

den Obstruktionskräften in beiden Gesellschaften eine aktive Bewegung für pragmatische Regelungen entgegensetzen und den politischen Führungen das Mandat zu erteilen, tragfähige Lösungen auszuhandeln – das ist der Weg, der den Initiatoren des Genfer Abkommens vorschwebt. Es setzt auf internationales Engagement: bei der Streitschlichtung, der Aufnahme von Flüchtlingskontingenten, der Übernahme von Kosten für deren Ansiedlung und Entschädigung, der Überwachung des israelischen Truppenrückzugs, dem militärischen Schutz des palästinensischen Staates etc. Mit internationalem Engagement steht und fällt die Lösung des Konflikts. Nur wenn die unmittelbar betroffenen Menschen überzeugt werden, dass die Staatengemeinschaft ihren Part auch spielen wird, werden sie den Glauben an die Möglichkeit einer ausgehandelten und fairen Konfliktlösung wiedergewinnen. Dafür allerdings brauchen sie unmissverständliche Signale. Wer die zivilgesellschaftliche Initiative in ihrem Bemühen unterstützt, einen friedenspolitischen Richtungswechsel in Gang zu setzen, gibt zu verstehen, dass er sich seiner Verantwortung stellen wird, wenn ein Vertragswerk vor Ort Realität werden soll. Angesichts der dramatischen Verschlechterung der Lage sind auch die Deutschen gefordert – nicht nur eingedenk ihrer historischen Mitverantwortung für den Palästina-Konflikt, sondern auch und vor allem aus eigenem Interesse an Frieden in ihrer Nachbarregion.

3. Abzug aus Gaza und Mauerbau im Westjordanland

Was Sharon mit seinem Abzugsplan vorgelegt hat, ist allerdings mitnichten ein Vertragswerk und zielt erklärtermaßen nicht auf einen verhandelten und für beide Seiten akzeptablen Frieden ab. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass der Plan Bewegung in die festgefahrene Lage bringt. Der Abzug wird allerdings nur einen Schritt hin zu einer tragfähigen Konfliktlösung darstellen, wenn durchsetzungsfähige und -willige internationale Akteure ihn begleiten und überdies verhindern, dass im Gegenzug – wie von Sharon beabsichtigt – die israelische Landnahme im Westjordanland zementiert wird.⁸ Wenn im Gazastreifen ein Gemeinwesen mit legitimen Institutionen entsteht, das im Interesse der Bürger für Recht und Ordnung sorgen und Angriffe gegen Israel unterbinden kann, besteht vielleicht die Chance, die Zirkel von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen und die von der Road Map anvisierte Zweistaatlichkeit wieder auf die Tagesordnung zu setzen. Die Staatengemeinschaft kann diesen Prozess fördern, indem sie der palästinensischen Autonomiebehörde hilft, sich als Führung im Gazastreifen mit breitem Rückhalt in der Bevölkerung zu etablieren. Eine internationale Präsenz würde signalisieren, dass das Quartett über seine Beobachterrolle hinaus bereit ist, substantiell Verantwortung zu übernehmen. Es gibt bei den Palästinensern klare Mehrheiten für eine bewaffnete internationale Truppe, um die ägyptisch-palästinensische Grenze und den internationalen Grenzübergang in Rafah zu sichern und

ebenso klare Mehrheiten für eine internationale Präsenz, die helfen soll, die Institutionen der Selbstverwaltung, die Wirtschaft und die Infrastruktur wiederaufzubauen. Mit einem technischen Wiederaufbau ist es aber nicht getan. Um die Selbstverwaltung mit demokratischer Legitimität zu versehen, sind nicht Statthalter, sondern Wahlen erforderlich. Sie werden von Organisationen der Zivilgesellschaft, z.B. von der im Juni 2002 gegründeten Palästinensischen Nationalen Initiative als Voraussetzung für demokratisch legitimierte Verhandlungen mit Israel angemahnt,⁹ setzen allerdings ein Mindestmaß an Freizügigkeit und Sicherheit voraus. Wenn Kandidaten Grund zur Annahme haben, bei Wahlveranstaltungen liquidiert zu werden oder wenn Wähler fürchten müssen, dass Wahllokale bombardiert werden, lassen sich keine Wahlen abhalten, aus denen eine neue politische Führung Legitimität beziehen kann.

In die Wiederherstellung einer funktionsfähigen Selbstverwaltung sind kooperationsbereite Strukturen vor Ort einzubeziehen. Wenn die national-religiöse Islamische Widerstandsbewegung Hamas – die nicht nur aufgrund ihrer bewaffneten Kampfes, sondern auch wegen ihrer sozialen Dienstleistungen populär ist – ausgeschlossen wird, dürften die Hilfsmaßnahmen ihren Zweck verfehlen, das politische System zu stabilisieren. Eine überwältigende Mehrheit der Palästinenser wünscht, dass die Hamas nach Abzug der Israelis an der Administration des Gazastreifens gleichberechtigt beteiligt wird und bei den überfälligen Kommunal-, Parlaments- und Präsidentschaftswahlen kandidiert. Die Bewohner der besetzten Gebiete sind in ihrer großen Mehrheit Anhänger der Zwei-Staaten-Lösung, scheinen sich aber trotzdem nicht von der Hamas-Charta, in der die Organisation sich die Befreiung Palästinas vom Jordan bis zum Mittelmeer auf ihre Fahnen geschrieben hat, abschrecken zu lassen. Vermutlich setzen sie auf den Pragmatismus der Islamischen Widerstandsbewegung. Deren spirituelles Oberhaupt Scheich Achmed Yassin hatte unlängst eingestanden, dass die »Befreiung ganz Palästinas« wohl nur schrittweise möglich sei. Diese Äußerung lag in einer Linie mit wiederholten Erklärungen hoher Funktionsträger seit 1988, dass mit einem Rückzug Israels auf die Grenzen von 1967 der bewaffnete Kampf beendet sei. Seit dem Tode Yassins sind die gemäßigten Stimmen allerdings vorerst verstummt.¹⁰ Ob seine »gezielte Tötung«¹¹ – wie die von Israels Oberstem Gericht bisher nicht beanstandeten Liquidierungen im Regierungsjargon heißen – den Konflikt einer politischen Lösung näher bringt, ist mehr als zweifelhaft. Yassin war kraft seiner Autorität als Gründer und geistliches Oberhaupt der Hamas eher als jeder andere in der Lage, die Organisation gegen den Widerstand von Hardlinern in eine konstruktive Kraft in der Selbstverwaltung oder zumindest eine loyale Opposition zu transformieren. Die Liquidierung von Mitgliedern der Führungsriege indes birgt die Gefahr einer Zersplitterung

⁹ Mustafa Barghouti, Palestinian Elections: - the only hope for legitimate peace talks, 13. Dezember 2003, www.palestine-monitor.org/mustafa/palestinian_elections.htm.

¹⁰ Helga Baumgarten, Hamas: Soziale Integration und bewaffneter Widerstand, in: INAMO, 38/2004, S.46-50.

¹¹ Vgl. Margret Johannsen, Das Exempel Jassin oder Wie Ariel Sharon Recht behält, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 5/2004, S. 605-613.

»Und weil der Mensch ein Mensch ist... Interkulturelle Ethik, religiöse Identität und Konflikt.« In: Sicherheit und Frieden 22, 2004, Heft 3, S. 139_146.

