

 **BIELEFELDER  
WISSENSCHAFTS  
PREIS VERLIEHEN**  
DURCH DIE STIFTUNG DER  
SPARKASSE BIELEFELD  
IM GEDENKEN AN  
NIKLAS LUHMANN



**Bielefelder Wissenschaftspreis 2010**  
**Verliehen an Hans Joas**  
**Kunsthalle Bielefeld, 19. November 2010**



## **Bielefelder Wissenschaftspreis 2010**

### **Festvortrag von Hans Joas**

#### **Die Sakralität der Person**

Eine der unfruchtbarsten Debatten auf dem Gebiet der Geschichte und der Philosophie der Menschenrechte dreht sich um die Frage, ob die Menschenrechte eher auf religiöse oder auf säkular-humanistische Ursprünge zurückzuführen sind. Ganz gewiss sind Sie alle mit der weitverbreiteten Ansicht vertraut, derzufolge die Menschenrechte eine Frucht der Französischen Revolution seien. So heißt es, sie seien zum ersten Mal in der Geschichte am 26. August 1789 in der berühmten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte kodifiziert worden. Von dieser Erklärung wiederum wird behauptet, dass diese aus dem Geist der französischen Aufklärung hervorgegangen sei, der – wiederum laut dieser konventionellen Ansicht – zumindest antiklerikal, wenn nicht offen antichristlich oder religionsfeindlich war. In dieser Sichtweise sind die Menschenrechte eindeutig nicht die Frucht irgendeiner religiösen Tradition, sondern vielmehr die Manifestation eines Widerstands gegen das Machtbündnis von Staat und (katholischer) Kirche oder gegen das Christentum als Ganzes. Ein letztes Element dieser Sichtweise ist die Annahme, dass die französischen Revolutionäre zwar zur Abfassung einer solchen Erklärung imstande waren, es ihnen aber nicht gelungen sei, ihrem historischen Durchbruch auch ein wirklich konsistentes begriffliches Fundament unterzulegen. Für dieses müsse man sich nach Deutschland wenden, wo – angeblich – Kants Moral- und Rechtsphilosophie die mehr oder weniger unwiderlegbare Grundlage für die Idee der Menschenrechte und der universalen Menschenwürde geliefert habe.

Diese konventionelle Sicht ist nie unwidersprochen geblieben; es lassen sich auch nationale und konfessionelle Varianten der Genealogie der Menschenrechte feststellen. Aber abgesehen von einigen kleineren Differenzen zwischen konkurrierenden Narrativen scheint es eine Art Wahlverwandtschaft zu geben zwischen dieser

konventionellen Sicht und einem säkularen Humanismus – sowie, auf der anderen Seite, eine Tendenz christlicher, vornehmlich katholischer Denker, eine alternative Meistererzählung vorzutragen. Diese entstand zum größten Teil im zwanzigsten Jahrhundert, als sich die katholische Kirche von ihrer Verdammung der Menschenrechte als einer Form von liberalistischem Individualismus ab- und einer leidenschaftlichen Verteidigung der Menschenrechte zuwandte. Die Verfechter dieser Sichtweise konzentrieren sich auf langfristige religiöse und intellektuelle Traditionen. Für sie wurde den Menschenrechten im modernen Sinn der Weg gebahnt durch das Verständnis der menschlichen Person, wie es aus den Evangelien zu uns spricht, und von der philosophischen Ausarbeitung dieser religiösen Inspiration in Verbindung mit einem personalistischen Gottesbegriff in der mittelalterlichen Philosophie. Es gibt auch eine Art Kompromissbildung zwischen den beiden Ansichten dort, wo behauptet wird, dass zwar die Aufklärung sich anti-christlich verstanden haben möge, ihre tiefsten Motive aber nichts anderes seien als eine Folge der christlichen Betonung von Individualität, Aufrichtigkeit und Nächstenliebe (oder Mitleid).

Ich habe diese Debatte gleich zu Beginn meines Vortrags als unfruchtbar bezeichnet. Der Grund dafür liegt nicht einfach darin, dass der Austausch der Meinungen auf diesem Feld bisher kaum zu wechselseitigen Modifikationen der ursprünglichen Argumentationen geführt hat. Wichtiger ist, dass nach meiner Auffassung keine der skizzierten Positionen haltbar ist. Das konventionelle säkular-humanistische Narrativ ist empirisch unhaltbar; darüber gleich mehr. Obwohl es mir die historische Wirklichkeit des achtzehnten Jahrhunderts zu verzerren scheint, hat es doch immerhin das Verdienst, eine kulturelle Innovation aus den Bedingungen eben der geschichtlichen Periode heraus erklären zu wollen, in denen diese Innovation tatsächlich stattfand. Die alternative Geschichte kann dagegen nicht überzeugend erklären, warum ein bestimmtes Element christlicher Lehre, das sich jahrhundertlang mit verschiedensten politischen Regimes vertrug, die alle nicht auf der Menschenrechtsidee fundiert waren – warum dieses Element plötzlich zur dynamischen

Kraft bei der Institutionalisierung der Menschenrechte hätte werden sollen. Reifung über Jahrhunderte ist keine soziologische Kategorie, und auch wenn wir von der Aufzählung geistesgeschichtlicher Vorläufer auf die Ebene institutioneller Traditionen umschalten, wo die These eher plausibel klingt, dürfen wir nicht vergessen, dass Traditionen sich nicht von selbst perpetuieren, sondern nur durch die Handlungen von Menschen. Selbst wenn wir wenigstens retrospektiv einräumen mögen, dass die Idee der Menschenrechte zu einem gewissen Maß als moderne Neu-Artikulation des christlichen Ethos aufgefasst werden kann, müssen wir die Frage beantworten können, warum es dann 1700 Jahre gedauert hat, bis das Evangelium in dieser Hinsicht in eine juristisch kodifizierte Form übersetzt wurde. Außerdem bin ich sehr argwöhnisch gegenüber der erwähnten Kompromissposition. Es sieht ein bisschen nach einem Taschenspielertrick aus, wenn etwas als Errungenschaft der eigenen Tradition beansprucht wird, was von den Vertretern derselben Tradition verdammt wurde, als es entstand.

Meine Hauptbotschaft in diesem Vortrag und in einem Buch, das im Herbst 2011 erscheinen wird, ist, dass es eine Alternative zu dieser ganzen Gemengelage von Narrativen gibt. Das Stichwort für diese Alternative ist das Wort Sakralität, Heiligkeit. Ich schlage vor, den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses zu betrachten, eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen wird und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wird. Nach einer kurzen Zusammenfassung einiger der Gründe, deretwegen ich die konventionelle Sicht für empirisch unhaltbar erachte, will ich (1) kurz charakterisieren, was ich meine, wenn ich von der Sakralisierung oder Sakralität der Person spreche; (2) ein Schema für die Analyse von Sakralisierungsprozessen vorschlagen; (3) erklären, wie wir uns das Verhältnis von Sakralisierungsprozessen und religiösen Traditionen vorzustellen haben; und (4) veranschaulichen, wie sich der Sinn des Wortes „Rechtfertigung“ verändert, wenn wir von der Ebene philosophischer rationaler Argu-

mentation zu dem übergehen, was ich „Wertegeneralisierung“ nenne. Als Beispiel für diese Veranschaulichung benutze ich dabei den Entstehungsprozess der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

Warum also soll die konventionelle Sichtweise empirisch unhaltbar sein? Erstens ist seit Georg Jellineks Buch von 1895 klar, dass die französische Erklärung mit Sicherheit nicht die chronologische Priorität in der Geschichte der Menschenrechte hat. Sie war vielmehr direkt beeinflusst von oder sogar modelliert nach der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und den verschiedenen „Bills of Rights“, die 1776 in Virginia, Pennsylvania und anderen sich unabhängig erklärenden nordamerikanischen Kolonien proklamiert wurden. Wichtiger als die chronologische Frage ist, dass diese amerikanischen Erklärungen keinesfalls auf einer feindseligen Abkehr von der Religion beruhten. Jellinek ging so weit, für sie sogar religiöse Wurzeln zu behaupten; diese lägen aber nicht einfach im Christentum als solchem, auch nicht im Protestantismus als solchem, sondern in einem spezifischen Lernprozess, der einige Protestanten des siebzehnten Jahrhunderts dazu inspirierte, Religionsfreiheit nicht nur für ihr eigenes Bekenntnis zu erkämpfen, sondern auch für „Juden, Heiden und Türken“. Jellineks zentrale These war: „Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen ...“.

Auf dem heutigen Stand historischer Forschung sind gewiss eine ganze Reihe eher nebensächlicher Elemente von Jellineks Beweisführung zu modifizieren, zum Beispiel hinsichtlich der genauen Rolle der Calvinisten in dieser Geschichte im Unterschied zu der der Baptisten und Quäker, des Verhältnisses zwischen amerikanischer

und französischer Revolution und der Rolle der Religionsfreiheit in der amerikanischen Revolution. Aber sein grundlegender Ansatz scheint mir gut bestätigt.

