenverständnis darstellte: Auch wenn sich die katholische Position davon abgrenzt, kann sie die Konfrontation nicht zurücknehmen, selbst in der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche lokalisiert zu werden.

Auch wenn Reflexion nicht erzwungen werden kann, ist zu erwarten, dass die benötigten kreativen Anerkennungsakte wirklich auftauchen, weil bereits jetzt die Gefahren einseitiger Hackerangriffe oder asymmetrischer Kriegsführung auffallen. Staatengemeinschaften wie die EU, die ihre Bindung aus der Anwesenheit des Abwesenden gewinnen, werden dadurch diese kreativen Anerkennungsakte vollziehen. Denn damit sichern sie ihre Bindung zueinander im virtuellen Raum, der geschichtslos los, weil er anstelle der Anwesenheit das global verfügbare konstruiert. Sie werden also Rückkopplungen zwischen virtueller und analoger politischer Interaktion in beide Richtungen erzeugen.

Staatengemeinschaften haben zudem gegenüber einzelnen Staaten den Vorteil, solidarisch die Angriffe auf einzelne Staaten aufzufangen, indem sie gemeinsam sensibel werden für die Nötigung, soziale Akteure auch in unsichtbaren Räumen sichtbar anzuerkennen.

Obwohl daher der kreative Anerkennungsakt einseitig ist, zielt er auf die Reziprozität der Anerkennung, nämlich auf das Recht: Ebenso wie sich die kirchliche Anerkennung rechtsförmig zeigt, nämlich durch eine Institution Kirche, die in ökumenischer Nachbarschaft auch zu anderen Kirchen rechtliche Vereinbarungen trifft, vollzieht sich der kreative Anerkennungsakt auch im virtuellen Raum rechtlich. Staatengemeinschaften werden also den Cyberspace rechtlich durchdringen. Wieder besteht ein Vorteil von Staatengemeinschaften gegenüber einzelnen Staaten darin, die Verrechtlichung des Cyberspace in ihren Grenzen zu harmonisieren, Rechtsbrüche solidarisch zu ahnden und damit mehr Einfluss auf eine globale Verrechtlichung des Cyberspace auszuüben. Dabei spielt es keine Rolle, ob die sozialen Akteure, die anzuerkennen sind, andere Staaten sind, transnationale Organisationen oder Einzelpersonen. Die Verrechtlichung des Cyberspace kann durchaus anerkennen, dass nicht-staatliche soziale Akteure im virtuellen Raum ähnliche politische Macht ausüben wie Staaten. Nur führt die Verrechtlichung eben dazu, dass alle sozialen Akteure an das Recht der reziproken Anerkennung gebunden werden.

## 7 *Europas Einfluss auf einen rechtsförmigen Cyberspace*

Nun kann man einwenden, dass es ohnehin keine rechtsfreien Räume gibt, so dass bereits gegenwärtig der Cyberspace unter rechtlicher Kontrolle der Staaten steht. Das gilt jedoch nicht verlässlich für zwischenstaatliche Rechtslücken. Ebenso wie Internet-Konzerne

zwischenstaatliche Steuerlücken nutzen können, tricksen Staaten im Cyberspace, um ihren Einfluss auf andere Staaten zu stärken. Der Verdacht russischer Cyber-Manipulation der US-Präsidentenwahl 2016 ist hierfür ein Beispiel, dass hier eine reale Gefahr ausgeht, selbst wenn sich der Verdacht nicht erhärtet.

Der entscheidende Systemwechsel einer Cyber-Verrechtlichung liegt in der Umkehrung der Anerkennungslogik gegenüber dem analogen Rechtsraum: Die kreative Anerkennung des Anderen richtet sich auf einen *virtuell unsichtbaren* sozialen Akteur und nicht auf einen *physisch sichtbaren*. Das Recht reziproker Anerkennung etabliert sich nicht mehr kantisch durch einen wechselseitigen Zwang zwischen sichtbaren Akteuren, sondern durch eine wechselseitige Bedrohung durch Unsichtbarkeit. Eine neue Art der Abschreckung entsteht dadurch, dass die Gefahren asymmetrischer Kriegsführung reziprok, wenn auch nicht notwendig symmetrisch, aufgebaut sind. Die globale Verfügbarkeit von allem mit allem erzeugt für alle sozialen Akteure eine neue Unverfügbarkeit, nämlich die Unsichtbarkeit eines potenziellen Feindes. Damit kehrt auch im Cyberspace die Anwesenheit des Abwesenden wieder. Das Sicherheitsrisiko, von unsichtbaren Mächten bedroht zu werden, führt zur universalen Anerkennung unsichtbarer Akteure. Es besteht zwar keine reziproke Anerkennung unter Gleichen (Staaten), aber bereits die Anerkennung unter Ungleichen (Staaten, transnationale Organisationen, Individuen) ist wechselseitig, wenn sie auf dem Sicherheitsrisiko der Unsichtbarkeit gründet.