»Und weil der Mensch ein Mensch ist...«

Interkulturelle Ethik, religiöse Identität und Konflikt

Heinrich Schäfer*

Abstract: Many contemporary conflicts are characterized by strong religious and cultural factors. This is where ethical principles like the discursive »moral principle« of Karl - Otto Apel enter in difficulties. Intercultural ethics has to deal with the network of cultural and religious convictions of the actors implied in conflicts. The present article shows a method of how to link to such a network of a fundamentalist movement and to introduce slight but effective changes. But the concentration on thick cultural convictions – as communitarianists do – does not mean to leave basic humanitarian principles aside. The reflection on the preconditions of liberal ethical principles in bodily human life allows for an intercultural valid reference to a principle of universal humanity.

Keywords: Ethics, intercultural relations, identity networks, liberalism, communitarianism

»**U**nd weil der Mensch ein Mensch ist, drum braucht er was zu essen, bitte sehr...« Pragmatisch, schnörkellos und ohne Umschweife – wie es Brechts Art ist – begründet hier das »Einheitsfront-Lied« die Forderung nach der Befriedigung eines Grundbedürfnisses mit einem schlichten Hinweis. Es reicht, dass der Mensch ein Mensch ist, damit diese Forderung gilt – universal selbstverständlich.

Dass weder Einheitsfronten noch Vereinheitlichung unter dem Marktmodell in Sachen Grundbedürfnisse aller Menschen komplett überzeugen konnten, ist für die Wirtschaftsethik der Globalisierung ein aktuelles Thema. Der Verweis auf das Menschsein des Menschen hat allerdings noch eine andere interessante Seite. Sie wird sichtbar, wenn es darum geht, Ethik im Kontext interkultureller Differenzen und Konflikte zu entwerfen. Auf diesen Aspekt möchte ich mich in diesem Vortrag konzentrieren.

Unterschiede und Konflikte zwischen Kulturen gewinnen eine immer stärkere sicherheitspolitische Bedeutung. Die ethnisch-religiösen »neuen Kriege« – die bewaffneten Stiefbrüder der Globalisierung – stellen neue Anforderungen. Der Bundesverteidigungsminister hat ja erst in seiner Regierungserklärung vom 11. März darauf hingewiesen, dass in den verschiedensten »Einsatzformen – von der Patrouille am Horn von Afrika über zivilmilitärische Projekte bis zur Beobachtung in Georgien –, Konfliktverhütung, Krisenbewältigung und friedensstabilisierende Maßnahmen immer

wichtiger werden. Da ist interkulturelle Kompetenz gefragt. Was heißt das für philosophische und theologische Ethik? Das Problem ist schnell eingegrenzt: Wie immer wieder gesagt wird, ist es nicht leicht, ethische Standards oder Prinzipien über die Grenzen von Kulturen hinweg zu vermitteln – trotz (oder gerade wegen?) der erheblichen Raum-Zeit-Kompression in der jüngsten Globalisierungsphase. Ich nenne nur die Debatte um westliche *versus* östliche Menschenrechte.

Nun hat Karl-Otto Apel – als einer der Begründer der Diskursethik – bekanntlich ein großes Interesse an universalen Moralprinzipien. Er bewertet sie deutlich höher als partikuläre, kontextualistische Ethiken des guten Lebens. Aber er sieht zugleich drei schwere, ungelöste Probleme, wenn es darum gehen soll, dass Menschen anderer Kulturen sich einlassen auf Vernunftprinzipien wie etwa den kategorischen Imperativ Kants oder das diskursethische Moralprinzip. Diese Probleme sind:

- Der Mangel politischen Willens, etwa wenn Fundamentalisten ihre Ausschlusslogiken vertreten;
- Probleme hermeneutischer Verständigung; sowie
- soziale Gegensätze und Konflikte, die Verständigungsbemühungen überlagern.

Ein wahrer Dschungel von Schwierigkeiten! Sie behindern, so Apel, die Anwendung eines universalen Vernunftprinzips. Das stimmt.

Aber gerade interkulturelle Konfliktsituationen können uns ja auch auf den Gedanken bringen, die Problemstellung umzukehren. Was man gemeinhin als »Anwendungsprobleme« von Ethik kennt, wäre dann – mit den Worten von Julian

* Prof. Dr. theol. habil. Dr. phil. (rer. soc.) Universidad Nacional, Costa Rica, und Universität Hannover (Lehrbeauftragter). Der Vortrag wurde am 1. Mai 2004 an der Fakultät für Pädagogik der Helmut Schmidt-Universität, Hamburg, gehalten. Der Vortragstil wurde beibehalten.

Nida-Rümelin (1998: 130) – ein »konstitutiver Bestandteil in der ethischen Theoriebildung selbst«. Ethik wäre vom Kopf der Vernunft auf die Füße der Erfahrung gestellt.

Ich gehe in diesem Vortrag deshalb folgenden Fragen nach:

- Könnte es in konfliktiven interkulturellen Lagen nicht eher geraten sein, an die kulturellen Identitäten der Beteiligten anzuknüpfen, um von dort her gemeinsame Leitlinien zu finden? Prinzipien kämen dann erst in zweiter Linie ins Spiel.
- Und könnte nicht gerade so das leibliche, gesellschaftliche Menschsein als ein universales Kriterium über partikuläre kulturelle Gestaltungsnormen ins Gespräch gebracht werden?

Ich werde in drei Schritten vorgehen:

- Zuerst umreißt ich kurz mein eigenes wissenschaftliches Vorverständnis und verorte es im interdisziplinären Kontext.
- Dann zeige ich anhand einer Fallstudie, wie interkulturelles Anknüpfen möglich ist. Ich wähle dazu einen christlichen Fundamentalismus. Man könnte aber genauso gut islamische, hinduistische oder auch säkulare politische Akteure untersuchen.
- Abschließend reflektiere ich die Konsequenzen des erfahrungsbezogenen Ansatzes für eine Ethik im interkulturellen Kontext – dies nicht zuletzt im Hinblick darauf, was es ethisch bedeutet, dass der Mensch ein Mensch ist, und zwar aus Prinzip.

1. Zum Denkansatz: transdisziplinär und erfahrungsorientiert

Vertreter von Prinzipienethiken heben gern hervor, dass ihre Prinzipien – im Gegensatz zu Leitsätzen schwach normativer Ethiken – »letztbegründet« seien und deshalb universal gültig. Diese Begründung kann unterschiedlich verankert sein: in der Logik rationalen Diskurses (Apel und Habermas), in unbedingter Pflicht (Kant) oder auch in religiösen oder metaphysischen Glaubenssätzen (klassisches Naturrecht). Es ist jedenfalls so, als wenn man einen Nagel in etwas Außer-geschichtliches einschlägt und daran das Schlachtengemälde der Geschichte aufhinge.

Wir dagegen werden im Folgenden etwas anderes ausprobieren: Das Denkmodell eines Netzwerks oder Gewebes von Relationen scheint mir für die interkulturelle Problematik besser geeignet. Viele Moralphilosophen in den USA¹ gehen bekanntlich nicht den Weg der Prinzipienethik. Kommunitaristen und manche andere sehen Erfahrung und ihre Organisation durch menschliche Gesellschaften als den Boden der Entstehung von Moral und Ethik. In dieser Denktradition beschreibt Richard Rorty (1989) das menschliche Selbst als ein kontingentes Netzwerk aus Überzeugungen und Wünschen, das im Laufe des Lebens immer weiter gewoben wird. Diese Überzeugungen und Wünsche, Kenntnisse und Gefühle werden einem Menschen durch Sozialisation einge-

prägt, und zwar gemäß seiner Lebensbedingungen. In gleicher Weise sieht Rorty auch die Gesellschaft als ein Gewebe aus gemeinsamen Überzeugungen und Wünschen, wie menschliches Zusammenleben gestaltet werden sollte und wer dazu gehört und warum. Mit anderen Worten: Die geschichtlich gewachsenen, individuellen und kollektiven Identitäten werden als unterschiedliche Gewebe gesehen, deren Muster bestimmte Ethoi und Moralen erkennen lassen sowie bestimmte Weisen, Ethik zu treiben und Prinzipien zu entwickeln.

