

Kult des Individuums oder Sakralität der Person?

Ungeklärte Beziehungen und neue Verständigungschancen
zwischen Theologie und Sozialtheorie

Hermann-Josef Große Kracht

Hans Joas verdankt sein Motiv von der ›Sakralität der Person‹ keiner biblisch-theologischen Glaubensüberlieferung und auch keiner transzendental-idealistischen Vernunft Einsicht, sondern einer konkreten zeitdiagnostischen Beobachtung – genauer gesagt: einer zaghaften, zwischen empirischer Sozialwissenschaft und politischem Republikanismus angesiedelten Hoffnung, die Émile Durkheim, die große Gründerfigur der französischen Soziologie, im Herbst 1898 – im Kontext der Dreyfus-Affäre – auf das programmatische Stichwort vom ›Kult des Individuums‹ gebracht hatte.

Für Joas' Projekt einer neopragmatistischen Sozialtheorie ist Durkheim seit langem eine wichtige Bezugsgröße. Nicht erst in seinem Buch zur Entstehung der Werte (Joas 1997), sondern schon in seiner Studie zur Handlungstheorie (Joas 1992) spielt er – neben den Klassikern des amerikanischen Pragmatismus – eine entscheidende Rolle. Und man wird wohl festhalten können, dass es Hans Joas wie wenigen sonst in den letzten zwei Jahrzehnten gelungen ist, zentrale Theoriemotive dieses lange Zeit ziemlich vergessenen Klassikers der Soziologie in die Debatten heutiger Gesellschaftstheorie einzubringen und dort präsent zu halten. Dass Durkheim gegenwärtig eine veritable Renaissance erlebt, ist nicht zuletzt auch das Verdienst von Hans Joas.

Durkheims Stellungnahme zur Dreyfus-Affäre spielte in Joas' Durkheim-Rezeption jedoch zunächst kaum eine Rolle. Dies sollte sich erst im Jahr 2002 ändern, als Joas begann, sein Konzept der ›Sakralität der Person‹ im Anschluss an, aber auch in spezifischer Absetzung von Durkheims ›Kult des Individuums‹ genauer zu profilieren. Die Differenzen zwischen den beiden Theoriemotiven scheinen dabei in den letzten Jahren noch deutlich größer geworden zu sein; und dies – so mein Eindruck – eher zum Nachteil als zum Vorteil des

Joas'schen Forschungsprogramms einer normativ anspruchsvollen Sozialtheorie moderner Gesellschaften.

Diesem Eindruck will ich im Folgenden nachgehen, indem ich Durkheims Theorem vom ›Kult des Individuums‹ (1) und dessen Rezeption durch Hans Joas (2) nachzuzeichnen versuche. Dabei hoffe ich deutlich machen zu können, dass sich das Motiv der ›Sakralität der Person‹ gerade auch in seinen normativen Gehalten empirisch und theoretisch stärker profilieren ließe, wenn man es im Kontext der säkularisierten Gegenwartsgesellschaften wieder enger an die ursprüngliche Intuition Durkheims anlehnen würde. Statt nach Brücken und Gemeinsamkeiten, nach wechselseitigen Ergänzungen und Bereicherungen zwischen durkheimianisch-säkularem ›Kult des Individuums‹ und jüdisch-christlich inspirierter ›Sakralität der Person‹ Ausschau zu halten, könnte es angemessener sein, gerade die Differenzen zwischen diesen beiden Strängen politisch-moralischer Selbstvergewisserung zu verteidigen und hier für eine Differenzsensibilität zu plädieren, die weder das profane Projekt einer säkularen Wertschätzung der Menschenwürde noch die theologische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in ihrer gesellschaftlichen Relevanz schwächen oder delegitimieren müsste (3).

