



Caroline Y. Robertson-von Trotha and Christine Mielke (dir.)

Globale Handlungsfelder Medien - Politik - Bildung

KIT Scientific Publishing

Normativität der Menschenrechte im Zeichen terroristischer Gewalt?

Thomas Göller

Publisher: KIT Scientific Publishing
Place of publication: KIT Scientific Publishing
Year of publication: 2006
Published on OpenEdition Books: 31 mai 2017
Serie: KIT Scientific Publishing
Electronic ISBN: 9782821881600



<http://books.openedition.org>

Electronic reference

GÖLLER, Thomas. *Normativität der Menschenrechte im Zeichen terroristischer Gewalt?* In.: *Globale Handlungsfelder: Medien - Politik - Bildung* [Online]. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2006 (Erstellungsdatum: 20 décembre 2018). Online verfügbar: <<http://books.openedition.org/ksp/3539>>. ISBN: 9782821881600.

Normativität der Menschenrechte im Zeichen terroristischer Gewalt?

Thomas Göller

Die nach dem Zerfall des Sowjetimperiums manchmal geäußerten Hoffnungen auf eine Phase internationaler Sicherheit und Konsolidierung haben sich nicht erfüllt. An die Stelle einer trotz aller Krisen vergleichsweise stabilen sicherheitspolitischen Situation ist ein instabiler Zustand getreten. Das zeigen die Entwicklungen nach den Terrorattentaten in den USA vom 11. September 2001: die Invasion in Afghanistan im gleichen Jahr, der Irak-Krieg vom Frühjahr 2003, bereits schon vor 2001 der Kosovo-Krieg (1999), der Tschetschenien-Krieg und nicht zuletzt auch die zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen in der ganzen Welt – unter anderem in Sierra Leone, im Sudan, im Kongo, in Ruanda, in Uganda sowie der immer noch ungelöste israelisch-palästinensische Konflikt.

In Anbetracht dieser Entwicklungen und unter der Annahme, dass die Philosophie auch heute Orientierungsfunktionen für menschliches Denken und Handeln erfüllen können soll, stellen sich unweigerlich folgende Fragen: Was kann sie als praktische Philosophie leisten? Was kann sie insbesondere als Philosophie der Menschenrechte zur Orientierung in der gegenwärtigen weltpolitischen Situation beitragen? Vor allem aber: Können die Menschenrechte heute tatsächlich normative Funktionen erfüllen? Darauf – und nicht auf die mindestens ebenso aktuelle Problematik, ob das internationale Völkerrecht modifiziert werden muss – möchte ich an dieser Stelle eingehen.¹

1. Vgl. dazu Thomas Göller: Internationales Völker- und Menschenrecht vor den Herausforderungen postmoderner Formen der Gewalt, in: Kühnardt, Ludger (Hrsg.): Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik, Baden-Baden 2005, S. 83-105.

Damit ich diese Frage wenigsten im Umriss beantworten kann, werde ich im ersten Teil meiner Ausführungen ein zentrales politisches Stichwort, das für mein Thema relevant ist, diskutieren. Es handelt sich um die Redeweise vom 'Kampf der Kulturen', der angeblich im Zeichen terroristischer Gewalt ausbrechen wird oder schon ausgebrochen ist. Im zweiten Teil werde ich versuchen, anhand einer philosophisch-systematischen Skizze für die Normativität der Menschenrechtsidee – gerade auch in der gegenwärtigen Krisensituation – zu argumentieren.

Seit jenen Terrorangriffen vom 11. September macht ein altes, fast schon vergessenes Schlagwort wieder die Runde: 'Kampf der Kulturen'. Es wurde von dem Harvard-Professor Samuel Huntington bereits im Jahre 1993 in Umlauf gebracht und erfährt momentan einen rasanten politischen, aber auch semantischen Recycling-Prozess – so als habe sich zuvor niemand mit seinen Thesen vom 'Clash of civilisations' auseinandergesetzt.² Bekanntlich prophezeite Huntington, dass künftige Konflikte nicht mehr – wie noch in Zeiten des Kalten Krieges – durch politisch-ideologische Gegensätze markiert werden würden. An ihre Stelle seien primär kulturelle Differenzen getreten. Huntington meint nämlich, diese seien so signifikant und so fundamental, dass ein wechselseitiges kulturelles Verstehen bzw. eine wirkliche interkulturelle Verständigung unmöglich wären. Kulturen sind ihm zufolge also nicht bloß unterschiedliche, sondern letztlich unvereinbare Weisen, in denen wir Menschen unser Handeln und Wahrnehmen zu koordinieren und unser Weltverständnis zu artikulieren versuchen. Kulturen sind, mit einem Wort, inkommensurabel.

2. Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilisations?*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, S. 22-49. Vgl. zur Kritik Thomas Meyer: *Identitätswahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Berlin 1997 und Dieter Senghaas: *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt am Main 1998, S. 135-196.

Wie wenig solche Ansichten der Inkommensurabilität von Kulturen in erkenntnistheoretischer Hinsicht zutreffend sein können, habe ich unter anderem in meinem Buch 'Kulturverstehen' zu zeigen versucht.³ Auf diese Analysen werde ich deshalb an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Allerdings lässt sich fragen, ob die Ergebnisse meiner theoretischen Untersuchungen auch in praktisch-philosophischer bzw. politischer Hinsicht zutreffen. Bleibt nicht vielleicht doch ein gewisses Unbehagen? Kann es nicht sein, dass Huntington trotzdem Recht hat? Sind die religiösen und politischen Unterschiede zwischen den Kulturen vielleicht doch so fundamental, dass es tatsächlich zu gewaltsamen Konflikten kommen muss? Sind gerade dafür die Terrorakte und ihre Folgen nicht sehr deutliche Zeichen?