Wenn man so ansetzt, kann man auf einige nahe Verwandte im Reich der Wissenschaft zählen. In der Soziologie sind dies akteursbezogene Ansätze der Gesellschaftsanalyse.² In der interkulturellen Forschung freut man sich an Familien-ähnlichkeiten mit kultursemiotischen und relationalen Entwürfen.³ So kann man auch religionswissenschaftliche Beobachtungen besser im Rahmen lokal-globaler Konkurrenzen und Konflikte verorten.

Auch theologisch kann man gut an diese Grundlage anknüpfen – es sei denn man verwechselt Theologie mit Dogmatismus. In der Tradition von Hermeneutik und Ökumene kann man Theologie dagegen am hermeneutischen Zirkel von Sehen-Urteilen-Handeln orientieren. Theologische Positionen entwickeln sich im ständigen Wechsel zwischen Gesellschaft und Glauben. Damit entfällt die schulmäßige Trennung von Dogmatik und Ethik. Theologie artikuliert sich vielmehr kritisch zu aktuellen Herausforderungen und tritt ins interdisziplinäre Gespräch ein.

In diesem Vortrag werde ich Rortys Idee, das Selbst sei ein Netzwerk von Überzeugungen und Wünschen, in einem Modell kollektiver Identität für die interkulturelle Analyse operationalisieren. Damit kann man zeigen, wie interkulturelles Anknüpfen an fremde Normengefüge auch unter schwierigen Bedingungen möglich ist und wie überhaupt erst die Ohren dafür geöffnet werden können, dass jeder Mensch ein Mensch ist.

2. Fallstudie Friedensmission: sozialwissenschaftliche und theologische Perspektive

Karl-Otto Apel hat darauf hingewiesen, dass Fundamentalisten für Vernunftprinzipien arg schwerhörig sind, insbesondere wenn gesellschaftliche Konflikte Dialogbemühungen überlagern. Das erinnert an Probleme bei längerfristigen Friedensmissionen mit niedriger Konfliktintensität. Dort muss man nicht selten mit Menschen zurechtkommen, die meinen, dass die Grenzen des Menschlichen keinesfalls auf alle Angehörigen der Spezies ausgedehnt werden dürfen – dass also zum Beispiel muslimische Bosnier oder Tutsi usw. bestimmt nicht dazugehören. Ich erläutere die Problematik also nicht an einem Beispiel aus der Dialogpraxis internationaler Organisationen. Dort herrschen bereits Verfahrensregeln, die die interkulturelle Hermeneutik erheblich fördern,

² Zum Beispiel Bourdieus Habitus-theorie, die objektive Hermeneutik oder die amerikanische *framing analysis*.

³ Etwa Claude Levi-Strauss, Roland Barthes, Clifford Geertz, Marshall Sahlins und die sog. *culture studies*.

sowie zumindest prinzipielle Bereitschaft zum Dialog. Um das Problem besonders scharf zu konturieren, werde ich das Beispiel einer fundamentalistischen Bewegung in einem Bürgerkrieg wählen, in dem meine Frau und ich zwei Jahre lang über religiöse Einstellungen bei Betroffenen geforscht haben.

Es handelt sich um den Bürgerkrieg in Guatemala, Mitte der achtziger Jahre. Bekanntlich hatten dort wohlhabende christliche Fundamentalisten über lange Zeit einen starken Einfluss auf die Machthaber und die Öffentlichkeit. Sie rechtfertigten extreme militärische und politische Maßnahmen gegen gesellschaftliche und militärische Gegner mit einer religiösen Ausschlusslogik. Hier nur ein Spitzensatz zu Massakern an der Zivilbevölkerung: »Die Armee bringt nicht die Indianer um, sondern massakriert Dämonen, denn die Indios sind von Dämonen besessen...«⁴ Gesellschaftliche Gegner also können ausgelöscht werden, weil sie ihr Menschsein durch die Besessenheit mit radikal bösen Kräften verloren haben. An Verwandten solchen Denkens mangelt es ja auch heute nicht.

Nehmen wir nun an, es wäre in diesem Bürgerkrieg zum Einsatz einer internationalen Friedenstruppe unter UNO-Mandat mit einem deutschen Kontingent gekommen. In diesem Kontext arbeitet ein Offizier für operative Information u.a. an Radiosendungen. Welche Reaktion der fundamentalistischen Hörer könnte er wohl erwarten, wenn er ihnen Folgendes verkündete: »Es hat ein Grundsatz eines jeden vernünftigen Menschen zu sein, dass öffentliche Entscheidungen in einem herrschaftsfreien Diskurs gefällt werden und unter allen Betroffenen zustimmungsfähig zu sein haben.« Die Hörer werden unter anderem vermutlich denken, dass die Stimme aus dem Äther allzu naiv ist und leider keine Ahnung hat von Erfahrungen der Gewalt, von der Macht der Dämonen oder von Gott. Jedenfalls wird sofort deutlich: Auch ein Vernunftprinzip setzt bestimmte gesellschaftliche und kulturelle Ordnungen voraus. Wo diese spezifischen Voraussetzungen nicht gelten – also etwa in einigen fremden Kulturen –, kann man auch das Prinzip nicht einfach zur Geltung bringen.

Was also bleibt dem Offizier für seine operative Information? Anknüpfen an das dichte Gewebe kultureller Erfahrung und Moral, um es von innen her zu verändern – das heißt: die Veränderung selbst sozusagen zu einem Teil neuer moralischer Erfahrung werden zu lassen. Erst dann können auch Prinzipien zu Sprache kommen. Der Offizier sollte natürlich interkulturelle Trainingsprogramme wie den *Intercultural Sensitizer* durchlaufen haben, mit Geert Hofsteedes (2001) Kulturdimensionen arbeiten können usw. Auch ein analytisches Instrument wäre nützlich, um sich inhaltlich in die fremde kulturelle Identität hineinzudenken. Ein solches habe ich entwickelt und werde es für unseren Beispielfall hier verwenden. Die Aufgabe ist also:

- Beschreibung der fremden Identität,
- Kontrolle des eigenen Vorverständnisses,

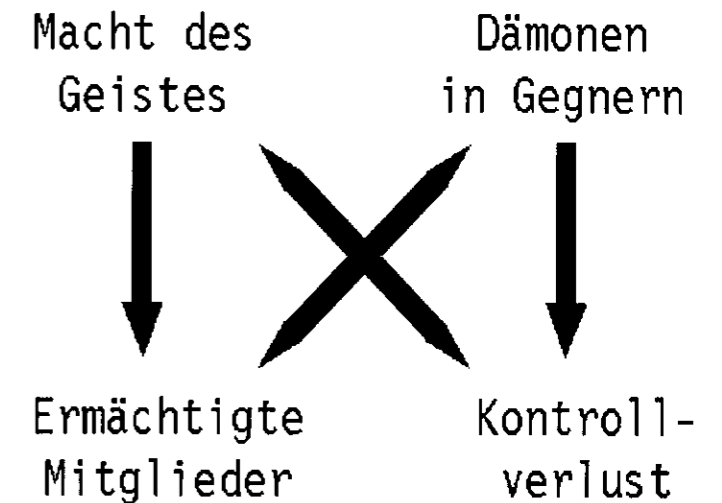
⁴ Ein Vertreter der El Verbo-Kirche anlässlich einer Pressekonferenz in einem Konfliktfokus, vgl. *Polémica* S.54.

