

The Other Side (1999): *News You Can't Count On (Media Coverage of Military Action in Sudan and Yugoslavia)*, in: The Other Side 35, September, Nr. 15, 8

Umberson, D./Henderson K. (1992): *The Social Construction of Death in the Gulf War*, in: Omega Journal of Death and Dying 25, i1, 1-15

Wallenteen, P./Sollenberg, M. (2000): *Armed Conflict, 1989_1999*, in: Journal on Peace Research 37, Nr. 5, 635-649

Wells-Petry, M., Generalmajor der US-Army (1994): *Periodistas como centinelas de la libertad*, in: Military Review, Bd. XXIV, Nr. 1, Januar/Februar, 24-34

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Krieg und
bewaffnete
Konflikte: Die
zweispältige
Rolle der
Medien

Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion von Kriegen

Gerhard Beestermöller

„Eurozentrisch“ - so lautet eine populäre Infragestellung der Menschenrechts-idee. Der Vorwurf trifft den Kern, wird hier doch der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte bezweifelt. Sie seien nicht nur in ihrer Genese regional, sondern auch in ihren Geltungsansprüchen partikular. Es handle sich also in Wirklichkeit um Europäer-Rechte, nur für und nur gegenüber Europäern einklagbar. Jenseits der Grenzen europäischer Kultur und deren Interpretation des Menschseins könnten die Menschenrechte keine Geltung beanspruchen. Sie würden diese Bindung an Europa auch niemals ablegen, weil es keine kulturübergreifenden normativen Grundorientierungen geben könne. „Allen Traditionen, Weltbildern oder Kulturen sollen je eigene, und zwar inkommensurable Maßstäbe für Wahres und Falsches eingeschrieben sein.“¹ Der Eurozentrismus-Vorwurf hat seine Spitze also nicht darin, dass europäisches Denken kulturgebunden sei, sondern darin, dass hier an einem unhaltbaren Anspruch festgehalten werde und andere Kulturen mit europäischem Denken überfremdet würden.

Auf diesen Vorwurf ist geantwortet worden. Jürgen Habermas beispielsweise verweist auf die „eigentümliche Selbstbezüglichkeit, die die Diskurse der Aufklärung auszeichnet. Auch der Menschenrechtsdiskurs ist darauf angelegt, *allen* Stimmen Gehör zu verschaffen. Deshalb schießt er selbst die Standards vor, in deren Licht noch die latenten Verstöße gegen den eigenen Anspruch entdeckt und korrigiert werden können.“² Eine andere Strategie wählt Otfried Höffe. Er

glaubt, Menschenrechte durch „einen für den Menschen geschichts- und kultur-unabhängigen gültigen Begriff“³ begründen zu können. Die Liste der Ansätze ließe sich fortsetzen. Die Reinigung der Menschenrechtstradition von Eurozentrismen stellt keine Forderung dar, die von außen herangetragen wird, sondern liegt in der Dynamik ihres Universalisierungsanspruchs.

Ich will der transkulturellen Menschenrechtsbegründung hier nicht nachgehen, sondern setze voraus, dass sie durchführbar ist. Einen Kern an Menschenrechten kann man, davon gehe ich einmal aus, transkulturell ausweisen. Meine Überlegungen setzen einen Schritt später an, bei der Feststellung, dass Menschenrechte verletzt werden. Wenn es eine Pflicht gibt, Menschenrechte zu achten, gibt es dann eine Pflicht, gegen Menschenrechtsverletzungen notfalls mit Gewalt vorzugehen?⁴

Wer diese Frage nicht grundsätzlich negiert, muss Kriterien eines legitimen Gewalteinsatzes benennen. Auch hier droht eurozentrische Befangenheit, allerdings in dramatisch verschärfter Form; führt doch die Anwendung von Gewalt, insbesondere von Krieg fast immer zu Tod und Zerstörung. Dieses Problem möchte ich hier auf die in der letzten Zeit heftig umstrittene Form kriegerischer Gewalt zuspitzen: die humanitäre Intervention. Schon der Begriff zielt auf einen Typ von Krieg, der um der Menschenrechte willen geführt wird. Lässt sich transkulturell beantworten, ob jemals und wann eine Intervention erlaubt ist?

1. Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion von humanitären Interventionen?

Prima facie werden die meisten Menschen kaum Probleme mit einer rechtsstaatlich legitimierten Polizei haben, auch wenn diese als *ultima ratio* auf Gewalt zurückgreift. Eine andere Problemqualität wird erreicht, wenn man nach den Kriterien legitimer Gewaltanwendung auf zwischenstaatlicher Ebene fragt, also für Krieg.⁵ Dabei ist es eine Sache, einen Staat nach außen zu verteidigen. Eine andere ist es, in einen anderen Staat in rein humanitärer Absicht zu intervenieren, also von außen mit Gewalt in einen anderen Staat einzudringen, um sozusagen subsidiär dessen primäre Aufgabe auszuüben, nämlich Menschenrechte seiner Bürger auf seinem Staatsgebiet zu sichern, wenn dessen Staatsgewalt diese Aufgabe nicht wahrnimmt oder gar selbst Menschenrechte verletzt.

Die humanitäre Intervention repräsentiert das neuerlich für viele so machtvoll-mitreisende Anliegen, Menschenrechte weltweit notfalls mit militärischen Mitteln zu schützen. Wenn europäisches Denken notwendigerweise eurozentrisch ist, dann gibt die humanitäre Intervention nur einen weiteren Titel in der Geschichte der anscheinend unheilbaren europäischen Verstiegenheit – nach den Kreuzzügen und dem Kolonialismus –, die „Welt neu zu ordnen und sie ihrem eigenen Denksystem einzuverleiben“⁶. Oder tritt Europa mit der humanitären Intervention endlich aus dem Schatten seiner Unrechtsvergangenheit und wird zum Anwalt aller Menschen?

Wer diese Frage auf der Linie der Menschenrechtsidee beantworten will, wird die Möglichkeit einer transkulturellen Friedensethik bejahen.⁷ Diese kognitivistische Position schließt aber nicht aus, dass eine Interventionsethik eurozentrische Elemente enthält. Die ganze Schärfe des Problems besteht in der Symbiose von europäisch-aufgeklärter Tradition mit der militärischen Übermacht der NATO, einer Allianz westlicher Staaten, die die Welt seit dem Zusammenbruch des Warschauer Paktes prägt. Praktisch sind heute nur diese Staaten in der Lage, eine humanitäre Intervention durchzuführen. Sind sie, obwohl sie nur eine besondere Kultur repräsentieren, geeignet, als Anwälte des Menschheitsinteresses zu fungieren? Jede Projektion militärischer Macht unter dem Namen einer humanitären Intervention, die sich nicht transkulturell ausweisen ließe, müsste als eurozentrische Anmaßung, ja als Unrecht, zurückgewiesen werden.

Allerdings wohnt auch einer europäischen Ethik humanitärer Intervention eine Dynamik zur Selbstkritik inne, insofern auch sie unter einem Universalisierungsanspruch steht. Dazu möchten diese Überlegungen beitragen. Ich werde mich hierbei auf die deutschsprachige Debatte über den NATO-Einsatz gegen Jugoslawien beziehen. Zunächst werde ich mich kritisch mit der Position auseinandersetzen, dass es ein Recht zur humanitären Intervention geben könne, ohne dass diesem Recht eine Pflicht korrespondierte. Eine derartige Position bedeutet eine eurozentrische Instrumentalisierung der Menschenrechtsidee. Hierauf möchte ich auf die Gefahr eurozentrischer Verkürzungen aufmerksam machen, wo man sie am wenigsten erwartet: in der selbstkritischen europäischen Rechtsphilosophie. Ich wähle dazu den Entwurf von Otfried Höffe.