Bevor ich zu meinem zweiten Punkt komme, ist es angebracht, zu diesen sich aufdrängenden Fragen wenigstens ein paar kurze Anmerkungen zu machen. Meiner Ansicht nach führt es in praktischer (bzw. auch in politischer) Hinsicht nicht weiter, sich auf ein Konfrontationskonzept vom 'Kampf der Kulturen' in der Manier eines Huntingtons einzulassen, der lapidar das Rezept empfiehlt "The West versus the Rest".⁴

Dass die Sachlage keineswegs so simpel ist, zeigt sich gerade heute. Was den Irak-, den Afghanistan-Konflikt und insbesondere das Feindbild des Islamismus bzw. des islamischen Funda-

3. Göller, Thomas: Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Würzburg 2000. Vgl. ders.: Sprache, Literatur, kultureller Kontext. Studien zur Kulturwissenschaft und Literaturästhetik, Würzburg 2001; ders.: (Post)analytischer Kontextualismus, universalpragmatische Kritik und die Möglichkeit des Kulturverstehens, in: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): 'Die Zukunft des Wissens'. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie, Konstanz 1999, S. 179-186; ders.: (Inter)kulturelles Verstehen in epistemologischer Sicht. Eine Skizze, in: Ogawa, Tadashi/Lazarin, Michael/Rappe, Guido (Hrsg.): Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan. Beiträge zum Gespräch mit Japan, München 1998, S. 23-45.

4. Huntington, 1993, S. 39 f.

mentalismus betrifft, so mangelt es bekanntlich in der internationalen Öffentlichkeit nicht an kritischen und warnenden Stimmen. Sie betonen mehr oder minder übereinstimmend, es stehe weder 'der Westen' gegen den Rest der Welt noch befinde sich 'der Westen' in einer generellen Frontstellung 'dem Islam' gegenüber. Diese Einschätzung halte ich für richtig, da sich auch dieser Konflikt weder kulturalisieren noch auf einen schlichten Dualismus reduzieren lässt, wonach eine Kultur oder eine bestimmte Religion gegen eine andere – gar mit gewaltsamen Mitteln – 'kämpfen' würde.

Die der Ansicht von einem 'Kampf' zugrunde liegende kulturesentialistische Auffassung erweist sich als Fiktion oder gar nur als mehr oder minder geschickt inszeniertes Täuschungsmanöver. Denn ihr liegt implizit oder explizit die Vorstellung zugrunde, Kulturen und die ihnen inhärenten kulturellen Werte seien gleichsam homogene und invariante Gebilde, die gegenüber historischen, politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen und Veränderungen zumindest im Kern – eben in ihren 'Grundwerten' – resistent seien. Diese Vorstellung geht nicht selten einher mit der Ansicht, Kulturen könnten externe Einflüsse, d.h. ökonomische und technologische Modernisierungsprozesse sowie die mit ihnen implizierten gesellschaftlichen Pluralisierungen zu einem hohen Grade absorbieren. Insinuiert wird dabei, dass (zumindest elementare) kulturelle Werte unangetastet bleiben, die dann wortwörtlich als 'Erbgut' einer bestimmten Kultur begriffen werden.⁵ Das ist eine Vorstellung, die einer (politischen) Instrumentalisierung und Diskriminierung von Kulturen und kulturellen Werten buchstäblich Tür und Tor öffnet.

Das gilt für den Afghanistan- aber auch für den Irak-Konflikt. Denn leider strapazieren fast alle beteiligten politischen Parteien mehr oder minder verdeckt oder offen dieses kulturesentialistische Schema, indem sie Kulturen als gleichsam ahistorische wandlungsresistente Entitäten ansehen. Diese vereinfachende

Sichtweise kommt vor allem dort zum Ausdruck, wo von islamischer bzw. radikal-islamischer Seite vom 'Dschihad',⁶ vom 'Heiligen Krieg', oder auf US-amerikanischer Seite vom 'Kreuzzug' die Rede ist.

Anders als es kulturessentialistische Vorstellungen glauben machen möchten, ist jedoch die politische, historische, soziale und kulturelle Realität wesentlich komplizierter. Zum einen handelt es sich bloß um eine islamische Minderheit, die radikal bzw. militant ist oder die sich gar zum Terrorismus bekennt. Bei der weltweit überwiegenden Zahl der Moslems findet sie keinerlei Rückhalt – auch wenn bei ihnen gleichwohl der Anti-Amerikanismus weit verbreitet ist. Diese radikale Minderheit stützt sich zudem auf umstrittene Koraninterpretationen.⁷ Zum anderen bezogen im Afghanistan-Krieg auch extremistische islamische Staaten gegen die afghanischen Taliban Position, so beispielsweise Iran und Syrien. Bleibt man bei diesem konkreten Beispiel, so ergibt eine Betrachtungsweise, die bloß auf die Mikroebene des afghanischen Staates bzw. auf den geografischen Umriss des

5. Davon legen die im Jahre 2001 gemachten, umstrittenen Äußerungen des damaligen italienischen Ministerpräsidenten Silvio Berlusconi ein beredetes Zeugnis ab: "Die westliche Gesellschaft hat Werte wie Freiheitsliebe, die Freiheit der Völker und des Einzelnen, die sicherlich nicht zum Erbgut [sic! T.G.] anderer Zivilisationen, wie der islamischen, gehören. Diese sind zu Taten fähig, die mich erschauern lassen. Man muss nur sehen, wie die Frauen behandelt werden. Daher kann man beide Zivilisationen nicht auf dieselbe Stufe stellen." Daraus leitet Berlusconi seine These von der Überlegenheit der westlichen Zivilisation ab, die alles andere als frei von kulturimperialistischen Anklängen ist: "Der Westen wird weiterhin Völker erobern, so wie es ihm gelungen ist, die kommunistische Welt und einen Teil der islamischen Welt zu erobern, aber ein anderer Teil davon ist um 1400 Jahre zurückgeblieben." (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,159688,00.html>. 20.09.2001).

6. Der Koran spricht vom heiligen Krieg ('Dschihad') als sechster Pflicht für einen Muslim: "Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf" (Koran 9,5; zitiert nach Karl-Heinz Ohlig: Weltreligion Islam, Mainz/Luzern 2000, S. 124).

Gebietes Afghanistan beschränkt bleibt, dass es sich um eine Vielzahl von Stammesgruppen, Ethnien und politischer Gruppierungen handelt, die allesamt vorgeben, 'islamisch' zu sein bzw. (auch) im Interesse 'des Islams' zu agieren. Schon diese Tatsache macht es schwierig bzw. unmöglich, die dortige Konfliktsituation durch ein einfaches dualistisches Schema, gar manichäisch durch einen bipolaren 'Kulturkampf' erklären zu wollen, der entlang einer klar fixierbaren kulturellen Bruchlinie außerhalb der betreffenden Kulturen verlaufen würde. Tatsächlich ist es demgegenüber so, dass Kulturen mit sich selbst im Konflikt stehen.⁸ Dabei ist jedoch eigens hervorzuheben, dass damit nicht gesagt sein soll, dieser politische Konflikt – wie andere politische Konflikte auch – habe nicht darüber hinaus auch kulturelle (religiöse usw.) Ursachen.