Der zweite Grund ist, dass wir uns vom Mythos der antireligiösen Französischen Revolution befreien müssen. In der Forschungsliteratur ist es heute unumstritten, dass in der Frühphase der Revolution „kein Treffen stattfinden konnte ohne eine Anrufung des Himmels, dass auf jeden Erfolg ein Te Deum folgen musste, dass jedes Symbol, das man annahm, gesegnet werden musste.“ Obwohl die Bande von Thron und Altar zerrissen worden waren, war ein neues Band – zwischen der Revolution und dem Altar – etabliert worden. Die Teilnahme am Gottesdiensten scheint während der ersten Jahre der Revolution zu- und nicht abgenommen zu haben. „Das Fest, mit dem jedes Jahr des Falls der Bastille gedacht wurde, hatte einen religiös-rituellen Rahmen. Die traditionellen katholischen Festtage und Prozessionen wurden mindestens bis zum Sommer 1793 sowohl in Paris wie in der Provinz mit großer Beteiligung gefeiert. Bis zu diesem Datum wurden in der Tat Versuche gewisser Radikaler in Paris, Prozessionen in Paris aufzuhalten, von der Bevölkerung selbst rundweg abgelehnt.“

Aber mit diesen Hinweisen soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass die Französische Revolution zum „ersten staatlich geförderten Angriff auf das Christentum in Europa seit der frühen römischen Kaiserzeit“ (Timothy Tackett) führte. Was diese Eskalation des revolutionären Prozesses in anti-christlicher Richtung herbeiführte, war aber eben nicht die religiöse, sondern die wirtschaftliche und die politische Rolle der Kirche. Die ersten Schritte betrafen die völlige Unterdrückung der Abgabepflichten („Zehnt“) gegenüber der Kirche und der grundherrlichen Rechte der Kirche – und diese Maßnahmen waren äußerst populär. Im nächsten Schritt ging es um die Versuche zur Bildung einer Staatskirche, d.h. einer Nationalisierung der katholischen Kirche, um die politische Zuverlässigkeit des Klerus sicherzustellen. Diese Maßnahmen spalteten Klerus und Gläubige. Der Klerus zerfiel in diejenigen, die den Loyalitätseid auf die Nation zu schwören bereit waren, und

diejenigen, die dies als einen Bruch mit ihrem priesterlichen Gelübde empfanden. Gegen die Eidverweigerer richtete sich eine zunehmende und oft tödliche Feindseligkeit der Revolutionäre, die vor allem in Kriegszeiten (von 1792 an) durch die Unterstellung der Loyalität zum Feind (Österreich) hysterische Ausmaße annahm. Erst in der quasi-millenaristischen Erhitzung dieser Zeit gelang es „bestimmten aggressiv anti-religiösen oder atheistischen Positionen, Positionen, die nur von einer kleinen und randständigen Gruppe von Philosophen des 18. Jahrhunderts und in der Frühphase der Revolution nur von einer winzigen Minderheit Pariser Intellektueller vertreten wurden, vorübergehend eine substantiell größere Anhängerschaft zu gewinnen“. Eines der tragischen Resultate dieser spiralförmigen Eskalation war die päpstliche Verdammung der Revolution und der von ihr proklamierten Prinzipien, einschließlich der Menschenrechte, als blasphemisch, häretisch und schismatisch. Alexis de Tocqueville hatte 1856 in seinem Buch über das ancien régime schon Ausführungen gemacht, die den Mythos von der anti-religiösen Französischen Revolution zu zerstören geeignet wären; aber das paßte nicht in die religionspolitischen Konstellationen im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts.

Doch jetzt will ich zu der von mir vorgeschlagenen Alternative kommen. (1) Ein Prozess wie der der Institutionalisierung der Menschenrechte ist nicht einfach ein Phänomen der Geschichte des Rechts oder der Politik und noch weniger der Geschichte der Philosophie. Er stellt vielmehr eine tiefgreifende kulturelle Transformation dar. Ohne eine solche Transformation bleibt ein Papier, das eine Kodifizierung enthält, bloßes Papier; eine solche Kodifizierung wird labil und ständig gefährdet bleiben. Eine kulturelle Transformation im Vollsinn findet statt, wenn die neuen Werte den Menschen subjektiv evident und für sie affektiv intensiv werden. Dies sind m.E. die zwei Kennzeichen tiefsitzender Wertbindungen. Wir empfinden kein Bedürfnis rationaler Rechtfertigung vor uns selbst, wenn etwas subjektiv evident ist, und jeder Verstoß gegen einen Wert führt zu moralischer Empörung, wenn wir eine intensive affektive Bindung an ihn haben. Für diesen Sachverhalt gibt es natürlich ein traditionelles Wort: sakral, heilig. Da dieser Terminus oft so

aufgefasst wird, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung, wollen viele ihn nicht im Zusammenhang mit säkularen Werten benutzen. Das ist auch der Grund, warum die deutsche Verfassung (das Grundgesetz) die Menschenwürde nicht als heilig, sondern als „unantastbar“ bezeichnet, und es ist ein wenig ironisch, dass dieses Wort eindeutig der Regulierung des physischen Kontakts („antasten“) entspringt, die immer eine wichtige Komponente von Heiligkeit im religiösen Sinne war.

In sozialwissenschaftlicher Perspektive ist Sakralität nicht einfach eine inhärente Qualität von Objekten, sondern eine Attribution, eine Zuschreibung durch Menschen, die mit diesem Objekt Berührung hatten oder die Erfahrungen machten, welche sie davon überzeugten, dass eine solche Zuschreibung angemessen ist. Das bedeutet, dass wir solche Prozesse der Sakralisierung studieren können, wie sie in religiösen Traditionen oder besonders spektakulär dort stattfinden, wo religiöse Innovationen geschehen. Das Heilige, oder wie Max Weber *mutatis mutandis* gesagt hätte, das Charismatische ist nie einfach gegeben, sondern immer im Fluss. Verschiedene Dinge können sakralisiert werden. Das ganze System der Sakralisierung kann umgewälzt werden, wie z.B. in der sogenannten Achsenzeit, als die Idee der Transzendenz als des eigentlichen Quells aller Heiligkeit entstand.

Niemand hat mehr zur soziologischen Analyse solcher dynamischen Prozesse von Sakralisierung beigetragen wie Emile Durkheim, der große französische Begründer der Disziplin. Er wandte seine Ideen auch schon auf säkulare Inhalte an, z.B. die Sakralisierung der Nation im Nationalismus des 19. Jahrhunderts, der etwa Attribute des Nationalstaats wie die Flagge so sehr mit sakralen Qualitäten ausstattete, dass Menschen bereit wurden, für sie ihr Leben zu opfern. Durkheim war ein militanter Säkularist, für den die Entklerikalisierung des französischen Erziehungswesens einen wichtigen historischen Schritt nach vorne darstellte. Aber man muss diese politischen Intentionen nicht teilen, um zu würdigen, dass seine Idee der „Sakralisierung“ wichtig ist und besonders ihre Anwendung auf die Menschenrechte.



Durkheim war ein glühender Verfechter von Kants Philosophie, versuchte aber auch, über Kant hinauszugehen, indem er die Menschenrechte als Resultat eines Prozesses der Sakralisierung des Individuums analysierte. Hier ist eine Stelle aus seinen Schriften, an der er mitten im Getümmel des Dreyfus-Skandals 1898 Menschenrechte in diesem Sinne beschreibt:

„Diese menschliche Person, deren Definition gleichsam der Prüfstein ist, an dem sich das Gute vom Schlechten unterscheiden muss, wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen; man betrachtet sie so, als wären sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht. Eine solche Moral [...] ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.“ (S. 56f.)

Durkheim kam auf die Idee in vielen seiner Schriften zurück und wandte sie auf viele verschiedene Forschungsgegenstände an: warum der Selbstmord im Verlauf von Individualisierungsprozessen zunehmend und nicht weniger moralisch empörend wurde; warum die Empfindlichkeit gegenüber unerwünschten sexuellen Annäherungen intensiver wurde; wie sich das Ethos wissenschaftlicher Diskussion zu dieser Hochschätzung jedes Individuums verhält. Andere haben im Gefolge Durkheims auf damit verbundene Phänomene des Alltagslebens wie Begrüßungspraktiken oder Verschiebungen im Arzt-Patienten-Verhältnis aufmerksam gemacht. Das wichtigste Anwendungsgebiet ist vielleicht die Erforschung des Strafrechts und besonders der Abschaffung der Folter. Derselbe Prozess, der uns für die Grausamkeit eines Verbrechens sensibler macht, lehrt uns auch, grausame Formen der Bestra-

fung abzulehnen. Ein nicht-foucaultianisches Verständnis der Veränderungen der Strafjustiz im 18. Jahrhundert folgt aus dieser Grundidee der Sakralisierung des Individuums.