1. DURKHEIM UND DER ›KULT DES INDIVIDUUMS‹: EINE NEUE RELIGION DER MODERNE?

Durkheims Formel vom *culte de l'individu* findet sich zum ersten Mal in einem Zeitschriftenartikel, mit dem sich der damals 40jährige, schon zu beträchtlicher Prominenz gelangte Sozialforscher zur Dreyfus-Affäre zu Wort gemeldet hatte, die damals die französische Nation erschütterte (vgl. u.a. Begley 2009; Whyte 2010). Im Konflikt um den zu Unrecht wegen angeblicher Spionage zugunsten des Deutschen Reiches verurteilten jüdisch-elsässischen Artilleriehauptmann Alfred Dreyfus hatte Émile Zola im Januar 1898 seinen aufrüttelnden Protest *J'accuse* veröffentlicht und damit heftige Gegenreaktionen ausgelöst. Die Unterstützer Dreyfus', die sich daraufhin in der *Ligue des droits de l'homme et du citoyen* zu organisieren begannen und eine Revision des Dreyfus-Prozesses einforderten – zu ihnen gehörte auch Durkheim, der die Sektion Bordeaux der Menschenrechtsliga leitete (vgl. Fournier 2007: 365–390) –, sahen sich in der Folge vehementen Angriffen aus Militär und Politik, aus Klerus und Adel ausgesetzt, für die die Macht- und Herrschaftsinteressen der französischen Nation allemal höher standen als vermeintliche Menschenrechtsverletzungen an einem jüdischen Armeeingehörigen. Es kam zu einer viele Städte Frankreichs erfassenden Welle nationalistischer und antisemitischer Unruhen, in deren Folge sich Dreyfus' Gegner im Dezember 1898 in der *Ligue de la patrie française* zusammenschlossen, um nicht zuletzt den ›zer-

setzenden Individualismus« zu verurteilen, der die Einheit der französischen Nation bis in ihre Fundamente bedrohe. In diesem Sinne hatte der katholische Publizist Ferdinand Brunetière, der zu den frühesten Mitgliedern der Vaterlandsliga gehörte, den modernen Individualismus in einem bissigen Artikel in der von ihm herausgegebenen *Revue des Deux Mondes* schon im März 1898 als »la grande maladie du temps présent« verurteilt, deren Folgen noch schlimmer seien als die von Parlamentarismus, Sozialismus und Kollektivismus (Brunetière 1898: 445).

Veranlasst durch diesen Artikel setzte Durkheim – im Juli 1898 in der links-republikanischen *Revue Bleue* – zu einer vehementen Verteidigung des modernen Individualismus an, den die Anti-Dreyfusards zu Unrecht als die »große Krankheit unserer Zeit«, als »unerschöpfliche Quelle innerer Spaltungen« der französischen Nation diffamierten, die man um der Einheit und Stabilität Frankreichs willen »ein für allemal [...] austrocknen« müsse (Durkheim 1986: 54). Er plädiert stattdessen dafür, zwei gegenläufige Ausprägungen des Individualismus zu unterscheiden, um den »utilitaristischen Egoismus von Spencer und den Ökonomen« nicht mit dem »moralischen Individualismus« eines Kant und Rousseau zu verwechseln, »den man gemeinhin in unseren Schulen lehrt und der die Grundlage unseres moralischen Katechismus geworden ist« (ebd.: 55). Dieser habe nämlich mit einem »egoistischen Kult des Ichs« (ebd.: 56) nichts zu tun. Vielmehr artikuliere sich im öffentlichen Protest gegen das Alfred Dreyfus angetane Unrecht – so Durkheims moralsoziologische Intuition – das republikanische Ideal der Freiheit und Gleichheit aller, das nun auf dem Weg sei, sich zur neuen Basismoral der laizistischen französischen Republik zu entwickeln. Und dieses neue Ideal, das sich an der »Heiligkeit der Person« festmache, gehe – wie die klassische Formulierung Durkheims lautet,

»soweit über die Ebene der utilitaristischen Ziele hinaus, daß es den gewissenhaften Menschen, die es erreichen wollen, vorkommt, als sei es völlig von Religiosität geprägt. Diese menschliche Person [...] 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 wäre 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 einem Menschen nach dem Leben trachtet, die Freiheit eines 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 also nicht einfach eine hygienische Disziplin oder eine weise Ökonomie der Existenz; sie ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.

Aber diese Religion ist individualistisch, da ja ihr Gegenstand der Mensch und der Mensch seiner Definition nach ein Individuum ist. Mehr noch: es gibt kein System, in dem der Individualismus unbeugsamer wäre. Nirgendwo werden die Rechte des Individuums mit größerem Nachdruck bekräftigt, denn hier wird das Individuum in den Stand der sakrosankten, unantastbaren Dinge erhoben. Nirgendwo wird es eifersüchtiger geschützt gegen Übergriffe von außen, woher sie auch kommen.« (ebd.: 56f.)