Des Weiteren können Konflikte durch kulturelle (religiöse usw.) Unterschiede eskalieren. Das gilt für Afghanistan, den Irak und den Kosovo ebenso wie für andere Konflikte auf dieser Erde – ob in Ruanda, in Sierra-Leone oder in Nordirland. Die Gewichtung ist allerdings eine andere: Ausgangspunkt solcher Konflikte sind soziale und ökonomische Verteilungskämpfe. In ihnen liegt das

7. Vgl. dazu Bassam Tibi: *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?*, Darmstadt 2000. Tibi plädiert dafür, den islamischen Fundamentalismus keineswegs mit Terrorismus gleichzusetzen. Tibi zufolge ist es einem Muslim nicht erlaubt, andere – zumindest nicht Muslime – zu töten (vgl. Koran: Sure 4, Vers 93). Diese Vorschrift des Koran wird durch die 'Kämpfer Allahs' nicht beachtet, wie zahllose Beispiele allein schon in Algerien, Ägypten, der Türkei und schließlich auch in Afghanistan zeigen. Unter den Opfern der Attentate auf das World Trade Center vom 11. September 2001 waren Menschen aus ca. 60 Nationen, darunter auch Muslime.

8. Das hat Dieter Senghaas 1998 sehr zu Recht betont. Vgl. auch ders.: *Der aufhaltsame Aufstieg der Menschenrechte*, in: Paul, Gregor/Göller, Thomas/Lenk, Hans/Rappe, Guido (Hrsg.): *Humanität, Interkulturalität, Menschenrecht* (= Schriften zur Humanitäts- und Glücksforschung, Bd. 1), Frankfurt am Main/Berlin u.a. 2001, S. 163-174, besonders S.172 f.; vgl. auch Heiner Roetz: *Das Menschenrecht und die Kulturen. Sieben Thesen*, S. 43, in: Paul u.a. 2001, S. 39-49.

eigentliche Konfliktpotenzial. Das führt dazu, dass Konflikte nicht nur auf der staatenübergreifenden Makroebene, sondern auch auf der Mikroebene (also innerhalb eines Staates) entstehen und auch dort ausgetragen werden. Zeitgleich bzw. zeitversetzt werden sie dann auf kultureller Ebene reproduziert und kulturalistisch aufgeladen.

Denn die Bedingungen für das Wiedererwachen von partikularistischen bzw. kulturalistischen Tendenzen und die Gründe für das Erstarken (religiöser) Fundamentalismen sind vor allem dann gegeben, wenn ökonomische Verteilungserfolge und die mit ihnen implizierten Pluralisierungen auf den relevanten gesellschaftlichen Ebenen ausbleiben.⁹ Darüber hinaus darf keinesfalls vergessen werden, dass der internationale Terrorismus gerade auch Ursachen hat, die in der ungerechten Verteilung von Gütern und Ressourcen, in Hunger und Elend ganzer Erdteile,¹⁰ aber auch in der Arroganz

9. Vgl. Senghaas, 1998, S. 136-146. Auch das hat Senghaas überzeugend herausgearbeitet. Aus diesem Grund entwickelten sich "unabhängig vom kulturellen Orientierungsrahmen" und aus "vergleichbaren sozio-ökonomischen Problemen weithin identische Konfliktodynamiken" (S. 143). Dabei leugnet Senghaas keineswegs den "Kulturgehalt" solcher Konflikte. Er vertritt jedoch folgerichtig die These, dass kulturelle Faktoren hierbei lediglich als "abhängige Faktoren" (S. 142) anzusehen sind. Als besten Beleg hierfür führt Senghaas an: "Ungeachtet des konkreten Kulturgehaltes solcher Konflikte, d.h. unabhängig von kulturellen Orientierungen auf den beiden Seiten eines Konfliktes, entwickeln sich aus vergleichbaren sozio-ökonomischen Problemen weithin identische Konfliktodynamiken" (S. 142 f.). Das gelte für Konflikte diesseits oder jenseits konfuzianischer, hinduistischer, buddhistischer oder christlich-westlicher Orientierungen, da aus vergleichender Analyse diese Kulturgehalte austauschbar wären. Senghaas räumt ein, dass "Bruchlinien auf der Mikroebene [...] eine Realität" (S. 144) sind. Sie würden dadurch aber nicht zwangsläufig zu kulturellen Bruchlinien. Das m.E. zutreffende Ergebnis der Analysen von Senghaas lautet: "Bruchlinien sind durch sozio-ökonomische Probleme vorgezeichnet, aus denen strukturbedingt systematische Diskriminierungen und Privilegierungen resultieren. Verteilungskonflikte machen den Kern des Konfliktgeschehens aus" (S. 144).

10. Um ein Beispiel und eine Zahl zu nennen: Nach Informationen der WHO sterben tagtäglich 110.000 (!) Menschen an Hunger.

und Ignoranz der mächtigen Staaten dieser Welt zu suchen sind.¹¹ Welche normative Funktion können Menschenrechte in der so diagnostizierten Situation (noch) haben? Können sie überhaupt einen Orientierungsrahmen für die vielbeschworene 'internationale Staatengemeinschaft' bilden? Kann etwas an ihre Stelle treten, ohne dass dies einen Rückfall in einen vorrechtlichen Zustand ('Naturzustand') bedeutet?

Beginnen möchte ich den philosophisch-systematischen Teil meiner Ausführungen zunächst mit dem Hinweis auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1948. Für wie anfechtbar man sie im Einzelnen auch halten mag, die Deklaration ist eine weltpolitische Tatsache. Es lässt sich gerade nicht wegdiskutieren, dass inzwischen eine große Anzahl von Staaten diese Konvention ratifiziert hat. Das gilt im Übrigen auch für die viel weitergehenden internationalen Pakte über bürgerliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (beide aus dem Jahre 1966), die nicht nur empfehlenden, sondern (rechts)verbindlichen Charakter haben.¹² Wie weit man auch heute von einer – selbst nur bescheidenen (partiellen) – Realisierung all dieser Rechte entfernt sein mag, sie lassen sich dennoch als Ausdruck eines politischen Willens lesen: Des Willens, über partikularistische Einzelinteressen staatlicher oder nationaler Art hinaus einen gemeinsamen Orientierungsrahmen für politische Handlungsweisen zu gewinnen – auch wenn die Menschenrechte in der so genannten 'Realpolitik' leider oft genug nur Ausdruck

11. So urteilt Stanley Hoffmann, einflussreicher Analytiker der US-amerikanischen Außenpolitik an der Harvard-Universität angesichts der Terrorakte vom 11. September: "Das nationale Interesse gebietet es vielmehr, Partner zu suchen in dem gemeinsamen Streben nach Leben, Freiheit und Glück in einer aus den Fugen geratenen Welt. Jetzt endlich sollten wir begreifen, dass wir diese Werte nicht daheim in Sicherheit genießen können, wenn andere, jenseits unserer Grenzen, nicht hoffen können, ihrer ebenfalls teilhaftig zu werden.", in: Die Zeit, Nr. 42, 11. Oktober 2001, S. 3.