(2) Es wäre jedoch eine Übertreibung, wollte man behaupten, dass Durkheim wirklich eine befriedigende Analyse solcher Sakralisierungsprozesse anzubieten hat. In einer solchen Analyse müssen drei verschiedene Dimensionen voneinander unterschieden werden, die ich Institutionen, Werte und Praktiken nenne. Institutionen, z.B. das Recht, übersetzen Werte in bindende Regeln. Sie sind viel präziser als Werte, aber in ihrer Beschränkung auf bindende Regeln reduzieren sie auch den potentiellen Sinn eines Werts auf einen ganz bestimmten Inhalt. Werte figurieren in diesem Zusammenhang als diskursive Artikulationen von Erfahrungen, aus denen eine Bindung hervorgeht, die als subjektiv evident und affektiv intensiv erfahren wird. In Praktiken lebt ein prä- oder nicht-diskursives Bewusstsein dessen, was gut oder böse ist. Wenn wir so im Schema eines Dreiecks von Institutionen, Werten und Praktiken denken, ist es nicht überraschend, dass immer Spannungen zwischen diesen drei Dimensionen aufkommen. Institutionen beziehen ihre Legitimation aus artikulierten Werten. Die Menschenrechte können z.B. in einem bestimmten Verständnis von Menschenwürde fundiert sein, und es ist kein vernünftiger Einwand gegen diesen Begriff (der Menschenwürde), dass er viel vager ist als die Menschenrechtskataloge selbst. Das ist genau der springende Punkt: Artikulationen von Erfahrungen und konstitutive Bindungen sind nie definitiv. Werte schöpfen andererseits auch Praktiken nie ganz aus, und die Spannungen zwischen den Institutionen und den Praktiken des Alltagslebens sind schlicht offensichtlich. Für das Verständnis kultureller Transformationsprozesse und in diesem Zusammenhang von Prozessen der Sakralisierung ist es wesentlich, dass solche Prozesse ihren Ausgang von jeder der drei Ecken des Dreiecks nehmen können. Institutionalisierung im Sinn rechtlicher Kodifizierung kann am Anfang stehen. Das westdeutsche Grundgesetz ging meines Erachtens der Etablierung einer demokratischen Kultur in Deutschland voraus. Werte können auch am Anfang stehen: Eine intellektuelle

Debatte darüber, was als gut gerechtfertigt werden kann, kann chronologische Priorität haben; aber dasselbe trifft für Praktiken zu. Ob die Folterung eines Gefangenen, das Schlagen von Kindern, die Erzwingung eines sexuellen Kontakts etwas ganz Normales sind oder etwas moralisch Anstößiges, hängt von Entwicklungen in den Dimensionen der Werte und der Praktiken ab. Wie die genaue Konstellation in einem spezifischen Sakralisierungsprozess aussieht, ist dann eine rein empirische Frage. Hier gibt es kein ahistorisches Gesetz. Was die Rolle eines aufklärerischen Intellektuellen wie Cesare Beccaria oder eines aufgeklärten Herrschers wie Friedrich II. von Preußen bei der Abschaffung der Folter war oder die Rolle untergründiger Prozesse der Sensibilisierung, das muss Land für Land, Epoche für Epoche einzeln erforscht werden. In der Geschichte der Menschenrechte gibt es spektakuläre Momente der Kodifizierung, aber auch ausgedehnte Prozesse der Herausbildung und Durchsetzung sozialer Bewegungen (so im Fall der Anti-Sklaverei-Bewegung). Wenn man hier ins Detail geht, stößt man auf die große Bedeutung der Gewaltgeschichte für die Geschichte der Menschenrechte, der Bedingungen für die Transformation von Erfahrungen der Entwürdigung in eine Intensivierung der Bindung an die Menschenwürde.

Anders als ich dies hier tue, hat auch Niklas Luhmann an Durkheims Analysen angeknüpft. Durkheim hatte schon einen Zusammenhang hergestellt zwischen der fortschreitenden funktionalen Differenzierung einer Gesellschaft und ihrer steigenden Angewiesenheit darauf, integrative Ressourcen zu finden, um noch zusammenzuhalten. Dieser Gedanke wird von Luhmann so radikalisiert, dass es scheint, als würden die angeblich völlig autonom gewordenen Funktionssysteme die Individuen zur bloßen Umwelt machen, worauf diese „zur Entschädigung für den Verlust aller festen Positionen mit subjektiven Rechten ausgestattet“ werden (Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S.487). So lautet der Tenor bei ihm von dem frühen Buch „Grundrechte als Institution“ bis zum späten „Das Recht der Gesellschaft“. Völlig erwartbar erscheint dann, dass die ersten Kodifizierungen der Menschenrechte in eine erste Hochphase intensivierter funktionaler Differenzierung Ende

des 18. Jahrhunderts fallen und dass unsere Zeit der Globalisierung erneut eine Konjunktur der Menschenrechte mit sich bringt. Aber empirisch ergibt dieser extreme Funktionalismus eine Vogelperspektive, in der die nationalen Unterschiede und die Erfahrungen und Ziele der Akteure, die die Menschenrechte erkämpften, nicht mehr wahrnehmbar sind. „Mit Werten kann man leicht und billig argumentieren“ (Grundrechte, S. 213), schrieb Luhmann spöttisch, als sei das bei seinem Universalschlüssel „Funktion“ nicht erst recht der Fall. Mit Luhmann teile ich also den analytischen Blick auf Sakralisierungsprozesse, die Bereitschaft, auch angeblich „natürliche“ Rechte als Institution zu sehen. Aber im Unterschied zu Luhmann will ich mich über das Selbstverständnis der beteiligten Akteure nicht hinwegsetzen und glaube ich nicht an die funktionale Differenzierung als unbezweifelbaren master trend der Geschichte.

(3) Auch Religionen spielen eine Rolle in der Dynamik eines Sakralisierungsprozesses, aber diese Rolle ist sehr variabel. Obwohl es zutrifft, dass alle nachachsenzeitlichen Religionen emphatische Bekenntnisse zur Würde aller Menschen; zur Verpflichtung, anderen zu helfen, unabhängig davon, wer sie sind; zur Heiligkeit des Lebens, einem Ethos der Liebe oder umfassender Achtung enthalten, ist es doch auch wahr, dass die Religionsgeschichte ebenso ständig Versuche hervorgebracht hat, diese universalistischen Ansprüche auf die Mitglieder bestimmter religiöser oder politischer Gemeinschaften einzuschränken, „Fremde, Barbaren, Feinde, Ungläubige, Sklaven und Werkleute“ (Ernst Troeltsch) auszuschließen. Diese Gefahr – das will ich schnell hinzufügen – wohnt säkularen Versionen von Universalismus ebenso inne. In Wertedebatten können Religionen deshalb treibende Kräfte in Richtung auf Universalisierung sein, aber auch Hemmnisse. Die Rolle, die religiös motivierte Akteure bei Institutionalisierungsprozessen spielen, hängt von ihren politischen und ökonomischen Interessen und ihrer Definition der Situation ab. Alle Versuche, aus den zentralen Lehren einer Religion abzuleiten, welche politische Rolle sie spielen wird, sind deshalb verfehlt. Wenn eine kulturelle Innovation wie die Kodifizierung der Menschenrechte geschieht, müssen die religiösen Akteu-

re, Individuen oder Kollektive, sich in Bezug auf sie positionieren. Im Prinzip ist dann das ganze Spektrum von Reaktionen möglich: von glatter Verdammung zu völliger Aneignung. Papst Pius VI. identifizierte tragischerweise die brutale Verfolgung der katholischen Kirche durch französische Revolutionäre – mehr als 3000 Priester verloren ihr Leben, Zehntausende wurden ins Exil gezwungen – mit dem Glauben an die Menschenrechte. Viele Menschen besonders in ländlichen Gegenden Frankreichs und in Ländern, die von der französischen Revolutionsarmee besetzt wurden, teilten diese Reaktion. Der Papst war nicht imstande, zwischen der Nationalisierung der Kirche, die er mit Recht zurückwies, und der Institutionalisierung von Religionsfreiheit, die er hätte begrüßen sollen, zu unterscheiden. Daraus erwuchs eine Polarisierung, die in Nordamerika vermieden wurde. Unter dem Einfluss der Erfahrung von Faschismus und Nationalsozialismus änderte sich die Haltung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten komplett. Die Neubewertung der Menschenrechte löste weitere Umstellungen der kirchlichen Lehre (auf dem II. Vatikanischen Konzil) aus, aber auch Versuche, die wahren Wurzeln des Glaubens an die Menschenrechte in christlichen Vorstellungen zu finden wie denen einer unsterblichen Seele als des sakralen Kerns jeder Person und von unserem Leben als Gabe, die Verpflichtungen zur Folge hat, die über bloße individualistische Selbstbestimmung hinausgehen. Zumindest retrospektiv erscheint damit die religiöse Tradition als die Präformation des neu entstandenen Werts oder der neu entstandenen Institution. Ähnliche Spannungen lassen sich in den anderen Weltreligionen feststellen. Die Sakralität der Person muss zu anderen Sakralisierungen, religiösen oder säkularen, ins Verhältnis gesetzt werden, und dies läuft nicht einfach und glatt ab.