2. Eurozentrismus in der Wahrnehmung von und Reflexion auf Kriterien der Interventionsselektion

Besteht eine Pflicht zur humanitären Intervention, wenn sie ihrem Grunde nach geboten ist? Wer nach einer Pflicht fragt, muss angeben, für wen diese bestehen soll. Für eine Weltautorität, deren Aufgabe darin bestünde, Menschenrechte in den Staaten subsidiär zu sichern, wäre jede der Sache nach gebotene Intervention auch verpflichtend. Es ist unmöglich, ein Selektionskriterium auszuweisen, auf vergleichbare Fälle ungleich zu reagieren, wenn man in

Der Autor

Dr. theol. habil. Gerhard Beestermöller, geb. 1958 in Gelsenkirchen. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie Mitarbeiter am Institut für Theologie und Frieden, Barsinghausen (1984). 1990 Promotion in kath. Theologie (Thomas von Aquin und der gerechte Krieg) sowie 1995 Habilitation (Die Völkerbundsdebatte). WS 95/96–WS 96/97 Gastprofessur am Lehrstuhl für Ökumenik und Friedensforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster. 1998 Fellow am German-American Center for Visiting Scholars in Washington, D.C. Seit 1.4.1998 Stellvertretender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden, Barsinghausen. Diverse Veröffentlichungen zu historischen und gegenwartsbezogenen Fragen der Friedensethik sowie zu einer ökumenischen Friedensethik. Zur Zeit Forschungsvorhaben zu einer Ethik humanitärer Intervention und zu einer Ethik der Versöhnung in politischen Kontexten. Adresse: Institut für Theologie und Frieden, Soltau-Straße 20, D-22885 Barsinghausen.

gleicher Weise hätte vorgehen können. Das ergibt sich aus der Unparteilichkeitsforderung, die in der Rechtsgleichheit gründet.

Die Diskussion über den NATO-Einsatz lief aber im Wesentlichen unter der Prämisse, dass im Kosovo aufgrund schwerster und massenhafter Menschenrechtsverletzungen eine Intervention geboten war, ohne dass eine Weltautorität eingeschritten wäre. Eines, wenn nicht das zentrale Argument für das Vorgehen der NATO bestand in der analogen Übertragung der innerstaatlich gewonnenen Kategorie der Nothilfe auf die zwischenstaatliche Ebene.⁸ So wie innerstaatlich der Bürger das Recht hat, einem anderen gewaltsame Nothilfe zu leisten, wenn die staatliche Autorität keinen Rechtsschutz gewährt, so darf auch eine partikuläre Staatengruppe Menschen in anderen Staaten notfalls mit militärischen Mitteln zur Hilfe eilen, wenn der primär zuständige Staat hierin versagt.

Das Nothilfe-Argument wird hier nicht als solches auf den Prüfstand gestellt.⁹ Vielmehr geht es mir um die Gefahr eurozentrischer Verkürzungen innerhalb dieses Paradigmas. Diese besteht dort, wo man eine humanitäre Intervention mittels der Kategorie der Nothilfe, also als einer Art humanitärer Nothilfe legitimiert, ohne zugleich die Verpflichtung anzuerkennen, in allen vergleichbaren Fällen ebenfalls zu intervenieren.

Der deutsche Bundesaußenminister J. Fischer schien jedenfalls der Ansicht zu sein, dass einem Recht zur humanitären Intervention keine entsprechende Pflicht korrespondiert. So verteidigte er den NATO-Einsatz vor dem Sonderparteitag der Partei der „Grünen“ im Mai 1999 als humanitäre Nothilfe: „Frieden setzt voraus, dass Menschen nicht ermordet, dass Menschen nicht vertrieben, dass Frauen nicht vergewaltigt werden. ... ich stehe auf zwei Grundsätzen, nie wieder Krieg, nie wieder Auschwitz, (...) beides gehört bei mir zusammen.“¹⁰ Der Außenminister rechtfertigte also den Krieg gegen Jugoslawien als einen Akt des gewaltbewährten Menschenrechtsschutzes. Es gehe um den Schutz von Rechten, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins unter Absehung von irgendwelchen partikularen Merkmalen zukomme. Impliziert diese Legitimation die Selbstverpflichtung, in allen vergleichbaren Fällen von Menschenrechtsverletzungen in gleicher Weise zu handeln?