12. Vgl. dazu Thomas Göller: Menschenrechte als Bedingungen kultureller Pluralität, S. 153 f., in: ders., 2001, S. 146-178.

von mehr oder minder opportunistischen 'Lippenbekenntnissen' sind. Jedenfalls sollen Menschenrechte zufolge der 'Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte' (UN-Deklaration von 1948) und zufolge der an sie anknüpfenden Pakte für alle Menschen gelten. Ihre Geltung soll unabhängig von kulturellen, geschichtlichen, gesellschaftlichen, religiösen und politischen Bedingungen bestehen. Diese Forderungen sowie die politische Anerkennung solcher Rechte durch eine Vielzahl von Staaten stellt jedenfalls – man mag es drehen und wenden wie man will – ein weltpolitisches Novum dar, das allem Anschein zum Trotz reale bzw. realpolitisch relevante Normierungsfunktionen impliziert.

Auf der anderen Seite darf die Tatsache, dass es faktisch inzwischen weltweit kodifizierte Menschenrechte gibt, keinesfalls darüber hinwegtäuschen, dass die Idee solcher universaler Menschenrechte geistesgeschichtlich gesehen eine relativ neue Erscheinung ist. Das gilt gerade auch für Europa. Denn das Konzept allgemein gültiger Menschenrechte ist keineswegs so selbstverständlich, wie es uns heute in Mitteleuropa erscheinen mag und wie es nicht selten aus kulturell-nazistischen Gründen unterstellt wird.¹³

Darüber hinaus ist es selbst in internationalen bzw. interkulturellen Diskussionen immer noch keineswegs eine selbstverständliche Tatsache, dass es überhaupt Menschenrechte geben und dass sie für sich Universalität, d.h. Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen sollten. Umstritten ist darüber hinaus, was im Einzelnen als 'Menschenrecht' zu bezeichnen ist. Schließlich wird – besonders im Zeichen eines weit verbreiteten Kulturrelativismus – oft eingewendet, Menschenrechte seien 'westliche' Erfindungen. Im Vordergrund stünden 'individualistische' Rechte, weshalb die Menschenrechte untauglich seien für 'kollektivistische' Gesell-

13. Auch darauf hat wiederum Senghaas zu Recht hingewiesen. Vgl. Dieter Senghaas: Der aufhaltsame Aufstieg der Menschenrechte, S. 167 ff., in: Paul u.a., 2001, S. 163-174.

schaffen in asiatischen, lateinamerikanischen und/oder afrikanischen Ländern. Kurz, der Menschenrechtspluralismus läuft – so der Einwand – jeglichem kulturellen Pluralismus zuwider. Doch stimmt diese Kritik an den Menschenrechten? Denn wenn sie zutreffen würde, so wäre dies zugleich ein Indiz dafür, dass die Menschenrechte für die gegenwärtige Konfliktsituation letztlich untauglich wären. Wenn sie kulturpluralistischen Vorstellungen widersprechen würden, so würden sie tatsächlich bestimmte kulturspezifische Sichtweisen wiedergeben und ebensolche auch favorisieren. Darin würde zweifellos ein erhebliches Konfliktpotenzial liegen, das nicht nur kulturalistischen, sondern auch terroristischen Legitimationsversuchen Vorschub leisten könnte. Was ist also von diesen Aspekten zu halten?

Ich kann natürlich nicht alle Frageaspekte ausführlich diskutieren und auch nicht alle Antworten ausführlich entwickeln. Ich begnüge mich deshalb in diesem Zusammenhang mit einer thesenartigen Zusammenfassung von im Wesentlichen sechs Punkten, die ich für meine gegenwärtige Fragestellung für besonders relevant erachte:¹⁴

Erstens: Wenn man den Begriff der 'Menschenrechte' interkulturell relevant und philosophisch, also argumentativ-diskursiv, thematisieren will, dann lässt sich ein Begriff, der damit unweigerlich impliziert ist, nicht umgehen: es ist der Begriff der menschlichen Würde.¹⁵ Dieser Begriff ist *nicht* unproblematisch, da er so minimalistisch gefasst sein muss, dass er nicht von irgendwelchen kontingenten Bedingungen – seien sie religiöser, sozialer oder

14. Ich werde bei meiner Diskussion u.a. auf Aspekte eingehen, die am Institut für Philosophie der Universität Karlsruhe in den Jahren 1996 bis 1999 während eines Projektes zur interkulturellen Menschenrechtsphilosophie erarbeitet wurden. Vgl. die Forschungsbibliografie des Projektes unter <http://www.polylog.org/agd/2.1/prs3-de.htm>.

15. Vgl. dazu ausführlicher meinen Begründungsversuch: Göller, Thomas: Kulturelle Pluralität und menschliche Würde, in: Paul u.a., S. 13-38.

kultureller Art – relativiert werden kann. Nur eine so grundlegende Konzeption menschlicher Würde hätte womöglich Chancen, um von Vertretern unterschiedlicher Religionen, Weltanschauungen und kultureller Prägungen akzeptiert werden zu können. Das heißt, der Würdebegriff müsste ebenso für einen Moslem vertretbar sein wie für einen Hindu, für einen Buddhisten, Christen oder auch für einen Atheisten. Wie lässt sich das bewerkstelligen?