- Entwicklung von ethischen Leitlinien, die zur Anknüpfung geeignet sind, sowie die
- Anknüpfung im ethischen Interesse.

2.1 Die Grundstrukturen der fremden religiösen Identität: Heiliger Geist und Exorzismus

Das Modell für die interkulturelle Analyse ist sehr einfach. Es stellt ein Gewebe von Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns dar. Mit anderen Worten: wichtige Bereiche der Identität der untersuchten Akteure.

Diagramm 1



Der zentrale Gedanke ist Folgender: Die fundamentalistischen Akteure erfahren einen Verlust gesellschaftlicher Kontrolle und Macht. Dem begegnen sie durch eine religiöse Erfüllung mit der Macht des Heiligen Geistes. Der Machtverlust wird auf die Präsenz von Dämonen in den gesellschaftlichen Gegnern zurückgeführt. Die Gläubigen, als machterfüllte Geiststräger, können die Dämonen nun austreiben: Exorzismus, Austreibung, Ausschluss des Anderen ist damit das wichtigste Handlungsmuster. Diese zentralen Überzeugungen sind eingebettet in ein ausgreifendes Netzwerk weiterer Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen.

In diesem Netz wird das Exorzismus-Schema auf viele andere Praxisfelder übertragen:

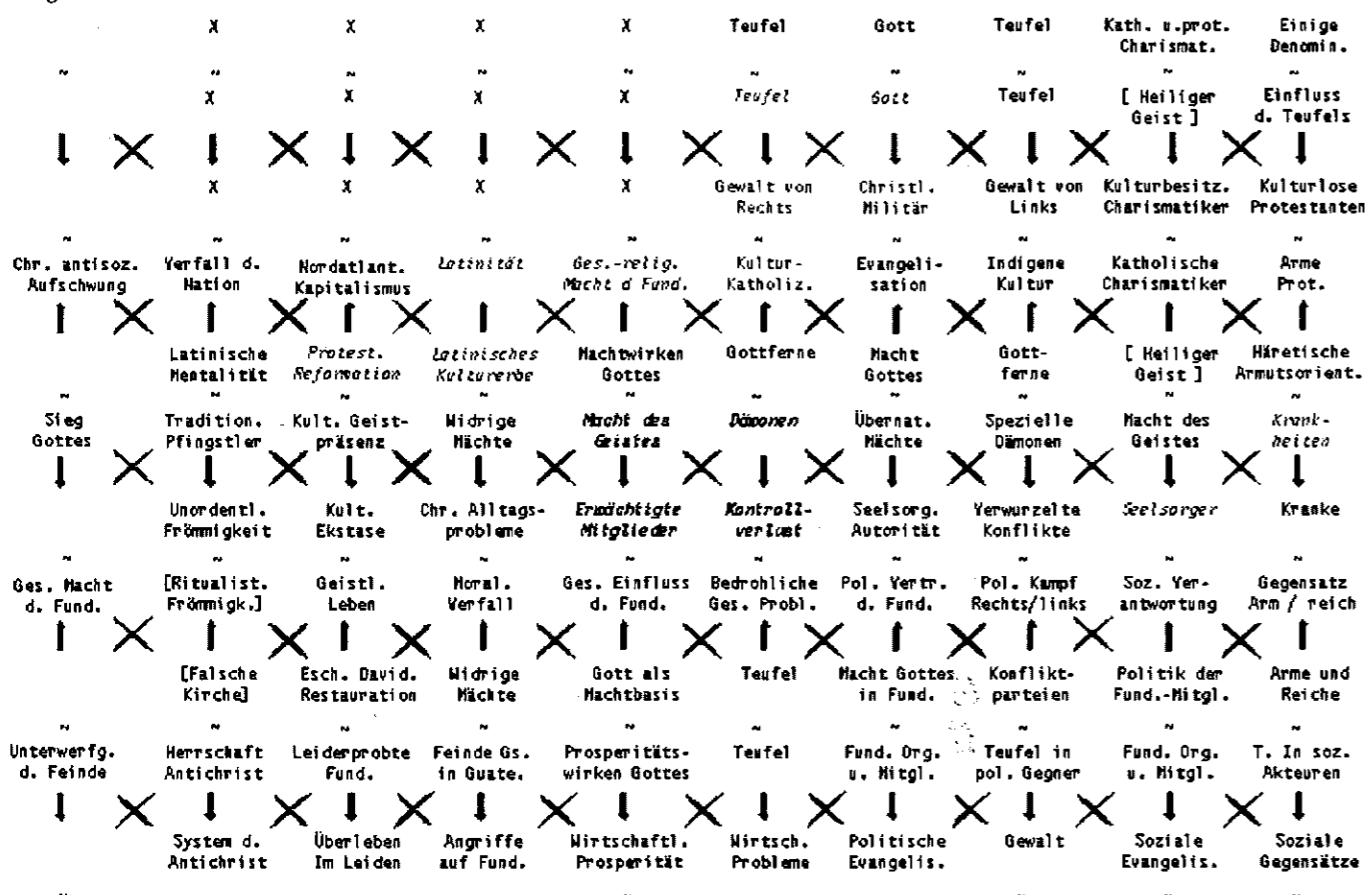
- Seelsorger treiben Krankheitsdämonen aus,
- die gesellschaftliche Präsenz der Fundamentalisten treibt das lateinische Kulturerbe aus
- und das christliche Militär treibt mit den Gegnern auch gleich die Dämonen bzw. den Teufel aus.

Heiliger Geist, Macht und Austreibung des Gegnerischen zielt im sozialen Leben und in der Politik auf politische Macht, wirtschaftliche Prosperität und gesellschaftlichen Aufschwung. Fernziel ist eine theokratische Herrschaft.

Allerdings lassen sich auch andere Schemata beobachten:

- Soziale Verantwortung etwa soll karitativ den Gegensatz zwischen arm und reich lindern,

Diagramm 2



- nordatlantisch geprägter Kapitalismus und protestantische Reformation werden positiv gegen
- latinische und indianische Kultur abgehoben.

Das exorzistische Wirken des Heiligen Geistes bleibt allerdings das zentrale Element der religiösen Identität dieser politischen Akteure und damit auch ihrer moralischen Vorstellungen. Wirklich Mensch ist nur der Gläubige; alle anderen sind durch Dämonen mehr oder weniger stark denaturiert.

Wenn man hier religiös anknüpfen will, sollte man das unter Bezug auf das Diskurselement »Heiliger Geist« tun.

2.2 Eigenes Vorverständnis: Rechtfertigung und Freiheit

Nun sitzt der Offizier für operative Information vor diesem Befund und denkt an protestantische Ethiklehrbücher seiner Studienzeit. Die allerdings geben so gut wie keinen Aufschluss über die Bedeutung des Heiligen Geistes für die politische Ethik. Wenn man aber gut lutherisch mit Rechtfertigung und Freiheit argumentiert, wird man an den Adressaten vorbeireden. Was also tun? Hier beginnt die Aufgabe von Fachtheologinnen und -theologen.

2.3 Normativ-theologische Konstruktion: Pneumatologische Ethik

Das Studium der klassischen Theologiegeschichte zeigt gleichfalls kaum etwas wirklich Anschlussfähiges. »Heiliger Geist« steht im Zusammenhang der Gotteserkenntnis, der Heiligung und Erlösung sowie der Dreieinigkeit. Auch bindet die kirchliche Institution den Geist an das Amt oder an die Schrift, wenn es gegen spiritualistische Ketzer geht wie die Montanisten, Joachim von Fiore, Thomas Müntzer oder die Pfingstbewegung.