(4) Wenn wir die Geschichte der Menschenrechte als einen Prozess der Sakralisierung der Person begrifflich fassen, dann beeinflusst dies auch die Art, wie wir unsere Bindung an die damit betroffenen Werte rechtfertigen. Wir müssen dann zugeben, dass der Glaube an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde ein Glaube ist und nicht ein kognitiver oder normativer Geltungsanspruch. Wir

verfügen zwar über eine ausgearbeitete Theorie der rationalen Argumentation über kognitive oder normative Geltungsansprüche, aber nicht über eine ähnliche Theorie zu dem, was ich die Logik einer Kommunikation über Werte nenne. Ich behaupte, dass es eine solche Logik gibt, die sich aber von der Struktur des rational-argumentativen Diskurses im strikten Sinn unterscheidet, allerdings auch von einem bloßen Konflikt der Werte oder Identitäten oder Kulturen und von jeder Form eines irrationalistischen Dezisionismus, als könnten wir letzte Werte nur in existentieller Weise wählen – ohne alle vernünftige Überlegung und intersubjektive Plausibilität. Auch hier kann ich nur ein Element einer viel komplexeren Argumentation nennen, nämlich das der notwendigen Narrativität unserer Kommunikation über Werte. Wir können unsere Bindung an Werte nicht plausibel machen und verteidigen, ohne Geschichten zu erzählen – Geschichten über Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen, Geschichten über die Erfahrungen anderer Menschen oder über die Folge, die ein Verstoß gegen unsere Werte in der Vergangenheit hatte. Wir werden nie verstehen, warum andere Menschen sich an andere Werte gebunden fühlen oder andere Artikulationen ähnlicher Werte als evident empfinden, wenn wir nicht ihren Geschichten zuhören. Biographische, historische und mythologische Geschichten sind in diesem Sinn nicht nur eine Sache der Veranschaulichung aus didaktischen Gründen, sondern ein notwendiger Teil unseres Selbstverständnisses und unserer Kommunikation über Werte. Eine strikte Trennung von Genesis und Geltung ist im Falle der Werte nicht möglich. Was wir statt dessen brauchen, ist eine Kombination narrativer und argumentativer Elemente, für die ich den Begriff „affirmative Genealogie“ geprägt habe. Wir brauchen eine Struktur von Argumentation, die „genealogisch“ ist, weil sie die Kontingenz der Entstehung von Werten berücksichtigen muss, aber das heißt nicht, dass ihr Effekt in dem Sinne „destruktiv“ sein muss, wie Nietzsche und Foucault dies annahmen. („Eine affirmative Genealogie“ ist deshalb der Untertitel des kommenden Buches.).

Zusätzlich brauchen wir aber auch ein Verständnis der Art und Weise, wie konkurrierende Werte durch einen solchen Kommunikationsprozess transformiert werden

können. Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons hatte dafür eine geniale Idee. Seine Theorie des sozialen Wandels enthält als eine von dessen Dimensionen die der „Wertegeneralisierung“, eines Prozesses, in dem Wertmuster auf einer höheren Verallgemeinerungsstufe gefasst werden, „wenn sie die spezifischen Werte aller differenzierten Teile des sozialen Systems legitimieren sollen“. Es ist offensichtlich, welches konkrete Beispiel Parsons im Auge hatte, als er diese Theorie entwickelte. Es handelte sich um die Differenzierung von Kirche und Staat und die Institutionalisierung einer „moral community“ innerhalb einer Gesellschaft, „die sowohl konfessionelle Linien im engeren religiösen Sinn wie die von ethnischen Kulturen durchschneidet“. „Durchschneiden“ heist hier – und das ist eine Definition von Wertegeneralisierung – „the inclusion, under a single legitimizing value-pattern, of components which are not only diverse and differentiated from each other, but many of which have, historically, claimed some sort of an ‚absolutistic‘ monopoly of moral legitimacy.“ Was ich an diesem Begriff so attraktiv finde, ist, dass er eine Perspektive eröffnet auf Prozesse, in denen verschiedene Wertetraditionen in der Tat ein generelleres, meist auch abstrakteres Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln können, ohne dabei ihre Wurzeln in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, an die sich die Handelnden affektiv gebunden fühlen. Ob nun eine Erklärung der Menschenrechte die Frucht der jüdisch-christlichen Tradition oder der Aufklärung ist – keinesfalls bedeutet dies, dass andere kulturelle und religiöse Traditionen im Licht dieser spezifischen Artikulation eines Wertes nicht neu interpretiert werden oder sich nicht vielmehr selbst neu interpretieren könnten, wodurch ihr eigenes Potential zur Artikulation eben dieses Wertes ans Licht kommt. Eine solche Neuinterpretation darf selbstverständlich keine Intellektualisierung sein. Abgetrennt von der affektiven Seite einer Tradition bliebe sie wirkungslos. Wertegeneralisierung als ein mögliches Resultat einer Kommunikation über Werte wäre dann weder ein bloßer Konsens über ein universalistisches Prinzip, das jeder als gültig zu akzeptieren habe, noch ein bloßer Beschluss, trotz Wertedissentens in friedlicher Koexistenz zu leben. Das Ergebnis einer Kommunikation über Werte kann zugleich mehr und weniger sein als das Ergebnis eines rationalen Dis-

kurses: kein voller Konsens, sondern eine dynamische wechselseitige Modifikation und ein Anreiz zur Erneuerung der eigenen Tradition.

Im Schlussteil dieses Vortrags möchte ich die Fruchtbarkeit des Konzepts der Wertegeneralisierung und meines ganzen Ansatzes bei einer bestimmten Anwendung demonstrieren, nämlich am Fall der Abfassung der Universalen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948. Vertreter ganz unterschiedlicher Wertetraditionen kamen damals zusammen, verbunden in ihrer gemeinsamen Zurückweisung von Nationalsozialismus und Faschismus, und formulierten eine Erklärung, die nicht eine rationalistische Rechtfertigung hat, sondern sich als gemeinsame Artikulation all der Wertetraditionen darstellt, die Teil des Prozesses waren. Werfen wir einen genaueren Blick auf die hauptsächlichlichen individuellen Akteure in diesem Prozess. Vorsitzende des Komitees war Eleanor Roosevelt, die Witwe des kurz zuvor verstorbenen Präsidenten der USA, Franklin D. Roosevelt, eine erfahrene Aktivistin, aber gewiss eher die organisatorische Leiterin und diplomatische Moderatorin der Gruppe als ihr intellektueller spiritus rector. Viele Jahre lang wurde der französische Jurist René Cassin als Hauptautor der Erklärung betrachtet; er erhielt für seine Leistung sogar den Nobelpreis. Er war der Sohn einer orthodox-jüdischen Mutter und eines säkular-republikanischen französischen Vaters. Er war in der „Résistance“ der Franzosen gegen die Nazis aktiv gewesen und stand während des Krieges General de Gaulle nahe. Zwei Dinge sind hinsichtlich seiner Rolle bemerkenswert. Obwohl er selbst ein säkularer Rationalist war, scheint er dem nicht-reaktionären Flügel des französischen Katholizismus gegenüber sehr aufgeschlossen gewesen zu sein und „bei einer Reihe von Gelegenheiten“ „diskrete Ermutigungen vom Päpstlichen Nuntius in Frankreich“ in jener Zeit erhalten zu haben, von Angelo Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII. Der andere erwähnenswerte Punkt ist, dass es schwierig ist, in seinen Äußerungen vor Kriegsende und trotz der traditionellen französischen Betonung der Menschenrechte als einer Errungenschaft Frankreichs irgendwelche Bezüge zu den Menschenrechten zu finden – was im übrigen auch für die anderen Figuren der Résistance gilt.



Jüngere Forschungen stimmen darin überein, dass zwar Cassins juristischer Sachverstand für den Prozess der Entstehung der Menschenrechtserklärung sehr wichtig war, dass aber andere hinsichtlich der Formulierungen des Textes im einzelnen viel einflussreicher waren als Cassin. Die zwei wichtigsten „Autoren“ der Erklärung waren Charles Malik und Peng-chung Chang. Malik war ein christlicher Araber, ein griechisch-orthodoxer Philosoph aus dem Libanon, der bei Whitehead in den USA studiert hatte und bei Heidegger in Deutschland, wo er von jungen Nazis wegen seines „semitischen“ Aussehens attackiert worden war, ein Sprecher der arabischen Völker im Konflikt um die Teilung Palästinas, tief beeinflusst vom neokatholischen Diskurs des Personalismus und einem „würdebezogenen“ Verständnis der Rechte dort und in „Kontinentaleuropa“, viel mehr als von den „eher individualistischen Dokumenten anglo-amerikanischer Herkunft“. Der andere Hauptautor ist sogar eine noch farbigere Erscheinung: Peng-chung Chang, ein chinesischer Philosoph, Dramatiker, Diplomat, mit einem konfuzianischen Hintergrund, der an der Columbia University in New York City bei John Dewey promoviert hatte. Als Mitglied des diplomatischen Dienstes im präkommunistischen China hatte er die Aufgabe übernommen, die japanischen Massaker in China (den sogenannten „Rape of Nanking“) in der Welt bekannt zu machen. Als Botschafter in der Türkei hatte er Vorträge gehalten, in denen er den Konfuzianismus und den Islam oder die chinesische und arabische Geschichte miteinander verglich; als Botschafter in Chile war er mit dem lebendigen Menschenrechtsdiskurs in Lateinamerika in Kontakt gekommen. Seine permanente Kritik an den Versuchen, entweder ein aufklärerisches Verständnis von „Vernunft“ oder eine spezifische religiöse Tradition als einzig legitime Grundlage der Menschenrechte zu behaupten, war für den intellektuellen Austausch in dem Komitee zentral. Andere wichtige Beiträge scheinen Herman de la Cruz, ein Sozialist aus Chile, Kindheitsfreund von Salvador Allende, der den gerade erwähnten lateinamerikanischen Diskurs einbrachte, und Hansa Mehta gewesen zu sein, eine indische Delegierte, der es u.a. gelang, die Sprache der Erklärung geschlechtsneutral zu gestalten. Nun will ich gewiss kein idealisiertes Bild der Diskussionen in diesem Komitee malen. Zweifelsohne gab es dort viele „Meinungsunter-

schiede, Missverständnisse, persönliche Launen, nationale Rivalitäten und koloniale Ressentiments“, aber trotz dieser aller und ernsthafter äußerlicher Hindernisse war der Prozess der Wertegeneralisierung am Ende erfolgreich. Selbst was uns heute als die schwierigsten Punkte erscheinen mögen – nämlich die Haltung moslemischer Repräsentanten zur Konversion weg vom Islam und zur Stellung der Frauen innerhalb und außerhalb der Familie – erwies sich als nicht unüberwindlich. Mit der Ausnahme von Saudi-Arabien akzeptierten alle teilnehmenden Staaten mit großen moslemischen Bevölkerungsanteilen die Erklärung.