Folgende – nur auf den ersten Blick – triviale Überlegung, die sich zudem auf ein empirisch klar belegbares Faktum zu stützen vermag, führt meiner Ansicht nach entscheidend weiter: Menschen aller Kulturen können sich prinzipiell an selbstgesetzten Zielen orientieren und ihnen gemäß handeln. Das gilt – wohlge-merkt – nur in prinzipieller Hinsicht. Faktisch dagegen, das wissen wir alle nur zu gut, sind der Verwirklichung solcher Ziele oft allzu enge Grenzen gesetzt. Das heißt, es ist uns Menschen möglich, uns durch gedankliche Entwürfe selbst zu gestalten – in theoretisch-wissenschaftlicher, praktisch-ethischer, in ästhetischer, wirtschaftlich-sozialer und in religiöser Hinsicht – wie bescheiden und begrenzt im Einzelnen auch die jeweils existierenden politischen und kulturellen Spielräume hierfür sein mögen. Jedenfalls ist uns keine Kultur der Welt bekannt, in der Menschen solche Entwürfe nicht hervorbringen, sich nicht an ihnen orientieren, ihr Handeln nicht nach ihnen ausrichten und sie nicht in ihrer Geltung thematisieren könnten. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt. Zugespitzt gesagt: durch die Möglichkeit geltungsbezogener Selbstgestaltung ist die Würde des Menschen charakterisiert.¹⁶ Anders formuliert, weil wir uns selbst gesetzten unbedingten theoretischen, ästhetischen, praktischen usw. Zielen gemäß entwerfen und gestalten können, besitzen wir als Menschen Würde. Wenn das so ist, dann hat das zumindest eine wichtige kulturphilosophische Konsequenz: Der Begriff der Kultur impliziert die menschliche Fähigkeit zu individueller und kollekti-

16. Vgl. zur genaueren Begründung ebd.

ver Selbstgestaltung. Aus dem Begriff der menschlichen Würde, so wie ich ihn an dieser Stelle skizziert habe, ergeben sich weitreichende rechtsphilosophische Konsequenzen – gerade auch in interkultureller Sicht.

Zweitens: Die wichtigste und folgenreichste rechtsphilosophische Konsequenz besteht nämlich darin, menschliche Würde in ihren vielfältigen Ausdrucksformen zu wahren und zu schützen. Alle rechtlichen Regelungen und jede staatliche Ordnung hätten in der Garantie individueller und kollektiver – und folglich auch kultureller – Selbstgestaltungsmöglichkeiten zu bestehen. Darin scheint mir der Grundwert von Zivilisation, von Kultur und allen humanen Formen menschlichen Zusammenlebens zu liegen. Doch eine solche Wahrung bzw. Garantie von Selbstgestaltungsmöglichkeiten ist nur dann möglich, wenn berücksichtigt wird, dass sie – sollen die Formen der Selbstgestaltung nicht willkürlich sein bzw. paternalistische Züge tragen – an intersubjektiv gültige ethische, aber auch an rechtliche Normen gebunden sein müssen. Als grundlegend hierfür ist die Menschenrechtsnorm, so wie ich sie interpretiere, anzusehen. Denn sie impliziert die wechselseitige Anerkennung individueller und kollektiver Ansprüche auf Selbstgestaltung. Sie ist durchgehend auf Reziprozität gegründet, wobei jeder artikulierbare Anspruch seine Limitierung durch die Ansprüche eines jeden anderen erfährt. In diesem Sinne ist sie überpositiv und universal, weshalb sie auch logisch der Formulierung konkreter Rechte, so wie wir sie von verschiedenen einzelstaatlichen Verfassungen her kennen, vorangeht. Ihr entspricht eine regulative Idee: was als Menschenrecht zu gelten hat, muss (oder müsste) mit der menschenrechtlichen Grundnorm übereinstimmen.

Daraus folgt drittens: Aus der überpositiven Menschenrechtsnorm können gewisse grundlegende allgemeine Rechte abgeleitet werden; die konkreten *Menschenrechte*. Sie lassen sich entsprechend menschlicher Selbstgestaltungsfelder ausdifferen-

zieren. Dazu gehört natürlich auch das Recht auf *Selbsterhaltung*, auf Leben; ohne das könnte es keine *Selbstgestaltung* geben.¹⁷ Zu nennen wären darüber hinaus die Rechte auf Bildung, auf passive und aktive politische Mitwirkung, auf Entfaltung der kulturellen, sozialen und individuellen Persönlichkeit usw. Welche Rechte im Einzelnen als 'Menschenrechte' zu bezeichnen sind, dafür bildet – wie gesagt – die grundlegende Norm den Maßstab.

Viertens: Unter *Grundrechten* wäre dann die Ausformulierung der Menschenrechte auf einzelstaatlicher Ebene zu verstehen. Die Grundrechte müssten – das liegt in der Konsequenz – mit den Menschenrechten konform sein.

Fünftens: Die nächste Ebene betrifft das System der einzelstaatlichen *positiven* Rechte. Diese Rechte dürften – jedenfalls nach meiner Begründungsskizze – weder den Grund- noch den Menschenrechten widersprechen; wie spezifisch und konkret sie im Einzelnen auch sein mögen.

Und schließlich sechstens: Rechte, welche die Verhältnisse *zwischen* souveränen Staaten regeln. In einer irreführenden Terminologie wird im Deutschen immer noch der unpassende Terminus 'Völkerrecht' gebraucht, wobei besser von einem *Staatenrecht* zu sprechen wäre. Es erübrigt sich fast, in diesem Zusammenhang zu betonen, dass auch diese Rechtsinstitution der grundlegenden Menschenrechtsnorm konform zu sein hätte.

Aus den angeführten *sechs* Punkten lassen sich wichtige und aktuelle Konsequenzen ableiten. Zum einen: Wenn die Menschenrechtsidee die fundamentalste Ebene bildet, dann dürften ihr, wie ich schon betonte, *alle* anderen Rechtsebenen *nicht* widersprechen. Das lässt nur den Schluss zu: An den Menschen-

17. Insofern ist es allein schon ein Skandal, dass – wie ich bereits anführte – tagtäglich ca. 110.000 Menschen an Hunger sterben.

rechten muss jede Souveränität der Einzelstaaten ihre Grenzen finden; die Menschenrechte sind das Primäre, die Staatenrechte das Sekundäre. *Kurz:* das Staaten- oder Völkerrecht hätte das Menschenrecht *unbedingt* zu respektieren.¹⁸ Doch was folgt noch aus meinen sechs Punkten?