Durkheim skizziert hier – in religiöser Terminologie¹ – ein Theoriemotiv, mit dem er zumindest im Jahr 1898 die Hoffnung verband, hier könnte eine speziell moderne Religion der säkularen Republik entstehen, die sich nicht mehr um den transzendenten Gott des Christentums, sondern um die immanente Heiligkeit jeder einzelnen Person drehen wird.² Und dieser Religion sei zuzutrauen, die schwere Identitätskrise der zwischen Kirche und Revolution, Monarchie und Republik heillos zerstrittenen französischen Nation zu überwinden. Mit ihren gemeinsam geteilten und stark empfundenen Bindeenergien könne sie nämlich, so Durkheims Hoffnung, eine neue moralische Einheit auf säkularer Grundlage ausbilden, die das bisherige Christentum mit seinen Glaubensüberzeugungen und Sozialformen, seinen Riten, Festen und Symbolen gewissermaßen ins Leere laufen lässt.

Dieser ›Kult des Individuums‹ zielt, so Durkheim, auf die »Glorifizierung nicht des Ichs, sondern des Individuums im allgemeinen. Seine Triebfeder ist nicht der Egoismus, sondern die Sympathie für alles, was Mensch ist, ein größeres Mitleid für alle Schmerzen, für alle menschlichen Tragödien, ein heftigeres Verlangen, sie zu bekämpfen und sie zu mildern, ein größerer Durst nach Gerechtigkeit« (Durkheim 1986: 60). Er kenne »als oberstes Dogma die Autonomie der Vernunft und als obersten Ritus die freie Prüfung«, führe aber gerade nicht in die »intellektuelle und moralische Anarchie« (ebd.: 60). Vielmehr stelle er »fortan das einzige Glaubenssystem« dar, »das die moralische Einheit des Landes sicherstellen kann« (ebd.: 62). Im fortschreitenden Diffe-

1 | Den Versuch, ein strikt ›religionsfreies‹ Vokabular zur Beschreibung dieses sozial-moralischen Phänomens der Moderne zu entwickeln, hat Durkheim offensichtlich nie unternommen. Es scheint allerdings auch kaum säkulare Äquivalente zur Rede von der ›Heiligkeit‹ und der ›transzendenten Majestät‹ der Person zu geben, in denen die hier gemeinten Bedeutungsgehalte unbedingten Respekts nicht zumindest partiell verloren zu gehen drohen. Und auch wer nicht gleich von der ›Sakralität der Person‹ reden und lieber bei der ›unantastbaren Würde‹ bleiben möchte, kommt von (geliehener) religiöser Semantik nicht los, stammt doch auch das Motiv des Unantastbaren aus der religionsgeschichtlichen Dichotomie von ›heilig‹ und ›profan‹. Auch die französische Menschenrechtserklärung von 1789 kam bekanntlich nicht ohne religiöses Vokabular aus, als sie sich zu *les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme* bekannte.

2 | Vgl. zum Personkonzept Durkheims u.a. Terrier 2013a: 129-136.

renzierungsprozess moderner Gesellschaften werden deren Mitglieder nämlich schon bald »nichts Gemeinsames mehr haben [...] außer ihrer Eigenschaft als Mensch«; und die kollektiven Gefühle, die diese Eigenschaft in modernen Gesellschaften erwecke, seien dann noch »die einzigen, die sich annähernd in allen Herzen wiederfinden« könnten (ebd.: 63). Von daher sei ein unaufhaltsamer Siegeszug eines derartigen Individualitätskultes zu erwarten, »denn um dessen Aufschwung anzuhalten, müsste man die Menschen daran hindern, sich zunehmend voneinander zu differenzieren« (ebd.: 63f.).

Die heftige moralische Empörung, die das Alfred Dreyfus angetane Unrecht in einigen linksrepublikanisch gesinnten Kreisen des gebildeten Bürgertums – viel mehr war es wohl nicht – auslöste, interpretiert Durkheim also dahingehend, dass sich hier ansatzhaft der Glutkern eines neuartigen religiösen Kultes entwickelt, der das Motiv der ›Heiligkeit der Person‹ mit starken emotionalen Ehrfurchts- und Anerkennungsbereitschaften ausstattet; und zwar so sehr, dass dieser affektive, das Herz und die Gefühle der Menschen erobernde Kult eines Tages vielleicht ganz Frankreich mit starken moralisch-emotionalen Verpflichtungsbereitschaften unter das republikanische Banner von Freiheit und Gleichheit zu vereinigen vermag. Denn schließlich sei Frankreich das einzige Land, »in dem die Sache des Individuums wirklich Sache der Nation ist, [...] denn es gibt kein anderes, das sein Schicksal so eng mit dem Schicksal dieser Ideen verknüpft hat« (Durkheim 1986: 65f.).³