Nur eine detaillierte Nacherzählung könnte hier der Dynamik eines Prozesses der Wertegeneralisierung wirklich gerecht werden, aber vielleicht genügen schon die hier erwähnten Bruchstücke, um meine Behauptung plausibel zu machen, dass wir es hier in der Tat mit einem prototypischen Fall von Wertegeneralisierung zu tun haben. Der Mythos eines westlichen ideologischen Konstrukts, das der übrigen Welt übergestülpt worden sei, kann der genauen historischen Untersuchung der Abfassung der Erklärung von 1948 nicht standhalten. Leider kann diese relativ optimistische Aussage aber nicht das letzte Wort sein. Zwar sind erfolgreiche Prozesse der Wertegeneralisierung möglich; zwar können in gewissem Maße grauenvolle Verbrechen die Unterstützung für eine intensive Bindung an und eine Reformulierung universalistischer Werte auslösen. Aber wir dürfen und sollen auch nicht die Frage unterdrücken, welche Bedingungen eigentlich eine solche freie Diskussion möglich machten: Was gab diesen Individuen die Freiheit, in einen solchen Prozess einzutreten; was eröffnete die Gelegenheit für sie und diesen Prozess?

Je näher wir diese Bedingungen betrachten, desto desillusionierter werden wir. Wir können weder von einer einhelligen Reaktion auf den Nationalsozialismus noch von einem langen und langsamen, aber doch eindeutig fortschreitenden Prozess zunehmender Bindung an die Idee der Menschenrechte sprechen. In der Zwischenkriegszeit „formulierten zwar einige weitblickende Völkerrechtler noble Deklarationen und versuchten, den Völkerbund zu ihrer Annahme zu bewegen; aber

fast niemand nahm damals Notiz davon“. Ähnliches ließe sich über die Rezeption des Menschenrechtsdiskurses sagen, der in antikolonialistischen Kreisen oder unter den Schwarzen in Südafrika und den USA stattfand. Was sich in den Jahren des Krieges änderte, war einerseits, dass die Alliierten seit Roosevelts „Four Freedoms“-Rede ihre Kriegsziele in einer Menschenrechts-Sprache formulierten, und andererseits, dass die Völkerbundspolitik eines Schutzes ethnischer Minderheiten durch eine Politik des Schutzes individueller Freiheitsrechte abgelöst wurde. Zwei historische Entwicklungen lassen diese Veränderungen rückwirkend als recht düster erscheinen. Gegen Kriegsende, noch vor der deutschen Kapitulation, versuchten zumindest zwei der Großmächte (Großbritannien und die Sowjetunion), „die Menschenrechte unter den Teppich zu kehren“. Es ist dem Sturm der Entrüstung zu verdanken, der sich seitens (meist amerikanischer) Nicht-Regierungsorganisationen erhob – katholischer, jüdischer, protestantischer, der Arbeiter- und der Friedensbewegung – und seitens sogenannter kleiner Staaten, dass diese Versuche nicht erfolgreich waren. Und ein Grund, warum einige – wie Eduard Beneš, der Präsident der Tschechoslowakei – eine Menschenrechtserklärung akzeptabel fanden, lag darin, dass ihnen dies die Massenvertreibung der deutschen und der ungarischen Minderheiten erlaubte, was bei einer Erneuerung der Minderheitenschutzpolitik des Völkerbunds rechtlich unmöglich gewesen wäre. „Hinter dem Nebelschleier der Rechte des Individuums konnte mit anderen Worten der Leichnam der Minderheitenpolitik des Völkerbunds in Sicherheit zu Grabe getragen werden.“ Sogar die Vertreter der amerikanischen Regierung, die an diesem Prozess beteiligt waren und die wahrscheinlich weniger zynisch waren als die Vertreter von Sowjetunion und Großbritannien, machten es Eleanor Roosevelt und anderen unmißverständlich klar, dass sie keine ersthafte Einmischung in ihre nationale Souveränität tolerieren würden. Deshalb war eine Deklaration der Weg, der gegangen wurde. Ohne alle Implementationsvorkehrungen – keine Gerichte, keine Konvention – erschien eine Deklaration als unproblematisch.

Glücklicherweise zeigte die Zeit nach der Deklaration, dass Werte und eine Erklärung generalisierter Werte einen beträchtlichen Einfluss ausüben können auf intellektuelle Diskussionen, gelebte Praktiken und sogar politische und rechtliche Institutionen. Ich sehe die Geschichte der Menschenrechte als komplexes Wechselspiel von Veränderungen in diesen drei Dimensionen: Werten, Praktiken, Institutionen. Der Schlüsselbegriff für diesen Prozess ist m.E. der einer „Sakralisierung der Person“. Sakralisierung ist ein Prozess auf der Ebene gelebter Praktiken, der aber oft in der Kommunikation über Werte artikuliert wird und manchmal in moralischen und rechtlichen Regeln institutionalisiert. Die Sakralisierung der Person kann religiöse und säkulare Motivationen und Artikulationen haben; sie kann von positiven, enthusiastischen und negativen, traumatischen Erfahrungen angetrieben werden. Institutionalisationen bedürfen einer Konstellation, in der Akteure mit wert- oder zweckrationaler Handlungsorientierung die subjektive Gewissheit von Wertbindungen in offiziell deklarierte Werte oder normative Vorschriften übersetzen. Es gibt keinen logischen Grund, warum eine der drei Dimensionen – Werte, Praktiken, Institutionen – immer chronologische Priorität haben sollte. Aber es ist auch klar, dass auf lange Sicht die Menschenrechte in unserer Welt nur dann eine sichere Grundlage haben werden, wenn sie in allen drei Dimensionen gestützt werden: wenn sie von unseren offiziellen Institutionen getragen und von NGOs propagiert werden, in intellektuellen Wertedebatten argumentativ verteidigt, in Praktiken des Alltagslebens inkarniert.

## **Bielefelder Wissenschaftspreis 2010**

### **Christoph Marksches, Laudatio auf Hans Joas**

Ob, verehrter Herr Sagerer, sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen, meine Damen und Herren, vor allem aber: liebe Frau Joas, lieber Herr Joas – ob ein Berliner Theologe und Kirchenhistoriker den Erfurter wie Chicagoer Soziologen und Sozialphilosophen *Hans Joas* angemessen loben kann? So loben kann, dass einem zumeist gelehrten, zumindest interessierten Auditorium die Entscheidung der Juroren des Bielefelder Wissenschaftspreises nachvollziehbar und einsichtig wird? Die Laudatio zu halten, habe ich zugesagt (wenn ich das zu Beginn so ehrlich sagen darf), weil mich die Texte des Religionssoziologen Joas soweit beeindruckt haben, dass ich mich schon immer mal über seine sonstigen Arbeiten kundig machen wollte. Ob das ein ausreichendes Motiv für eine dem Niveau des Preisträgers und dem Rang des Bielefelder Wissenschaftspreises angemessene Laudatio gewesen ist, begann ich erstmals zu bezweifeln, als ein ebenso kritischer wie gebildeter Soziologe, der als Journalist in einer großen deutschen Tageszeitung arbeitet, in seiner Meldung über die Entscheidung der Bielefelder Jury das Verhältnis des Preisträgers zu dem großen hiesigen Soziologen problematisierte, in dessen Gedenken der Bielefelder Wissenschaftspreis ausweislich der Einladung, die uns heute Abend hierher geführt hat, vergeben wird. Natürlich ist auch ein armer Kirchenhistoriker, der (um es dezent zu formulieren) die „Religion der Gesellschaft“ durchaus nicht nur in der Perspektive Niklas Luhmanns betrachtet, in der Lage, zu ahnen, was da in der Frankfurter Hellerhofstrasse gedacht wurde. Aber im Unterschied zu Hans Joas, der ausweislich seiner Vita auf der Homepage seines Erfurter Max-Weber-Kollegs im Sommersemester 2007 an der Universität Wien nicht nur die Soziologie als Gastprofessor vertreten hat, sondern auch die katholische Theologie, könnte ich zur Not als evangelischer Theologe wohl die katholische Theologie vertreten, wenn man mich denn höheren Ortes lassen würde, aber ganz gewiss nicht die Soziologie. Nun wollen Sie aber eben nicht die Laudatio eines katholischen Theologen aus dem Munde eines

evangelischen hören, sondern noch einmal nachvollziehen, warum es eine vorzügliche Idee war, Hans Joas mit dem Bielefelder Wissenschaftspreis auszuzeichnen.