Außenminister Fischer scheint nicht dieser Überzeugung zu sein. Nur ein halbes Jahr später stellte er klar, dass es der NATO im Kosovo primär um ihre eigene Sicherheit ging: „Man erwartet von uns eine grundsätzliche Bereitschaft zum Engagement für den Frieden und zur Verhinderung von humanitären Katastrophen, Völkermord und Vertreibung. ... *Es geht aber nicht nur um Werte, sondern auch um Interessen* - und genau dies ist in den Debatten über Kosovo ... bisweilen missverstanden worden. Moralische Prinzipien spielten ... eine große Rolle, aber im Kosovo ging es primär um die regionale Sicherheit in Südosteuropa, die direkte Auswirkungen auf ganz Europa hat. ... Staatliche Souveränität darf kein Freibrief mehr sein für Massenmord und massive Menschenrechtsverletzungen. Deutschland wird bei Interventionen dennoch weiter öfters nein als ja sagen müssen.“¹¹ Die Verteidigung von Werten allein stelle also keinen hinreichenden Interventionsgrund dar. Vielmehr war es, so muss man Fischer wohl interpretieren, in das

interessenbestimmte Ermessen der NATO-Staaten gestellt, ob sie von der Be-
rechtigung, Menschen vor schwerstem Unrecht zu bewahren, Gebrauch machen.
Der Minister vertritt also den Standpunkt, wenn man ihn denn kohärent inter-
pretieren will, dass es legitim sei, um der Menschenrechte willen nur dort zu
intervenieren, wo ein derartiges Vorgehen zugleich eigenen Interessen dient.
Einem Recht zur humanitären Nothilfe korrespondiert für ihn also keine Interven-
tionspflicht.

Zunächst sei dem Außenminister zugestanden, dass sich aus der analogen Ver-
wendung der Nothilfe zwar eine Erlaubnis, aber keine Pflicht zur Intervention
herleiten lässt. Der Bürger hat zwar die Rechtspflicht, das Leben anderer zu
retten, wenn dies ohne Lebensgefahr möglich ist. Wenn dies nur unter Einsatz
des eigenen Lebens geht, ist dies rechtlich erlaubt, aber eine Pflicht besteht nicht.
Auch moralisch besteht keine Pflicht, sein Leben in die Waagschale zu werfen. Es
ist weder rechtlich noch moralisch bedenklich, wenn ein Mensch sein Leben
opfert, um das seines Kindes zu retten, aber nicht bereit ist, das gleiche für jedes
andere Kind zu tun.

Analog gilt daher: Zwar gibt es moralisch und juristisch ein Recht, aber keine
Pflicht zur Intervention, insofern diese in aller Regel mit hohen Risiken für
Soldaten verbunden ist. Eine Selektion nach partikularen Erwägungen ist also
grundsätzlich nicht verwerflich. Eine Interventionserlaubnis, die keine entspre-
chende Pflicht korrespondiert, würde also nicht zu einer „Gerechtigkeit à la
carte“ „degenerieren“¹². Nothilfe zum Preis des eigenen Lebens gehört nämlich
nicht in den Bereich dessen, was sich Menschen einander ohne weiteren Ver-
pflichtungsgrund schulden, also nicht zu den Gerechtigkeitspflichten, sondern ist
ein übergebührliches Werk.

Entscheidend ist aber: Wer vorgibt, aus humanitären Motiven, also um der Ab-
wendung von Menschenrechtsverletzungen als solchen zu intervenieren, erhebt
damit an sich selbst den moralischen Anspruch, in allen vergleichbaren Fällen zu
intervenieren. Eine Selektion nach Erwägungen, die nicht universalisierbar sind,
würde den Humanitätsanspruch als vorgeblich entlarven. Man stelle sich eine
humanitäre Organisation vor, die nur dort hilft, wo es eigenen Interessen dient!

Nun sind Staaten keine humanitären Organisationen. Wenn sie sich aber öffent-
lich als solche darstellen, und zugleich ein Recht zur partikularen Selektion re-
klamieren, missbrauchen sie die Menschenrechtsidee. Denn sie nehmen deren
Legitimationsüberschuss gegenüber der eigenen Bevölkerung sowie anderen
Staaten in Anspruch, ohne die damit übernommene Verpflichtung einzulösen. Ein
derartiges Vorgehen kann nur als Eurozentrismus zurückgewiesen werden, denn
hier wird eine historische Synthese aus Macht und selbstloser Moralität vorgege-
ben, während es in Wirklichkeit um die Durchsetzung partikularer Interessen
geht. So wird die Menschenrechtsidee in Verruf gebracht.

3. Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion auf Rechtsordnungen

Die Gefahr eurozentrischer Verkürzung besteht aber auch dort, wo alle Anstrengungen unternommen werden, sie abzuwenden. Dies möchte ich am rechtsethischen Entwurf des Rechtsphilosophen Otfried Höffe erläutern.

Eine prominente Stimme in der Diskussion über den NATO-Einsatz ist O. Höffe. Gleichzeitig mit seiner Stellungnahme im Mai 1999¹³ erschien sein Buch „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“¹⁴, eine rechtsethische Antwort auf die Entwicklung zur Weltgesellschaft. An beiden Orten äußert er sich zur humanitären Intervention. Wir haben also den idealen Fall einer Ethik humanitärer Intervention im systematischen Gesamt einer Rechtsethik.

Im Grundlagenteil seiner Rechtsethik entwickelt Höffe die Menschenrechtsidee samt einem transkulturellen Begründungsanspruch. Aufgabe des Staates ist es, das Zusammenleben der Menschen so zu koordinieren, dass die Grundrechte aller gewahrt sind. Das Scharnier zwischen diesen Grundlagen und dem Anwendungsfall einer humanitären Intervention bildet bei Höffe das Selbstbestimmungsrecht. Es ist von zentraler Bedeutung für die Frage, ob Minderheiten in polyethnischen Staaten Rechte vorenthalten werden und worauf eine Intervention zielt. Meine These ist, dass das Selbstbestimmungsrecht nicht mit den anderen Rechtsprinzipien, die Höffe für das Zusammenleben von Kulturen entwickelt, in Einklang gebracht werden kann.

Das Selbstbestimmungsrecht begründet Höffe wie jedes fundamentale Recht aus der Argumentationsfigur eines „legitimatorischen Individualismus“¹⁵. Ein Rechtsanspruch kann dann als begründet gelten, wenn ihm vernünftigerweise kein Individuum Anerkennung versagen kann. Jeder Mensch ist, insofern er Interessen verfolgt, notwendigerweise daran interessiert, handlungsfähig zu sein. Insofern hat er ein Interesse, seine Handlungsfähigkeit zu sichern. Dazu gehört, dass Menschen die Bedrohung, die sie für einander darstellen, gegen wechselseitige Sicherheit eintauschen. Insofern jedes Individuum vernünftigerweise diesen Vertrag schließt, hat jeder Mensch ein von allen notwendigerweise zu respektierendes Recht, ein Grundrecht auf alles, was „eine Bedingung von Handlungsfähigkeit“¹⁶ darstellt.

Nun gibt es Güter, ohne die der Mensch seine „Identität“ und „Selbstachtung“¹⁷ nicht finden kann und die nur „im Vollzug gemeinsamen Handelns allererst entstehen“¹⁸. Daher werden sie als genuin kollektiv und genuin praktisch bezeichnet. Ein besonders hervorgehobenes Handlungskollektiv stellt ein Volk dar, insofern es Menschen Zugang zu Gütern eröffnet, die für deren Identität wesentlich sind, „namentlich die Sprache, die Rechtstradition und die Religion, eine Siedlungskontinuität und gelebte Solidarität“¹⁹. Diese, nur kollektiv zu realisierende Identität der Einzelnen wird durch das Selbstbestimmungsrecht der Völker geschützt. Hieraus lässt sich kein Sezessions-, wohl aber ein Recht auf Autonomie als „innere Selbstbestimmung“ herleiten, nämlich dass „das betreffende

Volk ... seine Grundentscheidung, etwa über die Amts- und die Verkehrssprache, über die Kultur, Bildung und Ausbildung, ohnehin über die Religion oder Konfession, selber treffen²⁰ kann.

Wie aber steht es mit dem Recht auf Selbstbestimmung, wenn Völker vermischt zusammenleben? Darf unter diesen Umständen ein Mehrheitsvolk seine kollektive Identität in der alle verpflichtenden Rechtsordnung zum Ausdruck bringen? Wie kann das Selbstbestimmungsrecht von Mehrheits- und Minderheitsvolk zugleich gewahrt werden?