Wir wenden uns der Bibel zu. Im Neuen Testament finden wir auch einen ziemlich kirchenzentrierten Diskurs – bis auf wenige Ausnahmen: Zum Beispiel entpuppen sich die sog. »Früchte des Geistes« bei Paulus (Gal. 5,22f.) – Geduld, Freundlichkeit, Güte, Sanftmut, Selbstbeherrschung etc. – bei einer sozialgeschichtlichen Interpretation des Textes als ein friedensethisches Programm.

Dagegen finden wir im Alten Testament – sozialgeschichtlich gesehen – die Perspektive einer ethnisch orientierten Religion in politischen Handlungszusammenhängen.⁵ Der Diskurs über den Heiligen Geist entwickelt sich hier historisch von ethnischer Partikularität zu humaner Universalität:

⁵ Die Lage des Christentums in Europa und der westlichen Hemisphäre ist seit Konstantin auch nicht mehr die einer sektär organisierten Gruppe, sondern die einer ethnisch-kulturell praktizierten Volksreligion.

- von der tribalen, charismatischen Logik des Richterbuches
- über die klassische Prophetie in ihrer Auseinandersetzung mit der Geldwirtschaft,
- weiter über die exilische Prophetie im Bann politischer Handlungsunfähigkeit,
- über die priesterlichen Kosmologien
- bis hin zur späten Apokalyptik.

In diesem Prozess wird der Begriff des Heiligen Geistes immer universaler. Zugleich wird er immer deutlicher an das Kriterium einer gerechten Rechtsordnung für alle Menschen gebunden. Und schließlich erscheint der Geist als Schöpfer allen Lebens.

Fazit: Die generelle Aussageintention der biblischen Pneumatologie ist, dass der Heilige Geist ein würdiges Leben aller Menschen will. Zudem lassen sich materiale ethische Leitsätze gewinnen. Hier nur wenige Beispiele:

- Der Heilige Geist ist die Kraft zur Befreiung von unmenschlicher Unterdrückung (Richterbuch).
- Der Heilige Geist will Recht und Gerechtigkeit im menschlichen Herzen, in der Wirtschaft sowie in Praxis und Zielvorstellungen der Politik (Prophetie und Apokalyptik).
- Der Heilige ist Schöpfer und Bewahrer allen Lebens (priesterliche Tradition).

Mit diesen materialen Leitsätzen kann man nun im Sinne der biblischen Aussageintention Anknüpfung an die fremde Identität suchen.

2.4 Interkulturelle Vermittlung: theologische Ethik und religiöse Identität

Einsteigen könnte man mit dem Leitsatz,⁶ dass der Geist von unmenschlicher Unterdrückung befreit. Er knüpft an die grundlegende Wirklichkeitsauffassung der Adressaten – das Exorzismuschema – an. Auf diese Weise kann eine Neuorientierung vorbereitet werden. Diese beginnt mit dem Interesse an der Verminderung sozialer Ungleichheit. Ist der Geist an Recht und Gerechtigkeit gebunden, wird Ungleichheit nicht mehr karitativ bekämpft. Außerdem kann man durch den Bezug auf den Heiligen Geist auch den Exorzismusgedanken von innen her aufbrechen. Das »geistliche« Kriterium des Rechts kann man dann auf die Zielvorstellung eines christlich geprägten, antisozialistischen Aufschwunges und auf die positive Wertung nordatlantischer Kultur anwenden. Man kann auf europäische Vorbilder verweisen und deutlich machen, dass Recht und Gerechtigkeit die politische Forderung nach Sozialismus überflüssig machen. Eine ähnliche Entwicklung hat in Guatemala beim späteren Präsidenten Jorge Serrano tatsächlich stattgefunden, und zwar nach einer Stabilisierung der militärischen Lage. Und

⁶ Vgl. zu den Ansatzpunkten die Grafik 2. Für den Gebrauch der Leitsätze frage ich nach folgenden Gesichtspunkten: Gibt es direkte Entsprechungen bei den Partnern? Welchen Anknüpfungspunkt gibt es für ihren Gebrauch im Netzwerk der Dispositionen der Partner? Wodurch können die Leitsätze den Partnern plausibel werden? Welche Probleme für den Gebrauch müssen beachtet werden? Wie können sie diskursstrategisch verwendet werden, und zwar in formaler und inhaltlicher Hinsicht?

endlich kann man auch das fundamentalistische Ausschlusskriterium angehen, dass die aufständischen Indios ausgelöscht werden müssen, weil sie von Dämonen besessen seien. Der Geist ist Schöpfer und Erhalter allen Lebens. Tötet man also Menschen, so hat man den Dämonen ja zum Erfolg gegen den Geist verholfen. Wollen also die Fundamentalisten sich etwa auf die Seite der Dämonen schlagen und den Heiligen Geist verraten?! Die Macht des Geistes jedenfalls wird die »Ungläubigen« gerade nicht dem Tode preisgeben.

Wie man sieht: Interkulturelle Ethik kann mitten im Dschungel jener Schwierigkeiten beginnen, die Karl-Otto Apel angesprochen hat. Sie verändert Urteils- und Handlungsdispositionen Stück für Stück. Sie achtet auf den gesellschaftlichen Kontext, wie etwa mehr oder weniger Sicherheit. So hat sie die Chance, Ausschlusslogik von innen her aufzubrechen und Plausibilität für Menschenwürde herzustellen. (Übrigens werden auch die Ethik-Treibenden verändert.⁷ Aber auf diesen Effekt kann ich hier nicht mehr eingehen.) Jedenfalls lichtet dieses Vorgehen Schneisen aus dem Dschungel nach draußen, zum Universalen hin. Anders gesagt: Es stellt überhaupt erst die Voraussetzungen für die Arbeit mit allgemeinen Prinzipien her. Die Prinzipien können dann eine Vorstellung davon wecken, dass es eigentlich gar nicht anders sein kann, als dass alle Menschen eine menschenwürdige Behandlung verdienen, – eben weil sie Mensch sind.

Welche Konsequenzen kann man daraus für ein Rahmenkonzept interkultureller Ethik aus philosophischer und theologischer Perspektive ziehen?

3. Netzwerk und Prinzip: philosophische und theologische Perspektive

Wie anfangs schon gesagt, legen wir mehr Wert auf Praxis als auf unbedingte Gewissheiten und betrachten – mit Rorty – die menschliche Identität und die Gesellschaft als kontingente Gewebe. Moral und Ethik sind demnach in Gestalt vielerlei Fäden eingeflochten in solche Gewebe von Überzeugungen und Wünschen, von Dispositionen des Urteilens und Handelns. Ethische Normen, Vorstellungen über höchste Güter oder Tugenden, Maximen und Prinzipien kondensieren Erfahrung in einem fortwährenden Prozess des gesellschaftlichen Lernens von Ethik. Materiale Normen sind da ebenso brauchbar wie formale Prinzipien – allerdings, der Tendenz nach, auf unterschiedlichen Ebenen des Handelns, ähnlich wie Michael Walzers »Minimal- und Maximalmoralen«.⁸

⁷ Es geht also nicht primär darum, wie manche Kommunitaristen (u.a. MacIntyre) sagen, die eigene Kultur als stärker zu erweisen als die fremde. Veränderungen erfolgen meist beidseitig.

⁸ Walzer 2000. Aber: In Konfliktfällen sind die »dünnen« Begriffe bereits gescheitert. Wenn man gewaltlos den Konflikt beilegen will, muss man an die »dicken« anschließen – sonst muss man den Gegner zwingen (je nach Eskalationsstufe mit Gewalt), sich auf den Dialog über die »dünnen« einzulassen.