Und daher müssen Sie, meine sehr verehrten Damen und Herren, aufgrund des Wagemutes der Veranstalter und meiner eigenen Kühnheit heute mit einem soziologischen Dilettanten als Laudator eines soziologischen *peritissimus* vorliebnehmen, aber bekanntlich hat die Wissenschaft der Archäologie in England durch die „Society of Dilettanti“, einen Londoner Dining Club, wesentliche Förderung erfahren und auf solche Förderung hoffe ich natürlich auch heute, nicht nur im Blick auf die Kunde von den Anfängen des Preisträgers, mithin der Joas-Archäologie. Vielleicht haben mir ja auch fünf Jahre im Leitungsamt einer nicht unbedeutenden Berliner Universität (freilich gerade nicht der, an der Hans Joas diplomiert und promoviert wurde sowie zwölf Jahre als Professor wirkte), eine gewisse generalistische Kompetenz vermittelt.

Mit Berlin ist schon ein erstes zentrales Stichwort einer jeden Laudatio für Hans Joas gefallen – der Ort, der ihn wohl am nachhaltigsten geprägt, mindestens aufgezogen und lange ernährt hat, zudem der Wohnort der Familie bis auf den heutigen Tag ist: Hans Joas wurde zwar in München geboren, erwarb aber den Grad eines Diplomsoziologen im Sommersemester 1972 schon in Berlin, an der damals notorisch unruhigen Freien Universität (ich weiß als Sohn eines Professors dieser Bildungseinrichtung, wovon ich rede; was in Dahlem geschah, war selbst für den Grundschüler wahrzunehmen). Der Soziologiestudent Joas lässt spätere Begabung schon außerordentlich früh erkennen; er hat nämlich seine bei Dieter Claessens geschriebene Diplomarbeit im folgenden Jahr 1973 in den „Sozialwissenschaftlichen Skripten“ publiziert – „Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie“ – und sogar eine für derartige Diplomarbeiten nun wirklich ganz und gar untypische zweite Auflage vorlegen können<sup>4</sup>. Dahrendorf, Parsons, Mead, Turner und

---

<sup>4</sup> H. Joas, Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie, Sozialwissenschaftliche Skripten, 2., verbesserte Auflage, Frankfurt/Main 1975.

die beiden Berger/Luckmann werden dargestellt und munter kritisiert; den jungen Joas faszinieren offenkundig zugleich „erfahrungshaltige“ und „umfassende“ Theorien wie die Parsons. Freilich stößt den frisch Diplomierten damals eine (geistesgeschichtlich betrachtet, eher protestantische) pessimistische Anthropologie noch ab und man kann angesichts der knappen Argumentation grübeln, ob sich hier ungeachtet aller Orientierung an einer kritischen Gesellschaftstheorie schon der kommende Gastprofessor für katholische Theologie ganz dezent ankündigt oder eher ein studentenbewegter Autor spricht<sup>5</sup>. Ich unterbreche meine chronologisch angelegte Würdigung an dieser Stelle durch eine nicht restlos ernst gemeinte Anknüpfung an einen anfänglichen Gedanken meiner Laudatio – die Frage nach der möglicherweise Verbindung zwischen Joas und dem, wenn ich so sagen darf, lokalen Memorialbezug des Bielefelder Wissenschaftspreises: Der Berliner Lehrer Dieter Claessens, der doch keine Schule gebildet hat, war ein Münsteraner Schüler Helmut Schelskys, womit eine erste, wenn auch etwas lose Verbindung zwischen Joas und Bielefeld, im Grunde sogar zwischen Joas und dem durch Schelsky geförderten Luhmann geknüpft ist, wenn Sie, verehrte Damen und Herren, zu einem entsprechend großzügigen Umgang mit der Chronologie bereit sind.

Nach der Promotion über George Herbert Mead im Jahre 1979, auf die wir noch einmal zurückkommen werden, wechselte Joas von der Freien Universität an das Berliner Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, das uns Ulrich Raulff jüngst als etwas deviante Form eines Bildungsklosters bestimmter Schüler Stefan Georges und eine Art von inoffiziell Bundeskultusministerium sehen gelehrt hat<sup>6</sup>: Hellmut Becker und Hans Joas überschritten sich immerhin während dreier Jahre am Institut. Allerdings hat die empirische Untersuchung „Wissenschaft und Karriere. Der berufliche Verbleib des akademischen Mittelbaus“, die der durch ein Heisenberg-Stipendium geförderte Mittelbauer Hans Joas gemeinsam mit seinem damali-

---

<sup>5</sup> Joas, Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie, 33f.

<sup>6</sup> U. Raulff, Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben, München 2010, 483.

gen Kollegen Michael Bochow herausgab<sup>7</sup>, wenig mit der Form humanistischer Fundamentierung von Bildungspolitik zu tun, um die es Becker in seinen, jüngst ins Gerede gekommenen Netzwerken zu tun war. Es handelt sich vielmehr um eine (soweit ich das beurteilen kann) grundsolide empirische Untersuchung, deren Daten Probleme illustrieren, die auch heute noch nicht wirklich gelöst sind, ich nenne die beiden Stichworte der Unterrepräsentanz von Personen aus ursprünglich bildungsfernen Schichten und von Frauen<sup>8</sup>. Man mag es mit der Auslandserfahrung zweier Visiting Professorships in Chicago und Toronto erklären, die Hans Joas 1985 und 1986 wahrnahm, dass der Berliner Band für den deutschen Mittelbau die Eröffnung eines zweiten Karriereweges für diese – wie wir hierzulande so gern in ständestaatlicher Terminologie sagen – Statusgruppe nach dem Modell der britischen Universitäten empfiehlt<sup>9</sup>. Und genauso wenig wird man dem Heisenberg-Stipendiaten Joas verargen, dass er diese spezifische Förderform des Mittelbaus als gelungenen Beitrag zur Problemlösung im Band besonders lobte, schon angesichts ihrer allgemeinen Bedeutung nicht, aber auch deswegen nicht, da der Autor zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bereits auf eine Professur an der Universität Erlangen-Nürnberg gewechselt war, die er allerdings nur reichlich drei Jahre von 1987 bis 1990 inne hatte. Wahrscheinlich, wenn ich mir diesen Scherz erlauben darf, reichte schon der Nürnberger Flughafen nicht aus; ein Kennzeichen für Leben und Werk von Hans Joas waren und sind seine engen Verbindungen in die Vereinigten Staaten, seit 1985 regelmäßig Gastprofessuren, Fellowships und eine Professur in Chicago seit 2000.

Doch zurück aus der großen weiten Welt nach Alteuropa: Für die Arbeitsweise von Hans Joas in den Berliner Jahren als Professor am John F. Kennedy-Institut und zugleich am soziologischen Institut der Freien Universität Berlin in den Jahren 1990 bis 2002 ist, wenn ich das so sagen darf, gerade das exakte Gegenteil jener am

---

<sup>7</sup> M. Bochow/H. Joas, *Wissenschaft und Karriere. Der berufliche Verbleib des akademischen Mittelbaus*, Frankfurt/New York 1987.

<sup>8</sup> Bochow/ Joas, *Wissenschaft und Karriere*, 165.

<sup>9</sup> Bochow/Joas, *Wissenschaft und Karriere*, 165.



dortigen Max-Planck-Institut gefertigten empirischen Studie über die Karrierewege und Karrieresackgassen des Mittelbaus charakteristisch – Joas verwendet, wie er selbst einmal in einem Vorwort formuliert, *zum einen* „eine Vorgehensweise, die sich den Gegenständen der Forschung sehr stark über die Geschichte der bisherigen Beschäftigung mit den Themen ... annähert und nicht an einen unmittelbaren Zugang zu den Sachen selbst oder einen Fortschritt der Wissenschaft durch Ignoranz gegenüber dem schon Gedachten glaubt“<sup>10</sup>. Diesem Zugriff auf die Materie verdanken sich die Studien über George Herbert Mead, neben der bereits erwähnten Promotion aus dem Jahre 1979 beispielsweise ein knapper, aber gehaltvoller Beitrag in den „Klassikern der Soziologie“ von 1999<sup>11</sup>. Mead wird nicht absichtslos erinnert, wie überhaupt die historische Arbeit für Joas ein Mittel zum Zweck ist, wie bereits die Dissertation zeigt: Hans Joas ist offenkundig von Meads Theorie der Handlung fasziniert, „in der die Kreativität des Handelns im Vordergrund steht“, ohne dass eine Intersubjektivität von Normgeltung angenommen wird<sup>12</sup>. Daher betont Joas *zum anderen* schon im Vorwort zur erneuten Ausgabe seiner Dissertation über Mead von 1989, dass Soziologie seit Durkheim eben nicht nur eine empirische Disziplin sei, sondern „zugleich ein spezifisches *philosophisches Projekt*“<sup>13</sup> und bemüht sich um tätiges Erinnern an diese Denktradition.

Joas hat aber eben nicht nur eine detaillierte Monographie zu einem Klassiker der Soziologie vorgelegt, die ihn im Grunde auch als Historiker, mindestens als Wissenschaftshistoriker qualifiziert. Die eben schon erwähnte Visiting Professorship in Chicago des Jahres 1985 bot Joas die Gelegenheit, den Kern seiner gemeinsam mit dem früheren Studenten und Assistenten Wolfgang Knöbl im Jahre 2004 verfassten

---

<sup>10</sup> H. Joas, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2000, 11f.