Diese Fragen verweisen in den Grundlagenteil des rechtsethischen Entwurfs. Unter der Überschrift „Das Recht auf Differenz“ legt Höffe dar, dass Menschenrechte gerade nicht zu einer Uniformität gesetzlicher Ordnungen führen, sondern die Möglichkeit eröffnen, dass sich Kulturen eine ihrer Eigenart entsprechende Ordnung geben, wenn sie dabei den Mitbürgern, die nicht an dieser Eigenart partizipieren, jenes Minimum an Freiheit lassen, das für deren Handlungsfähigkeit unverzichtbar ist. Es müsste also auch dem Minderheitsvolk das Recht auf kollektiv-öffentliche Realisierung der eigenen Sprache, Kultur oder Religion in der Weise eingeräumt werden, wie es das Selbstbestimmungsrecht fordert.

Es ist aber undenkbar, jede Sprache, die auf einem bestimmten Territorium gesprochen wird, zur Amtssprache zu erheben. Es ist nicht möglich, die zentralen Festtage einer jeden Religion, die in einem Staat ausgeübt wird, für öffentlich, arbeitsfrei zu erklären. Ferner: Wie steht es mit kulturellen Eigenarten, die einander ausschließen, wenn beispielsweise eine bestimmte Form der Schlachtung von einer Kultur als unabdingbare Voraussetzung des sittlich legitimen Fleischgenusses empfunden, von anderen aber als sittlich verwerfliche Tierquälerei verstanden wird? Wie können Nomadenkulturen mit Ackerbauern oder einer Industriekultur auf dem gleichen Territorium koexistieren? Die Koordinationsfähigkeit des Rechts stößt hier offensichtlich an Grenzen. Wenn das Recht auf Selbstbestimmung derart grundlegend ist, wie Höffe behauptet - und ich sehe nicht, was dagegen spricht - dann sind die Möglichkeiten des Staates begrenzt, die unverzichtbaren Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit aller Bürger, welcher Kultur sie auch angehören, zu sichern.

Die Frage, die sich mir aufdrängt, lautet so: Begegnet in Höffes Denken nicht die für Westeuropa partikuläre Situation homogener Staaten den polyethnischen, multikulturellen und religionspluralen Staatsgebilden Osteuropas? Werden die Konsequenzen dieser Begegnung für einen transkulturellen Entwurf einer Weltrechtsordnung wirklich gezogen?

Somit führt die Diskussion des höffeschen Entwurfs zu einem ähnlichen Ergebnis wie die Auseinandersetzung mit der Debatte über die Befugnis zur Interventionsselektion. Die Gefahr eurozentrischer Verkürzungen hängt nicht nur über dem Menschenrechtsdenken, sondern lauert auch in der Reflexion auf Kriterien legitimer Gewaltanwendung. Der gewaltbewährte Menschenrechtsschutz fordert wie die Idee der Menschenrechte einen nicht abschließbaren Prozess der Selbstreinigung, zu dem diese Überlegungen einen Beitrag leisten wollen.

4. Selbstkritik und Dialog

Es stimmt allerdings recht nachdenklich, dass man sich in der Vergangenheit mit äußerster Gewissenhaftigkeit gerade dort um die Überwindung von Eurozentrismen bemüht hat, wo sich nach unserem heutigen Verständnis eurozentrische Vergewaltigung sozusagen in Reinform findet. Thomas von Aquin rechtfertigte die Kreuzzüge – Augustinus zitierend – mit Verweis auf den „ordo naturalis“, also jener Naturordnung, die alle Menschen jenseits ihrer religiösen Bindungen verpflichtet. Thomas legitimierte – mit einem gewissen Anachronismus formuliert – Kreuzzüge als humanitäre Interventionen: „Rettet den Armen und befreit den Dürrtigen aus der Hand der Sünder.“²¹ Und Francisco de Vitoria legte die Fundamente des modernen Völkerrechts, indem er nach einer Ordnung fragte, die Europäer und indianische Ureinwohner gleichermaßen verpflichtet, deren Verletzung durch die Indianer aber die Eroberung Lateinamerikas legitimieren konnte.²²

Für mich stellt sich die Frage, ob nicht die Selbstkritik unseres politisch-philosophischen Denkens in jenem Dialog enden muss, wie ihn Jürgen Werbick für das interreligiöse Gespräch einfordert: „Wir müssen aufgrund unserer Verstehensvoraussetzungen zu verstehen suchen, was unsere Verstehensvoraussetzungen in Frage stellt und dabei auch noch ernsthaft damit rechnen, dass sich durch solches Infragestellenlassen die Wahrheit des verbindend Verbindlichen, nach der wir uns ausstrecken, neu erschließt.“²³

¹ J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M. 1998, 170–192, 180.