Staatengemeinschaften wie die Europäische Union wiederum haben in diesem neuen Abschreckungsszenario einen Vorteil, weil sie ihre Sicherheitslücken minimieren, indem sie sich zum einen wechselseitige Förderung zusichern und sich zum anderen dezentraler aufstellen können: Ein Angriff auf einen Staat durch einen Dritten kann so leichter von den Nachbarstaaten abgewehrt und die Folgeschäden mit Hilfe der Staatengemeinschaft reduziert werden. Staatengemeinschaften dürften daher sicherheitspolitisch gegenüber einzelnen Staaten im Vorteil sein, zumindest wenn sie bei aller gebotenen Kooperation im Datenaustausch ihre Computersysteme nicht angleichen und dadurch nicht gleichermaßen eine offene Flanke desselben Cyberangriffs bieten.

Die reziproke Gefahr asymmetrischer Kriegsführung motiviert soziale Akteure, auf eine Anerkennung des Sicherheitsrisikos mit einer wechselseitigen Anerkennung der anderen Akteure zu zielen – und damit mit einem wechselseitigen Recht, als unsichtbarer Akteur anerkannt zu sein. Dieses Recht schließt Angriffe aus, weil es sonst nicht wechselseitig wäre. Um ein solches Cyber-Recht zu etablieren, bedarf es kreativer Anerkennungsakte und starker politischer Institutionen, die sie initiieren.

Dabei sollte die Europäische Union wiederum als Motivationsverstärker dienen, weil sie – wie eben beschrieben – einerseits im *natürlichen Cyber-Kriegszustand* gegenüber einzelnen Akteuren im Vorteil ist und andererseits keine Angriffsinteressen hegt. Dadurch können die naturrechtlichen Vorgaben an universaler Überzeugungskraft gewinnen, in den Rechtszustand zu treten: „*Sei ein rechtlicher Mensch. Thue niemanden Unrecht. Tritt...in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann.*“<sup>31</sup>

Ich habe die Nötigung zum positiven Cyber-Recht als Umkehrung zum wechselseitigen Zwang unter Sichtbaren beschrieben. Ebenso hat das Eingangsbeispiel von der atomaren Abschreckung eine Umkehrung ergeben. Die friedenspolitischen Chancen des Cyberspace sind eine Konsequenz der Reziprozität asymmetrischer Kriegsgefahr, also der neuen Art der Abschreckung. Massenvernichtungswaffen, die durch einen Hackerangriff den Eigentümer dieser Waffen vernichten können, sind endgültig zu ächten. Die alte Logik atomarer Abschreckung lässt sich im Zeitalter des Cyberspace nicht mehr verlässlich in den physischen Raum zurückführen. Spätestens im virtuellen Zeitalter gilt: Einseitige Abrüstung nützt den eigenen Sicherheitsinteressen.

---

<sup>31</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, 236; Herv. I.K.

## Literaturverzeichnis

- Bonhoeffer, Dietrich, „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“; in: *Illegale Theologen-Ausbildung, Finkenwalde 1935 – 1937* (DBW 14), 655–680. München: Gütersloh, 1998
- Clemens Breuer, „Virtualität und Fortschritt. Moraltheologische Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten 3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen.“ in *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*, hrsg. von P. Roth u.a., 157–171. Augsburg: Wißner, 2000
- Dahlmann, Anja, „Militärische Robotik als Herausforderung für das Verhältnis von menschlicher Kontrolle und maschineller Autonomie“; *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (2017): 171–183
- Deleuze, Gilles, *Das Zeit-Bild; Kino 2*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997
- Fischer, Johannes, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*. Stuttgart: Kohlhammer, 2012
- Wilfried Härle: *Ethik*. Berlin, New York: De Gruyter 2011
- Hazenberg, Jilles L.J. und Andrej. Zwitter, „Network Governance im Big Data- und Cyber-Zeitalter.“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (2017): 184–209
- Hermes, Eilert, *Systematische Theologie* Bd. 2. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2017
- Hofstetter, Yvonne, *Sie wissen alles. Wie intelligente Maschinen in unser Leben eindringen und warum wir für unsere Freiheit kämpfen müssen*. München: C.H. Beck, 2014
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992
- Huizinga, Klaas, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016
- Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten* in Werke (Akademie-Ausgabe Bd. VI); Berlin, Reimer, 1914
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. in Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VII. Frankfurt: Insel, 1974
- Kant, Immanuel, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis.“ in *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, hrsg. von Karl Vorländer, 67–113. Hamburg: Meiner, 1959
- Nord, Ilona, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität*. Berlin, New York: De Gruyter, 2008
- Ohly, Lukas, „Wie heilt die Zeit Wunden? Zur Phänomenologie des Trauerns im fortgeschrittenen Stadium.“ *Wege zum Menschen* 56 (2004): 134–150
- Ohly, Lukas, *Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015
- Ohly, Lukas und Catharina Wellhöfer-Schlüter: „Drohnen in Privatbesitz. Ethische Bemerkungen“; *Zeitschrift für evangelische Ethik* 61 (2017): 297–304
- Ohly, Lukas und Catharina Wellhöfer, *Ethik im Cyberspace*. Frankfurt: Peter Lang, 2017
- Reder, Michael, „Ethik des Kosmopolitismus. Zur Bedeutung relationalen Denkens für das Nachdenken über Globalisierung.“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53 (2009), 59–68
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 9. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003
- Schmitz, Hermann, *System der Philosophie Band III/4: Das Göttliche und der Raum*. 2. Auflage. Bonn: Bouvier, 1995
- Turkle, Sherry, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011

Waldenfels, Bernhard, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 2015  
Žižek, Slavoj, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005