<sup>11</sup> H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*, Frankfurt/Main 1980 (= stw 765, Frankfurt <sup>2</sup>1989 mit neuem Vorwort); ders., *George Herbert Mead (1863-1931)*, in: *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1 Von Auguste Comte bis Alfred Schütz, hg. v. D. Kaesler, 5., überarb. u. aktualisierte Aufl., bsr, München 2006, 172-190.

<sup>12</sup> H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*, Frankfurt/Main 1980 (= stw 765, Frankfurt <sup>2</sup>1989 mit neuem Vorwort); ders., *George Herbert Mead (1863-1931)*, in: *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1 Von Auguste Comte bis Alfred Schütz, hg. v. D. Kaesler, 5., überarb. u. aktualisierte Aufl., bsr, München 2006, 172-190.

<sup>13</sup> Joas, *Praktische Intersubjektivität*, <sup>2</sup>1989, VII.

„zwanzig einführenden Vorlesungen“ über die Sozialtheorie zu schreiben<sup>14</sup>. Wieder geht es, wie in der Diplomarbeit, ausführlich um Dahrendorf, Parsons und Habermas, weniger ausführlich um Berger/Luckmann und andere – und doch hat sich der Ton gegenüber der Diplomarbeit ganz und gar geändert, nicht nur deswegen, weil die schriftliche Fassung den mündlichen Duktus recht präzise bewahrt: „Wir haben uns für den Begriff ‚Sozialtheorie‘ auch deshalb entschieden, weil uns der mehr im Deutschen als im Englischen übliche Begriff der ‚Gesellschaftstheorie‘ Unbehagen bereitet“<sup>15</sup>; die für eine ganze Alterskohorte deutscher Geistes- und Sozialwissenschaftler charakteristischen Versuche, zunächst eher mit und dann eher ohne Marx, zunächst eher im Rahmen eines demokratischen Sozialismus und dann fern aller solcher politischen Großtheorien Sozialtheorie zu treiben, haben natürlich auch im Werk von Hans Joas Spuren hinterlassen – wenn meine eigene Generation vor solchen mal schleichenden, mal explizit gemachten Revisionen eher verwundert steht, dann auch deswegen, weil ihr die Visionen weitgehend abhanden gekommen sind<sup>16</sup>. Doch zurück zu den zwanzig Vorlesungen über die Sozialtheorie: Mindestens der fachfremde Kirchenhistoriker hat die lebendigen Vorlesungen, die bis in die unmittelbare Gegenwart führen, mit Gewinn gelesen – es ehrt die Jury des Bielefelder Wissenschaftspreises übrigens nicht wenig, dass sie einen Autor auszeichnet, der sich nicht scheut, auch die unmittelbare Bielefelder Gegenwart mit klaren Strichen und deutlichen Sätzen zu porträtieren. Nach Joas ist den Luhmann-Schülern einerseits „eine gewisse Epigonalität nicht abzusprechen“, andererseits ist offenkundig aber auch an ihnen zu rühmen, dass fern jeder Epigonalität Distanzierung vom Meister zu beobachten ist, beispielsweise vom „fast zynischen Desinteresse an normativen Fragen“, das Luhmann nach Joas demonstriert haben soll<sup>17</sup>. Sie werden angesichts meiner eingangs beschriebenen eher bescheidenen soziologischen Kenntnisse nicht von mir erwarten, dass ich an dieser Stelle Partei beziehe oder gar den Streit zu pazifizieren versuche, in den Joas da Rudolf Stichweh,

---

<sup>14</sup> H. Joas/W. Knöbl, Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, stw 1669, Frankfurt/Main 2004.

<sup>15</sup> Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 11.

<sup>16</sup> Explizit vor allem in H. Joas, Krieg und Werte, 21-24,

<sup>17</sup> Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 729.

Helmut Wilke, aber auch Renate Mayntz, die erste Trägerin dieses Preises, mit ihrem großen Vorbild zieht. Die letzte Vorlesung der zwanzig endet mit einem fast erschreckenden (oder vielleicht präziser: erschreckend aktuellem) Hinweis auf die Gewaltgeschichte als einer vernachlässigten, dunklen Seite der Moderne, die im Konzept von „multiple modernities“ noch eher einen Platz findet als in den klassischen Modernisierungstheorien<sup>18</sup>. Damit erinnert Joas an sein gewichtiges Buch „Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts“ aus dem Jahre 2000<sup>19</sup>. Es verdankt sich einem der vielen Aufenthalte, die Joas in einem Institute for Advanced Study absolviert hat – es sagt ja viel über die deutsche Universität, wenn man, um ein gewichtiges Buch zu schreiben, als Fellow ans Institute for Advanced Study in Bloomington, ans Wissenschaftskolleg in Berlin oder (immer wieder) ans Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences in Uppsala echappieren muss und davon so begeistert wird, dass man schließlich die Universität klassischen Typs ganz verlässt und zunächst in Erfurt für acht Jahre selbst ein Institute for Advanced Study in Gestalt des munter pulsierenden Max-Weber-Kollegs organisiert, um schließlich oder vielleicht besser: einstweilen am Freiburger FRIAS unter vielen klugen Historikern zu enden: Die akademische Existenzform unseres Preisträgers ist spätestens seit 2002 die eines Permanent Fellow, but permanent in different places. Das abgefasste Vorwort zu „Krieg und Werte“ nennt aber nicht nur den Ort, an dem es entstand (Uppsala), sondern auch zwei Menschen, die es angeregt haben und heute Abend genannt werden sollten. Erwähnt werden „der bewunderte Kollege und väterliche Ratgeber Shmuel Eisenstadt“, jüngst verstorbener, noch in Polen geborener Soziologe aus Jerusalem, dessen Lebenswerk Joas einmal als „die Synthese von Max Weber und Martin Buber“ bezeichnet hat<sup>20</sup>, mitsamt dem Uppsalenser Direktor Björn Wittrock<sup>21</sup>. Und die Aufsätze dieses Bandes markieren ganz deutlich die (wie Joas schreibt) „Verweigerung gegenüber der Verführungskraft der Fortschrittsmythen“; das klingt wie Pop-

---

<sup>18</sup> Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 729.

<sup>19</sup> H. Joas, Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist 2000.

<sup>20</sup> H. Joas, Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus, in: Kultur. Theorien der Gegenwart, 2., erweiterte und aktualisierte Aufl., Wiesbaden 2011, (83-91) 90.

<sup>21</sup> Joas, Kriege und Werte, 9.

per, obwohl der Name im Buch gar nicht fällt<sup>22</sup>. Er muss auch nicht fallen, weil es Joas um die Historisierung der Theorien geht, der Ideologien im Vor- und Umfeld der Gewaltausbrüche des zwanzigsten Jahrhunderts ebenso wie der Theorien des eigenen Faches, beispielsweise der verschiedenen Spielarten der klassischen Modernisierungstheorie.

In die neunziger Jahre, also in Joas Berliner Zeit, datieren auch zwei große Monographien, die wieder ein grundlegendes Thema zunächst an den Klassikern der Sozialtheorie explizieren. Die erste von 1992 beschäftigt sich mit dem Handeln und ihr Titel erinnert an die Pointe der historischen Untersuchung über Mead: „Die Kreativität des Handelns“<sup>23</sup>; die zweite von 1997 behandelt „die Entstehung der Werte“<sup>24</sup>. Der Verfasser legt selbst eine Spur für ihre Interpretation, wenn er sagt, er wolle „die Ideen des amerikanischen Pragmatismus einmal in Hinsicht auf die heutigen Folgerungen für Handlungs- und Gesellschaftstheorie ... artikulieren“<sup>25</sup>. Uns braucht jetzt nicht die biographische Frage zu beschäftigen, ob die Professur in Chicago, die Joas (wie gesagt) seit 2000 innehat, die Orientierung am Denken der einschlägigen Chicagoer Schule befördert hat<sup>26</sup>; es reicht, sich die Konsequenzen klarzumachen, die beispielsweise in Gestalt der bei Joas zentralen Kombination einer „Öffnung zur Kontingenz“ mit einer „Verteidigung universalistischer Werte“<sup>27</sup>. Angesichts dieser ethischen Zuspitzung der Soziologie überrascht es natürlich auch den soziologischen Laien nicht, wenn Joas bei der Explikation seiner Handlungstheorie einen relativ scharfen Widerspruch gegenüber Luhmann formuliert, einen bekennenden Anti-Ethiker, wenn ich das so sagen darf. Die Mängeldiagnose von Joas schließt mit den Worten: „Luhmanns Versuche zur Rechtfertigung der funktionalen Analyse und seiner systemtheoretischen Kosmologie sind nicht über-

---

<sup>22</sup> Joas, Kriege und Werte, 13.

<sup>23</sup> H. Joas, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/Main 1992.

<sup>24</sup> H. Joas, Die Entstehung der Werte, stw 1416, Frankfurt/Main 1997.

<sup>25</sup> Joas, Die Kreativität des Handelns, 9.

<sup>26</sup> H. Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, stw 1018, Frankfurt/Main 1992, 15.