² J. Habermas, aaO. (Anm. 1), 180.

³ O. Höffe, *Menschenrechte: europäischer Kulturexport oder universales Ethos?*, in: M. Delgado (Hrsg.), *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, München 1995, 114–130, 118.

⁴ Ich danke Hans-Richard Reuter, Hajo Schmidt sowie Jörg Splett für hilfreiche Anregungen und Korrekturen. Kritikwürdiges ist selbstverständlich nur mir zuzuschreiben.

⁵ Dieser Kriegsbegriff hat eine gewisse Unschärfe, die ich unter meiner Fragestellung nicht weiter anspitzen muss.

⁶ K. Nishio, *Die Exklusivität Europas. Aus der kritischen Sicht eines Japaners*, in: im Gespräch (1980), 36–38, 37.

⁷ Eine ganz andere Frage ist es, welche Kriterien für eine humanitäre Intervention gelten. Nach meiner Ansicht verfügen wir über keine anerkannten Standards einer Ethik humanitärer Intervention. Vgl. hierzu G. Beestermöller, *Keht die Lehre vom gerechten Krieg zurück? Zur Paradigmenkrise der Friedensethik angesichts des Kosovo-Konflikts*, in: H.-F. Sellar (Hg.), *FS Jürgen Schwarz*, 2001 (vorgesehen). Der Fokus der hier vorgelegten Überlegungen liegt auf der unparteilichen Anwendung von menschenrechtsbegründeten Kriterien, wie auch immer sie zu qualifizieren sein mögen.

⁸ Als *pars pro toto* sei auf zwei Stimmen verwiesen: „Wenn es gar nicht anders geht, müssen demokratische Nachbarn zur völkerrechtlich legitimierten Nothilfe eilen dürfen.“ (J. Habermas, *Bestialität und Humanität*, in: R. Merkel (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frank-

furt/M. 2000, 63f) Und: "Normatives Fundament für den NATO-Einsatz ist das Prinzip der Nothilfe." (R. Merkel, *Das Elend der Beschützten. Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der sog. humanitären Intervention und die Verwerflichkeit der NATO-Aktion im Kosovo-Krieg*, in: ebd., 66-99, 68.)

⁹ Ich habe an anderer Stelle auf die Probleme dieses Ansatzes hingewiesen. Vgl. G. Bees-termöller, *Der Kosovo-Konflikt und die Zukunft des Völkerrechts*, in: Die Neue Ordnung 54 (2000) 19-33.

¹⁰ Im Wortlaut: „Ich werde das nicht umsetzen.“ Außenminister Fischer wirbt für seine Haltung zu Kosovo, in: Frankfurter Rundschau, 14.5.1999, 4.

¹¹ J. Fischer, *Rede bei der Mitgliederversammlung der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik* am 24. November 1999 in Berlin, zitiert nach: http://www.auswaertiges-amt.government.de/6_archiv, 5; Hervorhebung im Text.

¹² O. Höffe, *Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen*, in: Neue Zürcher Zeitung, 8./9. Mai 1999, Nr. 105.

¹³ O. Höffe, aaO. (Anm. 12).

¹⁴ O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

¹⁵ O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 45-48.

¹⁶ O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 389.

¹⁷ O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 388.

¹⁸ O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 387.

¹⁹ O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 387.

²⁰ O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 390.

²¹ Sth II-II, q.40. a.1, resp. Für Thomas ist der Kreuzzug ein gerechter Krieg. Vgl. G. Bees-termöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*, Köln 1990 (Theologie und Frieden; 4), 167ff.

²² H.-G. Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991 (Theologie und Frieden; 5), 57ff.

²³ J. Werbick, *Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis*, 107-121, 121.