Soll garantiert werden, dass die grundlegende Menschenrechtsnorm mit all ihren Implikaten eingehalten wird, so muss es *überindividuelle* und *übernationalstaatliche* Möglichkeiten der *Kontrolle* als auch der *Sanktion* geben. Das heißt, das Gewaltmonopol ist nicht nur von den Individuen auf die Einzelstaaten, sondern in letzter Konsequenz von den Einzelstaaten auf eine *überstaatliche* Instanz zu übertragen. Daran ist festzuhalten, auch wenn dieser Gedanke heute immer noch völlig utopisch und wirklichkeitsfern klingen mag. Aus diesem Grunde halte ich es für angebracht, ein interkulturell bzw. international gültiges *Strafrecht* zu schaffen, über das ein internationaler Gerichtshof mit entsprechenden Kompetenzen wacht. Dieses Strafrecht betreffe all jene Delikte deren Verfolgung sich mit menschenrechtlichen Argumenten begründen lässt.¹⁹ Es gehört wenig Realitätssinn dazu, um zu sehen, wie weit entfernt wir auch heute davon – am Beginn eines neuen Jahrtausends – sind: trotz europäischem Gerichtshof in Straßburg, trotz UN-Tribunal in Den Haag und dem geplanten Internationalen Strafgerichtshof. Gerade der gegenwärtig so erforderliche Weltgerichtshof, der für vier Kernverbrechen – Verbrechen gegen die Menschheit, Völkermord, Kriegsverbrechen und Angriffskrieg – zuständig sein soll, wird jedoch durch die Politik nicht zuletzt solcher Staaten verhindert, die sich ansonsten als Wahrer einer internationalen Werte- und

18. Aus diesem Grunde ist die gegenwärtige Auffassung der UNO, die nicht immer zweifelsfrei das Primat der Menschenrechte vor der einzelstaatlichen Souveränität betont, dringend korrekturbedürftig.

19. Vgl. dazu Otfried Höffe: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch, Frankfurt am Main 1999.

Rechtsgemeinschaft verstehen und sich als solche auch gerne öffentlich gerieren.²⁰ Auch am Beginn dieses neuen Jahrtausends gelten in der so genannten Realpolitik immer noch nationale Einzelinteressen, nationalstaatliches Souveränitätsdenken und Hegemonialansprüche (weitaus) mehr als die Interessen einer internationalen Rechts- und Staatengemeinschaft.

Doch spätestens an dieser Stelle lässt sich einwenden: Setze ich nicht unkritisch umstrittene 'westliche' Begriffe absolut, die für 'kollektivistische' Gesellschaften nicht oder so nicht tauglich sind – nämlich *Menschenwürde* und *Menschenrecht*? Gilt das, was ich sage etwa auch für asiatische, lateinamerikanische oder afrikanische Gesellschaften, die – so wird jedenfalls oft behauptet – ein anderes, nämlich ein 'kollektivistisches' Wertesystem hätten? Was gilt oder galt für Staaten, die Menschenrechte mit den Füßen treten – sei es im Sudan, in Sierra Leone, im Irak Saddam Husseins oder im Afghanistan der Taliban-Milizen? Ist also die Menschenrechtshetorik nicht bloß eine leere Phrase? Was den

20. Die USA, die sich ansonsten als Fürsprecher einer internationalen Werte- und Menschenrechtsgemeinschaft verstehen, lehnen eine Ratifizierung der Statuten des Internationalen Gerichtshofes – zusammen mit China, Israel, dem Jemen, Qatar und Libyen (!) – ab. Die Begründung: Soldaten amerikanischer Friedensmissionen könnten zu Opfern willkürlicher Anklagen werden. Dieser Begründungsversuch ist alleine deshalb schon unhaltbar, da laut der Statuten des Tribunals keine individuellen Taten Einzelner (z.B. einzelner Soldaten) unter die Jurisdiktion dieses Gerichtshofes fallen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit nur dann vor das Tribunal kommen, wenn sie als ausgedehnte Angriffe gegen die Zivilbevölkerung aufzufassen sind. Außerdem kann das Tribunal nur dann tätig werden, wenn nationale Strafgerichte nicht vorhanden oder unwillig bzw. unfähig sind, die Strafverfolgung aufzunehmen. Kritiker vermuten indes, dass die Bush-Regierung und andere Gegner des Weltgerichtshofes "in der universellen Jurisdiktion ein unberechenbares Instrument" sehen, "das die nationale Souveränität auszuhebeln droht. Das gilt besonders für die Intention des Tribunals, Feinde und Freunde der Großmächte mit gleicher Elle zu messen. Vor allem das Pentagon wünscht nicht, dass der Gerichtshof globalen Friedensmissionen und anderen Operationen in den Arm fallen könnte." (vgl. Christian Schmidt-Häuer: 'Den Freunden ins Auge gestochen', in: Die Zeit, Nr. 43, 18. Oktober 2001, S. 4).

ersten Einwand betrifft, die Begriffe seien 'westlich' und individualistisch, so lässt sich dem zum einen entgegenen: Die Richtigkeit eines Gedankens ist unabhängig von seiner Entstehung; *Geltung* und *Genese* sind verschiedene Aspekte. So hatte ich bereits erwähnt, dass auch in der so genannten 'abendländischen' Kultur die Menschenrechte *keine* Selbstverständlichkeit sind. Sie mussten zum Teil *gegen die eigene Tradition* und gegen vielfältige eigenkulturelle (politische, religiöse, soziale) Widerstände durchgesetzt werden. Gerade wir in Europa dürfen das nicht vergessen.²¹ Das gilt insbesondere für uns in Deutschland, in dem vor sechzig Jahren politische Verhältnisse herrschten, die man heute in westlichen Medien gerne als 'mittelalterlich' bezeichnet, womit man heute freilich andere Kulturen und Religionen zu (de)klassifizieren versucht. In Europa bzw. in Deutschland dürfen die Vorstellungen von Demokratie und Menschenrechten als alles andere als 'vertraute' oder 'eigene' bzw. 'eigenkulturelle' Prinzipien oder Errungenschaften aufgefasst werden, die sozusagen zum eigenkulturellen 'Erbgut' gehören und sich mehr oder minder zwangsläufig durchsetzten.²²

Doch zurück zur Frage nach der Universalität der Menschenrechte im engeren Sinne: Dass Menschenrechte keine Erscheinungen sind, die sich exklusiv auf 'westliche' Kulturen beschränken lassen, zeigt sich auch an dem kulturgeschichtlichen Faktum, dass maßgebliche östliche Philosophen – so Konfuzius und Menzius, aber auch Xun Zi²³ – Begriffe menschlicher Würde und menschlicher Grundrechte, die durchaus mit 'westlichen' Vorstellungen kompa-