<sup>27</sup> Joas, Krieg und Werte, 39.

zeugend<sup>28</sup>; an anderer Stelle hat Joas funktionale Analyse als zunehmende Radikalisierung von Theoriebeständen Parsons gedeutet<sup>29</sup>. Hans Joas kritisiert aber in seinen großen Monographien der neunziger Jahre nicht nur die funktionale Systemtheorie auf der Basis seiner von Mead her weiter entwickelten Handlungstheorie, sondern beklagt sich auch über die Praxis seines großen Bielefelder Kollegen, dass „von ihm jeder Einwand in seiner Theoriesprache reformuliert und damit gleichzeitig seiner Kontrastwirkung beraubt wird“ (um eine moderate Formulierung unseres Preisträgers über den zu zitieren, dessen Gedächtnis der Preis gewidmet ist<sup>30</sup>). Wieder werde ich mich hüten, die Rolle des Laudators mit der Rolle des Schiedsrichters zu verwechseln, sondern nur ganz allgemein darauf aufmerksam machen, dass schon aus grundlegenden erkenntnistheoretischen Gründen sich ontologische Aussagen nicht auf reine Funktionsaussagen reduzieren lassen und diese Einsicht vermutlich ja auch in der Soziologie in Anschlag gebracht werden muss. Und in der Religionssoziologie funktionaler Prägung droht dann der religiöse Mensch als Subjektivität und Bewusstsein gleichsam im System zu verschwinden; in handlungstheoretisch grundierten Modellen dürfte diese Gefahr nicht so unmittelbar drohen wie in funktional grundierten, jedenfalls dann, wenn man sich nicht scheut, – wie die schöne Bielefelder Polemik lautet – in der Tradition alteuropäischen Denkens gelegentlich auch mal „idealistische Figuren nachzuturnen“<sup>31</sup>.

Nun, nachdem ich diese Dimension im Werk des Preisträgers lange und sorgfältig umgangen habe, darf ich vielleicht doch noch ein paar Worte zum Religionssoziologen Hans Joas sagen, meiner, wenn ich das noch einmal so unumwunden zugeben darf, ersten Berührung mit seinem Œuvre. Wieder findet sich unter den einschlägigen Arbeiten auch ein recht empirischer Beitrag, der religiöse Milieus in Deutschland beschreibt oder ein anderer vergleichbarer über „die religiöse Lage in

---

<sup>28</sup> Joas, Die Kreativität des Handelns, 324.

<sup>29</sup> Joas/Knöbl, Sozialtheorie, 355.

<sup>30</sup> Joas, Die Kreativität des Handelns, 316.

<sup>31</sup> M. Welker, Vorwort, in: Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, hg. v. M. Welker, stw 495, Frankfurt/Main 1985, (7-15) 9.

den USA<sup>32</sup>. Dann sind die verschiedenen hilfreichen Beiträge zu Säkularisierung und säkularer Option so bekannt, dass ich hier nicht eigens darauf eingehen muss; die einschlägige Gruppe in den Jahren 2005/2006 am Berliner Wissenschaftskolleg mit Casanova, Joas und Taylor ist legendär und hat ihre Spuren im Œuvre von Hans Joas hinterlassen<sup>33</sup>. Und die Zusammenarbeit mit dem „Forum für Verantwortung“ des Industriellen Klaus Wiegandt hat auf zwei gewichtige Bände über die „kulturellen Werte Europas“ und das Thema „Säkularisierung und die Weltreligionen“ geführt<sup>34</sup>. Natürlich gibt es aber auf dem Feld der Religionssoziologie ebenfalls sorgfältige historische Miniaturen, in den letzten Jahren beispielsweise gern über Robert Bellah, den amerikanischen Schüler Talcott Parsons, der mit seinem berühmten Aufsatz „Civil Religion in America“ von 1967 keinesfalls nur einen gerade in jüngster Zeit äußerst einflussreichen Begriff geprägt hat. Joas zeigt in einem einführenden Beitrag beispielsweise, wie stark Bellah von Paul Tillich geprägt war<sup>35</sup>. Wahrscheinlich aber noch interessanter (und das weit über das vergangene Darwin-Jahr hinaus) ist der Versuch unseres Preisträgers, die Anregungen aufzugreifen, die Bellah für eine Theorie der religiösen Evolution gegeben hat<sup>36</sup>. Evolution ist hier nicht nur als bloßes Äquivalent des Begriffs „Entwicklung“ verstanden, sondern wird tatsächlich mit einer Höherentwicklung von Bewusstsein hin zu mehr Rationalität verbunden, in der freilich die anfänglichen Ebenen des Mimetischen und Ritualen nicht überwunden werden, sondern jeweils kreativ integriert werden<sup>37</sup>. Ich gestehe, dass mich diese große Totaltheorie der Evolution von Religion, die wir gemeinsam vor rund einem Jahr auf einer Tagung an der Berlin-Brandenburgischen

---

<sup>32</sup> H. Joas/F. Adloff, Milieuwandel und Gemeinsinn, in: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften Bd. 4, Berlin 2002, (153-185) 167-173 sowie ders., Die religiöse Lage in den USA, in: Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. H. Jonas u. K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch 17647, Frankfurt/Main 2007, 358-375.

<sup>33</sup> H. Joas, Die säkulare Option, in: Weltreligionen. Verstehen, Verständigung, Verantwortung, hg. v. K. Kardinal Lehmann, Frankfurt/Main und Leipzig 2009, 42-58.

<sup>34</sup> Die kulturellen Werte Europas, Forum für Verantwortung, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch 16402, Frankfurt/Main 2005 sowie Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch 17647, Frankfurt/Main 2007.

<sup>35</sup> H. Joas, Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus, in: Kultur. Theorien der Gegenwart, 2., erweiterte und aktualisierte Aufl., Wiesbaden 2011, (83-91) 85; vgl. R.N. Bellah, Civil Religion in America, Daedalus 96, 19671-21.

<sup>36</sup> R.N. Bellah, Religious Evolution, American Sociological Review 29, 1964, 358-374.

Akademie der Wissenschaften ausführlich diskutiert haben, nach wie vor etwas ratlos lässt, weil sie eine Form von Teleologie in die Religionsgeschichte zurück bringt, die wir – nicht zuletzt dank der Bielefelder Geschichtswissenschaft – doch eigentlich mindestens unter Historikern verabschiedet hatten. Unmittelbarer leuchtet mir dagegen der Versuch von Hans Joas ein, im Rahmen einer Analyse der Struktur der Gabe (nach gründlichen Referaten der einschlägigen Beiträge von Marcel Mauss und Talcott Parsons) soziologische Theorien und theologische Grundlehren ins Gespräch zu bringen, um die traditionelle kirchliche Dogmatik einsehbarer zu machen unter den Bedingungen der Erschöpfung der religiösen Sprache, wie er einmal fein bemerkt hat<sup>38</sup>.

Zwei Fragen zum Schluss, zunächst die erste: Haben wir in unser Laudatio dem, wie ich sagte, lokalen soziologischen Memorialbezug des Bielefelder Wissenschaftspreises nun genügend Rechnung getragen? Wenn Sie mir gestatten, einen berühmten Titel eines spanischen Autors, der auch soziologisch publiziert hat, geringfügig zu variieren, schon: Um einen Luhmann von außen bittend haben wir den Preisträger des diesjährigen Wissenschaftspreises zu porträtieren versucht<sup>39</sup>. Aber erst die Innen- mit der Außensicht ergibt bekanntlich zusammen ein einigermaßen vollständiges Bild. Und dann die angekündigte zweite Frage, die da lautet: Ist nun alles gesagt? Ach, gewiss nicht; achtunddreißig Seiten Bibliographie lassen sich in dreißig Minuten nicht erschöpfend zusammenfassen. Und das könnte man ja auch gar nicht wollen. Denn eine Laudatio soll ja Appetit machen, im abundanten Schriftenverzeichnis eines Preisträgers selbst auszuwählen und selbst zu lesen. Nur eine muss noch genannt werden, bevor ich schließe, ich tue es mit Worten unseres verehrten Preisträgers: „die, die seit einem Vierteljahrhundert alles begleitet und

---

<sup>37</sup> Joas, Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus, 90.

<sup>38</sup> H. Joas, Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde, in: Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, hg. v. Ch. Gestrinch, BThZ.B 21, 2004, Berlin 2004, 16-27. – In diesem Aufsatz schreibt Joas: Luhmann schrieb einen Satz (Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1977, 209f.), „den ich versucht bin, blasphemisch zu nennen, weil Gott etwas Teuflisches zugeschrieben wird“ (aaO. 24f.). Zur Metapher von der Erschöpfung vgl. „Warum Gläubige glauben“. Ein Gespräch mit dem Soziologen Hans Joas, Herder Korrespondenz 57, 2003, Nr. 9, (447-452) 447.

möglich macht: ... meine Frau Heidrun“<sup>40</sup> – und Sie ahnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, dass es inzwischen sogar schon deutlich mehr als ein Vierteljahrhundert ist, für das da der eine der anderen danken kann und dankt. Und so danke auch ich Ihnen, für Ihre geschätzte Aufmerksamkeit mit meinem Versuch, einen wahrhaft preiswürdigen Soziologen und Sozialphilosophen zu rühmen.

---

<sup>39</sup> Vgl. J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Santiago 1932 (deutsch: *Um einen Goethe von innen bittend*, Stuttgart 1949).

<sup>40</sup> Joas, *Kriege und Werte*, 9.