3.1 Materiale Normen

Materiale Normen, Tugend- oder Wertvorstellungen entstehen vornehmlich in den dichten Erfahrungszusammenhängen des Alltags. Folglich haben wir es in interkulturellen Beziehungen vor allem dann mit einem besonders dichten Gewebe von Moralvorstellungen zu tun, wenn unsere Partner keine Philosophen oder Politiker sind. Und das ist ja mit der wachsenden Bedeutung der Zivilgesellschaft für politische Konflikte oder öffentliche Debatten heute immer häufiger der Fall. Die entscheidende Grundlage für gemeinsame Überzeugungen ist hier die ganzheitliche Identifikation mit Lebensweisen, weniger der rationale Diskurs autonomer Individuen. Um überhaupt ins Gespräch zu kommen, ist dichte Beschreibung – wie im Modell gezeigt – eine unabdingbare Voraussetzung.

Religionen liefern materiale Normen etwa als Gebote zur Einhaltung des Sabbath, des Sonntags oder des Freitagsgebets; als Tugenden des Lebens im Geist, Vorstellungen über Engel und Dämonen oder über Gerechtigkeit. Damit arbeitet auch die Theologie, wenn es um erste interreligiöse Anknüpfung geht.

3.2 Formale Prinzipien

Prinzipien abstrahieren dagegen von der dichten Erfahrung. Sie fassen Erfahrung reflexiv zusammen. Sie erinnern an historisch Erreichtes (Rorty 2001: 186) und geben Formeln an die Hand. Sie können als selbstkritische »moralische Ambulanz« fungieren, wie J.B. Schneewind (Rorty 2001: 184) sich ausdrückt – ganz gleich, ob der kategorische Imperativ oder das utilitaristische Kriterium des Glückes aller. Unter anderem beinhaltet der Allgemeinheitsanspruch von Prinzipien auch, dass Fremde uns und unser Handeln im Lichte eines Prinzips ebenfalls beurteilen können. Und das kategorische Festhalten an einem Prinzip macht einen selbst darüber hinaus auch für andere berechenbar. Prinzipien eignen sich gut für Handlungsfelder, in denen es um formale Regulierung geht, also etwa für's politische Parkett. In der UNO, bei politischen Verhandlungen usw. gelten bereits vorgeformte formale Rationalitätsstandards wie Rational choice, Spieltheorie usw. Darauf kann man sich mit Prinzipienethiken recht gut einstellen.

Das Christentum und andere Religionen bieten auf der Ebene der Prinzipien die Goldene Regel oder religiöse Ableitungen allgemeiner Menschenwürde.⁹ Die Religionen greifen so auf das allgemein Menschliche aus und befähigen sich damit zur interreligiösen Kooperation etwa in der *World Conference of Religions for Peace* oder im *Parliament of World Religions*.

Wenn es an's Formulieren und Gewichten von Leitlinien geht, die man interkulturell auch vermitteln möchte, empfiehlt es sich, auf beiden Ebenen eine Minimalregel der interkulturellen Philosophie zu beherzigen. Franz Martin Wimmer formuliert: »Suche wo immer möglich nach

⁹ ...aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen (so Judentum, Christentum und Islam) oder von Geburt (so der Konfuzianismus, Meng Zi, 4. Jh.).

transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind« (Wimmer 2000). So fällt es leichter, das Netz der bedeutungsvollen Erfahrungen weiter zu flechten und den interkulturellen ethischen Lernprozess voran zu bringen.

3.3 Ethik lernen

In diesem gesellschaftlichen Lernprozess steht eine Institution wie die Universität der Bundeswehr an einem Brennpunkt. Ich vermute, man darf davon ausgehen, dass die Studierenden hoch motiviert sind, sich mit interkulturellen ethischen Fragen zu beschäftigen: Eine gute Voraussetzung, um das ethische Urteilsvermögen im gemeinsamen Nachdenken zu schärfen.

Man kann sich etwa gering institutionalisierten Akteuren zuwenden: sozialen, politischen oder religiösen Bewegungen zum Beispiel. Wie entstehen etwa ethnische und religiöse Fundamentalismen? Welche Handlungslogiken verfolgen sie? So lernt man die Fähigkeit zu einer dichten Beschreibung fremder Praxis und schult religionswissenschaftliche Kompetenz. Man kann auch mit interkulturellen Planspielen, mit Filmen oder mit dem *Interkulturellen Sensitizer* des Psychologischen Dienstes der Bundeswehr arbeiten. Damit können dichte Szenarien ethischer Entscheidungsfindung und Argumentation entstehen.

Auf der anderen Ebene wendet man sich Institutionen zu – der UNO und anderen internationalen Organisationen, Regierungen usw. Man arbeitet mit den entsprechenden Dokumenten und Prozessen. Hier kann man Fragen untersuchen, wie etwa das Problem der Gerechtigkeit im Kontext der Suche nach einem internationalen Ordnungsrahmen für die Globalisierung, oder wie die Frage der Völkerrechtsentwicklung im Kontext der Gewaltprävention, etwa bei neuen Kriegen.

Theologie sucht auf beiden Ebenen das Gespräch. Wie? – Sie lässt sich auf die Kontexte ein, um sachbezogen und kritisch die Bibel und die christliche Tradition zur Sprache zu bringen. Ihr Nutzen liegt in ihrer eigenständigen Urteilsfähigkeit. Denn Theologie lehrt unterscheiden – zum Beispiel wie Luther es formulierte – zwischen Gesetz und Evangelium. Und unterscheiden lernen heißt auch: entscheiden lernen, und zwar begründet.

3.4 Begründung

Mit der Begründung menschlicher Würde hat die christliche Theologie heute keine Probleme. Der Mensch ist Ebenbild Gottes – so besonders die katholische Tradition; und: »seit Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch Gott geworden« – so pointiert Karl Barth. Christliche Ethik wird noch spezifischer: Gott identifiziert sich am Kreuz Christi mit den Ausgestoßenen, den Leidenden und Gefolterten. Das heißt, Christen optieren für die Opfer. Die Lage der am schlechtesten Gestellten ist das christliche Kriterium dafür, ob der Menschenwürde genüge getan wird oder nicht. Aber: Die

christliche Begründung ist nicht weniger partikular als jede andere religiöse Begründung. Sie begründet die Menschenwürde ja nicht im bloßen Menschsein des Menschen, sondern in der Relation Gottes zum Menschen. Für das Gespräch mit Fremden, mit Nichtchristen ist vielleicht eher die Philosophie kompetent. Aber auch deren kulturspezifische Beschränkungen sind kaum zu übersehen. Wird also alles komplett relativiert? – so, wie es die Liberalen oft den Kommunitaristen vorwerfen. Bisher haben wir uns eher zu Letzteren gehalten. Aber ich möchte doch noch einmal die andere Stimme hören.

»Und weil der Mensch ein Mensch ist, ...« hat Brecht ganz kategorisch formuliert. Er hat es offenbar als universales Prinzip gemeint. Nun gibt es allerdings einen entscheidenden Unterschied zwischen Brecht einerseits und Apel oder auch Kant andererseits. Dieses Detail hat der deutsch-amerikanische Philosoph Franz Hinkelammert in Auseinandersetzung mit der Apel'schen Diskursethik herausgearbeitet.

Die Diskursethik hat ein bestechend kluges Moralprinzip entworfen, wenn sie sagt, dass ein Handlungsgrundsatz, auf den man sich einigt, für alle Vernunftwesen in einem freien Diskurs zustimmungsfähig sein muss. Das ist ein starkes regulatives Kriterium für ethische Entscheidungsfindung. Laut Apel ist dieses Prinzip auch letztbegründet, da ja jeder, der überhaupt an einem Diskurs teilnimmt, damit schon zugestimmt haben muss, dass der Diskurs auch als Diskurs geführt wird, dass also alle Teilnehmer von der Zustimmung anderer Teilnehmer abhängig sind. An der Begründung kann man meines Erachtens nicht viel aussetzen, wenn man sie als formale Operation in Bezug auf ein regulatives Prinzip im Feld öffentlicher Debatten in Rechtsstaaten auffasst. Ist damit aber schon alles gesagt?