21. Wie sehr das vergessen wird, dafür bilden wiederum Äußerungen des damaligen italienischen Ministerpräsidenten Silvio Berlusconi aus dem Jahre 2001 ein erschreckend deutliches Beispiel: "Bei uns werden die Menschenrechte sowie die religiösen und politischen Rechte respektiert, was es in den islamischen Ländern sicher nicht gibt. Bei uns gibt es Verständnis für die Vielfalt und Toleranz. Die Fähigkeit zur Integration, zur Toleranz, zur Solidarität machen aus unsere Gesellschaft etwas, worauf man stolz sein kann." <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,159688,00.html> (27.9.2001).

tibel sind, formulierten.²⁴ Wenn darüber hinaus argumentiert wird, es handele sich bei solchen Gesellschaften um Gesellschaften mit 'kollektivistischen' Werten, so ist zu fragen, *wer* von solchen Werten spricht. Für *wen* sollen solche Werte repräsentativ sein – für eine Mehrheit oder eine Minderheit? Wer vertritt sie mit welchem Interesse? Beispielsweise die Taliban: Vertraten sie wirklich 'islamische' Werte, was hielt die afghanische Nord-Allianz davon, was sagte die eigene Bevölkerung dazu, was sagten insbesondere die Frauen, wenn sie überhaupt etwas sagen durften?

22. Wie 'fremd' oder gar wie vermeintlich 'undeutsch' die Idee von Demokratie bzw. von der republikanischen Verfassung in der Weimarer Republik empfunden wurde, mag Cassirers Rede zum Verfassungstag am 11. August 1928 vor dem Senat der Hamburger Universität belegen. Denn dort unternimmt Cassirer den bemerkenswerten Versuch zu zeigen, dass die "Idee der republikanischen Verfassung als solche im Ganzen der deutschen keineswegs ein Fremdling, geschweige denn ein äußerer Eindringling ist", sondern "durch die Kräfte der idealistischen Philosophie [...] genährt worden ist" (vgl. Ernst Cassirer: Die Idee der republikanischen Verfassung, S. 27, in: Dialektik 1995/1, S. 13-30.) Der von Cassirer als notwenig erachtete Versuch, dies den Repräsentanten einer deutschen Universität beizubringen, mag für sich sprechen. Vgl. dazu die Äußerungen von Raymond Klibansky in einem Interview, das ich mit ihm geführt habe. Klibansky sagt dort: "Es war eines der tragischen Momente in der Entwicklung der deutschen Universität, daß die Universitätslehrer, die eine hohe Achtung genossen und in gewisser Weise von Studenten als vorbildlich betrachtet wurden, sich niemals als Körperschaft entschieden zur Weimarer Verfassung bekannten" (Erinnerungen an Ernst Cassirer. Raymond Klibansky im Gespräch mit Thomas Göller, S. 284, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Heft 2/1999, S. 275-288.)

23. Xun Zi: Vor-Han-Zeit, etw. 220 v. Chr.

24. Jenfalls hat das unser in Karlsruhe durchgeführtes Menschenrechtsprojekt ergeben. Vgl. insbesondere die einschlägigen – zum Teil schon genannten – Publikationen: Göller, Thomas (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte. Methodologie. Geschichte. Kultureller Kontext, Göttingen 1999; ders., 2000; ders.: Politik und interkulturelle Philosophie der Menschenrechte, in: Gegenwartskunde. Zeitschrift für Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Bildung. 1. Vierteljahr, 2000, S. 49-59. Vgl. auch Paul u.a., 2001. Vgl. weiterhin Gregor Paul (Hrsg.): Die Menschenrechtsfrage. Diskussion über China – Dialog mit China, Göttingen 1998; Gregor Paul/Caroline Y. Robertson-Wensauer (Hrsg.): Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage, Baden-Baden 1997.

Zu bedenken ist auch: Paradoxerweise wird der Einwand, Menschenrechte seien untaugliche 'westliche' Vorstellungen, gerade auch von politischen Repräsentanten solcher Staaten geäußert, die sonst keinerlei Schwierigkeiten mit 'westlichen' Konzeptionen haben: so zum Beispiel die Volksrepublik China, die marxistisch-leninistische Vorstellungen übernimmt – wann, wie und wo es ihr passt. Daran ist nochmals ersichtlich, die Kritik an den Menschenrechten dient nicht selten dazu, *eigene* ideologische Herrschafts- und Machtinteressen zu kaschieren.

Auch der Vorwurf des '*westlichen Individualismus*' ist nicht stichhaltig. Zum einen ist 'Individualismus' nicht mit 'Egoismus', d.h. mit der Missachtung der Eigenheitssphäre des Anderen zu verwechseln – wie es gerne von Kritikern des so genannten 'westlichen' Individualismus unterstellt wird. Zum anderen setzt schon die bloße Konstatierung von 'kollektiven' Werten und Interessen aus rein *logischen* Gründen zwingend dasjenige Moment voraus, für das sie gelten sollen: das *Individuum*, den einzelnen *Menschen*.

Was schließlich das Argument betrifft, die Idee universaler Menschenrechte würde einem *kulturellen Pluralismus* zuwiderlaufen und ein friedliches Zusammenleben verhindern, so ist das genaue Gegenteil richtig. Gerade erst ein wirklich auf *alle* Menschen abzielendes *universales* Menschenrecht, das ungeachtet der Hautfarbe, des Geschlechtes, der Herkunft, der politischen und religiösen Überzeugung usw. gilt, *ermöglicht* Pluralismus. Nur ein solches *allgemein gültiges* Recht bildet die Basis für einen (kulturellen usw.) Pluralismus, da es den Anderen als Anderen in seinen jeweils eigenen Ansprüchen in den Diskurs der Normen- und Rechtssetzung mit einbezieht.

Es verhält sich also ganz anders als es von Partikularismen behauptet wird – seien sie nun kultureller oder religiöser Provenienz. Nur auf einer *universalistischen* Grundlage ist *Pluralität* als

Vielheit individueller, kollektiver oder kultureller Denk- und Lebensformen möglich. Und dafür bieten die Menschenrechte den geeigneten grundlegenden rechtlichen Orientierungsrahmen. Das gilt nicht nur für die 'global players' der Weltwirtschaft, sondern auch für jedwede militärische Aktion. An die Stelle der Menschenrechte kann tatsächlich kein anderer Orientierungsrahmen treten; die Normfunktion der Menschenrechte ist *unverzichtbar* – gerade auch im Zeichen terroristischer Gewalt. Oder, umgekehrt gesagt, alle anderen Optionen würden ein Abgleiten in einen staatlichen und/oder zwischenstaatlichen 'Naturzustand' bedeuten, wie ihn Thomas Hobbes als *bellum omnium in omnes*, als "Krieg aller gegen alle", beschrieben hat.²⁵ Bekanntlich sind in diesem Zustand *alle* Mittel erlaubt, die irgendeinen Erfolg versprechen – selbstverständlich auch gewaltsame und terroristische. So gesehen hat die Staatsphilosophie Hobbes', zumindest was diesen Punkt betrifft, durchaus aktuelle Aspekte. Denn Hobbes begründet die Notwendigkeit staatlicher bzw. rechtlicher Regelungen mit den Missständen des gesetz- und rechtlosen 'Naturzustandes', indem es für den Einzelnen *keine* Sicherheit gibt.

Dieser Sachverhalt lässt sich unschwer sowohl von der inter-individuellen auf die zwischenstaatliche Ebene übertragen als auch auf die gegenwärtigen Terrorattacken beziehen: Solange es *keine* verbindlichen überstaatlichen Rechtsregelungen gibt, die auch wirklich eingehalten und deren Übertretungen international sanktioniert werden, solange wird sich auf zwischenstaatlicher Ebene das wiederholen, was Hobbes einst für vorstaatliche anarchische Verhältnisse formulierte. Denn in ihnen hat Hobbes zufolge "der Schwächste genügend Kraft, den Stärksten zu töten, entweder durch einen geheimen Anschlag oder durch ein Bündnis mit anderen".

25. Zu Thomas Hobbes' Staatsphilosophie vgl. Thomas Göller: Thomas Hobbes – ein Vorläufer der Idee universaler Menschenrechte?, in: ders., 1999, S. 135-149.

Meinen Überlegungen zufolge steht also die *Menschenrechts-idee* einschließlich ihrer *positiven* Ausformulierungen – wie diese, die allen Einwänden zum Trotz in den von mir angeführten UN-Dokumenten vorliegen – für ein Minimum an Bedingungen, die für ein sowohl menschenwürdiges als auch friedliches Leben und Zusammenleben unverzichtbar sind. Wie groß die Gefahr einer politischen Instrumentalisierung und wie klein der realpolitische Erfolg auch immer sein mag – wir haben keine Alternative, weshalb nur eine *nachhaltige* Thematisierung der Menschenrechte *und* der Versuch, sie konsequent in die internationale politische Praxis umzusetzen, zu einer humaneren Welt beitragen kann.

Literaturverzeichnis

- Cassirer, Ernst: Die Idee der republikanischen Verfassung, S. 27, in: *Dialektik* 1995/1, S. 13-30.
- Erinnerungen an Ernst Cassirer. Raymond Klibansky im Gespräch mit Thomas Göller, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2/1999, S. 275-288.
- Göller, Thomas: (Inter)kulturelles Verstehen in epistemologischer Sicht. Eine Skizze, in: Ogawa, Tadashi/Lazarin, Michael/Rappe, Guido (Hrsg.): *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan. Beiträge zum Gespräch mit Japan*, München 1998, S. 23-45.
- Göller, Thomas: Internationales Völker- und Menschenrecht vor den Herausforderungen postmoderner Formen der Gewalt, in: Kühnhardt, Ludger (Hrsg.): *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik*, Baden-Baden 2005, S. 83-105.
- Göller, Thomas: Kulturelle Pluralität und menschliche Würde, in: Paul, Gregor/Göller, Thomas/Lenk, Hans/Rappe, Guido (Hrsg.): *Humanität, Interkulturalität, Menschenrecht (= Schriften zur Humanitäts- und Glücksforschung, Bd. 1)*, Frankfurt am Main/Berlin u.a. 2001, S. 13-38.
- Göller, Thomas: *Sprache, Literatur, kultureller Kontext. Studien zur Kulturwissenschaft und Literaturästhetik*, Würzburg 2001.
- Göller, Thomas: *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg 2000.
- Göller, Thomas (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte. Methodologie, Geschichte, Kultureller Kontext*, Göttingen 1999.
- Göller, Thomas: Politik und interkulturelle Philosophie der Menschenrechte, in: *Gegenwartskunde. Zeitschrift für Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Bildung*, 1. Vierteljahr, 2000, S. 49-59.
- Göller, Thomas: (Post)analytischer Kontextualismus, universalpragmatische Kritik und die Möglichkeit des Kulturverstehens, in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.): *Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongresses für Philosophie*, Konstanz 1999, S. 179-186.

- Göller, Thomas: Thomas Hobbes – ein Vorläufer der Idee universaler Menschenrechte?, in: ders., 1999, S. 135-149.
- Paul, Gregor (Hrsg.): Die Menschenrechtsfrage. Diskussion über China – Dialog mit China, Göttingen 1998.
- Paul, Gregor/Göller, Thomas/Lenk, Hans/Rappe, Guido (Hrsg.): Humanität, Interkulturalität, Menschenrecht (= Schriften zur Humanitäts- und Glücksforschung, Bd. 1), Frankfurt am Main/Berlin u.a. 2001.
- Paul, Gregor/Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Hrsg.): Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage, Baden-Baden 1997.
- Höffe, Otfried: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch, Frankfurt am Main 1999.
- Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilisations?, in: Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, 1993.
- Künhardt, Ludger (Hrsg.): Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik, Baden-Baden 2005.
- Meyer, Thomas: Identitätswahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds, Berlin 1997.
- Ohlig, Karl-Heinz: Weltreligion Islam, Mainz/Luzern 2000.
- Roetz, Heiner: Das Menschenrecht und die Kulturen. Sieben Thesen, S. 43, in: Paul u.a. 2001, S. 39-49.
- Schmidt-Häuer, Christian: 'Den Freunden ins Auge gestochen', in: Die Zeit, Nr. 43, 18. Oktober 2001, S. 4.
- Senghaas, Dieter: Der aufhaltsame Aufstieg der Menschenrechte, in: Paul u.a., 2001, S. 163-174.
- Senghaas, Dieter: Zivilisierung wider Willen, Frankfurt am Main 1998, S. 135-196.
- Tibi, Bassam: Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?, Darmstadt 2000.