Nein. In einer Debatte mit Apel argumentiert Hinkelammert unter anderem wie folgt: Man darf regulative Prinzipien nicht mit konstitutiven verwechseln. Konstitutiv für Diskurse, für Ökonomie, für Recht, kurz: für jede Praxis, sei aber die Tatsache, dass die Handelnden geschichtlich kontingente und leiblich lebende Wesen seien. Damit tritt ein inhaltliches Kriterium zum formal-prozeduralen Kriterium hinzu. Hinkelammert schreibt: »Der Zugang zur körperlichen Wirklichkeit – d.h. die eigene körperliche Unversehrtheit ... und der Zugang zu Gebrauchswerten ... – [das] ist das Wahrheitskriterium der Geltung von Normen im konkreten Fall«. Das diskursethische Prinzip gilt also relativ zur Regulation des Diskurses, ist aber eingebunden in die inhaltlichen Bestimmungen, die sich daraus ergeben, dass der Mensch ein Mensch ist und deshalb, unter anderem, etwas zu essen braucht. Praktisch gesagt: Fairen Einschluss in den Diskurs kann es nur geben, wenn die Grundbedürfnisse befriedigt sind.¹⁰ Erst das Prinzip der unversehrten leiblichen Existenz – nicht das der Diskursethik, noch Freiheit, noch Vernunft, noch Pflicht – ist nicht mehr hintergebar.

¹⁰ Apel (1976: 425) selbst sagt, dass die menschlichen Bedürfnisse als virtuelle Ansprüche zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft gemacht werden müssen. – Damit haben sie aber nur eine sekundäre Stellung gegenüber der liberal-demokratisch (westlich) konzipierten Kommunikationsgemeinschaft. Sie liegen dieser spezifischen Form von Gemeinschaft nicht voraus, sondern setzen sie vielmehr voraus.

Fazit: Die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein Mensch überhaupt seine Vernunft gebrauchen oder am öffentlichen Diskurs teilhaben kann, ist die schlichte Tatsache, dass dieser Mensch leiblich lebt. Erst diese Tatsache ist unhintergebar. Ohne das leibliche Leben geht gar nichts. Und dass ein Mensch wenigstens relativ frei am Diskurs teilhaben kann, setzt voraus, dass seine Grundbedürfnisse wenigstens annähernd befriedigt sind. Man könnte das diskursethische Prinzip entsprechend abändern: »Handle stets so, dass alle Menschen ihre Grundbedürfnisse derart erfüllen können, dass sie an einem freien Diskurs über gesellschaftliche Gestaltungsnormen teilnehmen können.« Der Mensch als lebendiges und soziales Wesen ist damit erstes Kriterium für Politikansätze. Das hat Konsequenzen.

Grundbedürfnisse sind somit – wie in neueren Ansätzen der Entwicklungspolitik – nicht mehr von politischer Beteiligung getrennt. Und die Berufung auf die Menschenrechte meint immer zugleich den Pakt über die bürgerlichen Freiheitsrechte und den über die sozialen Rechte. Vorausgesetzt wird dies im internationalen Feld ohnehin schon weitgehend, wie etwa jüngst im Abschlussbericht der *World Commission on the Social Dimension of Globalization* der ILO vom Februar 2004. Darüber hinaus ist im interkulturellen Dialog – im unfassenderen Sinne – das schlichte, leibliche Menschsein und seine gesellschaftlich vermittelten Bedürfnisse als Kriterium weitaus leichter zu vermitteln als etwa die Idee vom Menschen als einem bloßen Vernunftwesen.

Ich komme zum Schluss: Hätten wir damit also einen Nagel gefunden, um wenigstens dieses Prinzip im Absoluten aufzuhängen? Nein, denn auch das materiell veränderte diskursethische Prinzip ist geschichtlich voraussetzungsvoll; es verdankt sich der Verarbeitung geschichtlicher Erfahrung mit dem Ausschluss von Menschen aus der Gemeinschaft derer, die essen können. Außerdem bedarf auch es faktischer Zustimmung. Und, kaum formuliert, wird es schon Teil des Gewebes moralischer Überzeugungen. In einem Gewebe kann ein Prinzip allerdings nicht einmal den Anspruch erheben, transzendental verankerte Gewissheit zu geben. Das ist nicht die Art, von der Gewebe sind. Ein Gewebe hat vielmehr in sich Stabilität, durch seine Fäden und Knoten. Verbindlichkeit und Stabilität eines Netzwerkes wird immer fort dadurch erzeugt, dass man Verbindungen zu Anderen aufbaut, erneuert und verstärkt – zwischen Einzelnen, zwischen Gruppen und zwischen Staaten –, nach Art eines gesellschaftlich verankerten ethischen Kohärenzismus etwa. Die Stabilität aller und jedes Einzelnen hängt davon ab, dass sich alle gegenseitig als Menschen anerkennen und Würde zubilligen. In diesem Sinne ist auch die Diskussion um Letzt-Begründungen ein Teil dieses Gewebes und trägt zu seiner Festigkeit bei. Sie führt aber nicht aus dem infiniten Regress hinaus. Was also bleibt, als der Mensch selbst?

»Weil der Mensch ein Mensch ist, drum braucht er was zu essen, bitte sehr...« Dieser Satz beinhaltet ein am leiblichen, konkreten Menschen orientiertes Kriterium über Wert und Unwert partikularer Gestaltungsnormen. Dieses Kriterium ist eingewoben (wenn auch vielfach nur mit einem dünnen Faden) in die Netze praktischer Überzeugungen sehr vieler

Menschen, und zugleich ist es höchst prinzipiell – eben weil der Mensch ein Mensch ist.

Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto: (1994) »Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt.« In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 39, 1062-1067.
- Apel, Karl-Otto: (1976) Transformationen der Philosophie, Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hinkelammert, Franz: (1994) »Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme.« In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik. Aachen: Augustinus, 111-149.

- Hofstede, Geert: (2001) Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management. München: DTV.
- Nida-Rümelin, Julian: (1998) »Angemessenheit als praktische Kohärenz.« In: Barbara Merker/Georg Mohr/Ludwig Siep (Hg.): Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher. Würzburg: Königshausen und Neumann, 115-132.
- Polémica. San José, Costa Rica, ICADIS, Nr.9, 1983.
- Rorty, Richard: (2001) »Gefangen zwischen Kant und Dewey. Die gegenwärtige Lage der Moralphilosophie.« In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49, 2, 179-196.
- Rorty, Richard: (1989) Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- The World Commission on the Social Dimension of Globalization: (2004) Final Report. Geneva: International Labour Organization (ILO), 24.2.2004.
- Walzer, Michael: (1994) »Moralischer Minimalismus.« In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 42, 1, 3-13.
- Wimmer, Franz Martin: (2000) »Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie.« In: polylog. Forum für interkulturelles Philosophieren, 1, 1-30. (<http://them.polylog.org/1/fwf-de.htm>).

Terrorism and the use of force: From defensive reaction to pre-emptive action?

René Värk*

Abstract: Terrorism has become a serious security risk. Due to the scale and gravity of some terrorist acts, it is difficult to regard them merely criminal acts. The fight against terrorism consequently demands new methods, which can include even use of force. This article discusses under which circumstances States may exercise self-defence against non-State terrorism. It concludes that terrorist attacks can trigger the right of self-defence if such attacks are sufficient in gravity and attributable to a State. Anticipatory self-defence may be lawful if used after the initial attack in order to prevent additional attacks. But States may not exercise pre-emptive self-defence against terrorist threats.

Keywords: Terrorism, use of force, self-defence, anticipatory, pre-emptive

1. Introduction

The use of force is undoubtedly among the most debated topics within international law as well as international relations. The rules concerning the use of force form a central part of the international legal system and together with other fundamental principles they have provided for a long time the framework for organised international intercourse and successful co-existence of States. The events of 11 September 2001 in the United States have challenged crucial legal categories of international law and have introduced new dimensions to the debate over the legality of the use of force. Terrorism has become a serious threat and States need to find appropriate measures to effectively defend themselves. Although non-military measures can have positive effects on the prevention of terrorism, we have to inevitably ask whether States can also resort to military measures. After the destruction of the World Trade Cen-

ter, some States and commentators have advocated for the need and right to use force against terrorists and States that support them. Such claims can be politically popular, but they do not come without legal complications because no use of force can be regarded lawful unless it can be based on an exception to the general prohibition to use force, which is valid as a matter of law. The present article examines the relationship between terrorism and the use of force; more precisely whether terrorist attacks or threats trigger the right to self-defence and what conditions and limits apply to the exercise of self-defence in such circumstances.

2. Legal Framework of the Use of Force

The United Nations was created in a mood of popular outrage after the unprecedented horrors of the Second World War. Its creation resulted in the most important and certainly the most ambitious modification of international law in the twentieth century, namely the prohibition to use force in international relations. This fundamental rule is

prescribed in Article 2(4) of the United Nations Charter, which demands that »all Members shall refrain in their international relations from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any State, or in any other manner inconsistent with the Purposes of the United Nations«. This provision introduced a general prohibition to use force, although some commentators have argued that the prohibition to use force is actually qualified because the wording of the provision stipulates that States should refrain from the threat or use of force »against the territorial integrity or political independence of any State, or in any other manner inconsistent with the Purposes of the United Nations«. If we take into account the *travaux préparatoires* and read the United Nations Charter as a whole, we have to conclude that the prohibition to use force was meant to be very broad as well as unqualified.

As every rule, the prohibition to use force is not without exceptions. The United Nations Charter includes two explicitly mentioned exceptions, namely individual and collective self-defence (Article 51) and Security Council enforcement actions (Chapter VII). The Security Council authorisation to use force is usually clear enough; it is the right to self-defence that has proved to be problematic and which has been used, through strange and violent interpretations, to justify numerous military operations directed against another State.

3. Self-Defence against Terrorist Attacks and Threats

The right of self-defence can be traced back to ancient times and since then it has been considered as an essential and inherent element of State sovereignty.¹ All instruments, which have restricted or prohibited the use of force, have explicitly or implicitly recognised such a right. Therefore the United Nations Charter did not create, but simply recognised the right of self-defence and subjected its exercise to certain limits. Article 51 states that:

Nothing in the present Charter shall impair the inherent right of individual or collective self-defence if an armed attack occurs against a Member of the United Nations, until the Security Council has taken measures necessary to maintain international peace and security. Measures taken by Members in the exercise of this right of self-defence shall be immediately reported to the Security Council and shall not in any way affect the authority and responsibility of the Security Council under the present Charter to take at any time such action as it deems necessary in order to maintain or restore international peace and security.

Self-defence has generally been associated with inter-State relations, but after the events of September 11 it is necessary to ask whether the concept of self-defence is capable of in-

cluding also terrorism. Article 51 does not itself specify that the right to self-defence applies only between States. This condition has been taken as implicit because self-defence is an exception to the general prohibition to use force and Article 2(4), which contains that prohibition, concerns expressly States.² Nonetheless, there is no reason why the right to self-defence has to be confined only to inter-State relations; the violent actions of non-State actors may, in principle, be comparable to those of States.

3.1 Definition and Scope of »Armed Attack«

Article 51 limits the right of self-defence and it explicitly asserts that States can lawfully exercise self-defence »if an armed attack occurs«. If the latter is a prerequisite for lawful self-defence, then we have to establish the definition and scope of »armed attack«. It was left undefined at the San Francisco Conference because the drafters considered the term »armed attack« to be self-evident and sufficiently clear. However, this was too optimistic judgment because it soon proved to be rather difficult to agree on a uniform definition of »armed attack« as some preferred a restrictive and others a liberal interpretation of Article 51.

Actually there is no reason to assume that the plain language of Article 51 does not convey exactly the meaning that was intended and written. To begin with, the interpretation of a treaty must begin with the ordinary meaning to be given to the terms of the particular treaty.³ An attack is usually understood to mean a real action, for example, military operations and hostilities, not a mere threat.⁴ Therefore »armed attack« would mean actual armed attack that is underway or that has already occurred. We will reach a similar conclusion if we read Article 51 together with other parts of the United Nations Charter, especially Article 2(4). These two provisions are asymmetrical in their terms because Article 2(4) prohibits both the actual use as well as the threat of force, but Article 51 makes no reference to »threat«. This cannot plausibly be just a mistake; it is difficult to believe that the absence of the words »or threatens« at the end of the phrase »if an armed attack occurs« is simply due to a drafting oversight. Furthermore, the intention of the drafters and the purpose of the United Nations Charter was to minimise the unilateral use of force and the drawing of a line at the precise point of an armed attack, an event the occurrence of which could be objectively established, served the purpose of eliminating uncertainties.⁵ All this permits to conclude that no threat of force would justify the use of defensive force under the United Nations Charter; a view supported by the majority of States and commentators.

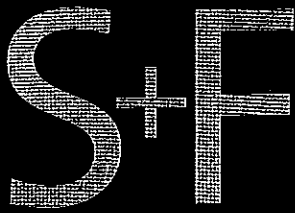
² Article 2(4) demands that all members of the United Nations shall refrain from the threat or use of force and according to Article 4(1) only States can become members of the United Nations.

³ Article 31(1) of the Vienna Convention on the Law of Treaties (1969). True, this convention does not apply to the interpretation of the United Nations Charter because the latter was adapted before the mentioned convention entered into force, but the same rule exists also in applicable customary international law.

⁴ See Michael Bothe, »Terrorism and the Legality of Pre-emptive Force« in *European Journal of International Law*, Vol. 14, 2003, p. 229.

⁵ Michael J. Glennon, »The Fog of Law: Self-Defense, Inherence, and Incoherence in Article 51 of the United Nations Charter« in *Harvard Journal of Law & Public Policy*, Vol. 25, 2002, p. 546.

* René Värk, Director for Academic Affairs and Lecturer of International Law at the Institute of Law, University of Tartu, Estonia.



Herausgeber:

Dr. habil. Michael Brzoska

Prof. Dr. Hans J. Giessmann

Dr. Heiner Hänggi

Heinz-Dieter Jopp

Dr. Erwin Müller

Andreas Prüfert

**Themenschwerpunkt:
Demokratie und Streitkräfte**

Parliaments and the deployment of troops abroad under UN, NATO and EU auspices: A double democratic deficit?

Hans Born

Die Abschaffung der Wehrpflicht - kein Schaden für die Innere Führung

Jürgen Groß

Casualty Shyness and Democracy in Germany

Gerhard Kümmel/Nina Leonhard

Beteiligung und Streitkräfte - Ein demokratisches Prinzip setzt sich in europäischen Armeen durch

Andreas D. Prüfert

Gehorsam bis zum Hindukusch?

Jürgen Rose

Weitere Beiträge von ...

Margret Johannsen, Heinrich Schäfer und René Värk

3 2004
22. Jahrgang
ISSN 0175-274X



Nomos