Mit dieser Beobachtung zum Protest- und Empörungspotenzial moderner Gesellschaften gegenüber individuellen Menschenrechtsverletzungen – und deren religionssoziologischer Interpretation – hat Durkheim eine aussichtsreiche Fährte aufgenommen, auf der sich immer wieder und in oft verblüffender Weise Tendenzen einer profan-säkularen ›Sakralisierung‹ des Individuums feststellen lassen. Es sprechen nämlich viele Beobachtungen dafür, dass die Erfolgsgeschichte des Motiv der ›Unantastbarkeit der Menschenwürde‹ tatsächlich weniger in Einsichten rationaler Aufklärungsphilosophie als in konkreten Unrechtserfahrungen gründet, aus denen sich emotional tief verankerte Bekenntnisse zu einem gemeinsam geteilten säkularen Glauben an die Menschenwürde speisen; zu einem Glauben, der sich in seiner ehrfurchts-

3 | Noch in seiner großen Studie *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* aus dem Jahr 1912 schreibt er dazu, in Erinnerung an die Feste und Zeremonien der Jahre der Französischen Revolution: »Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden. Haben die Menschen einmal diese Stunden erlebt, dann werden sie spontan das Bedürfnis fühlen, sie von Zeit zu Zeit in Gedanken wieder zu durchleben, d.h. die Erinnerung durch Feste zu festigen, die deren Folgen regelmäßig beleben.« (Durkheim 1981: 572; vgl. dazu auch Terrier 2013b)

gebietenden Macht sehr wohl als eine säkular-moderne Religion beschreiben lässt, der dabei aber gänzlich ohne religiös-transzendente Gottesbezüge auskommen kann und muss. Der ›Kult des Individuums‹ kann nämlich nicht anders, als mit dem überlieferten Christentum fundamental zu brechen, da der Mensch hier, wie Durkheim unübertroffen prägnant formuliert, ›Gott und Gläubiger zugleich‹ ist. Auch wenn dieser Kult nicht zu einem militanten Atheismus führen muss, kann er sich zu den überlieferten Konfessionen im Lande bestenfalls gleichgültig verhalten. Eher wird er sie mit der Zeit beerben und verabschieden. Er muss jedenfalls, wenn er erfolgreich ist, die seit der Revolution in eine tiefe Krise geratene sozialintegrative Funktion, die einst der kollektiv geteilte Kirchenglaube des Katholizismus erfüllte, durch den säkularen Glauben an die verbindliche Kraft der ›transzendenten Majestät‹ des Individuums und seiner unantastbaren Würde ersetzen.

Ob moderne Gesellschaften tatsächlich in der Lage sind, die komplexen Anforderungen einer solchen Integrationsreligion – ihr muss es ja schließlich gelingen, so gegenläufige Gehalte wie kritische Reflexion und unbedingte Bindung, ›ehrfurchtgebietende Autorität‹ und ›freie Prüfung‹ gleichermaßen zu erregen und zu befeuern – stabil und verlässlich zu erbringen, ist allerdings in hohem Maße fraglich. Denn dass sie Orte und Foren, Rituale und Symbole, Feierlichkeiten und Inszenierungen anbieten kann, die in der Lage sind, alle Gesellschaftsmitglieder permanent einzubinden und verbindlich zu verpflichten, wird im fortlaufenden Prozess gesellschaftlicher Differenzierung zunehmend unwahrscheinlich. In der Tat kann man trefflich darüber streiten, wie plausibel das ambitionierte Theorem vom ›Kult des Individuums‹ ist und ob es wirklich umfassende, intensiv gefühlte und alle Gesellschaftsmitglieder hinreichend inkludierende sozialmoralische Prozesse gesellschaftlicher Moralgenerierung zu tragen vermag.

Das 19. und 20. Jahrhundert jedenfalls machten zwar verheerende Erfahrungen mit den Erregungs- und Verpflichtungspotenzialen großformatig inszenierter chauvinistischer, faschistischer und stalinistischer Nationalreligionen; diese brachten dem ›Glauben an die Menschenwürde‹ aber nur Hohn und Verachtung entgegen. Kollektive Rituale eines mit vergleichbarer Gefühlsintensität und Massenfaszination verbundenen Individualitätskultes mit seinen Dogmen von ›Autonomie der Vernunft‹ und ›freier Prüfung‹ sind in den Geschichtsbüchern jedoch nicht verzeichnet. Und auch Durkheim selbst scheint seiner frühen Intuition aus dem Jahr 1898 nicht wirklich zu trauen. Jedenfalls hat er seine Überlegungen zum ›Kult des Individuums‹ in seinen späteren Schriften nicht systematisch weiterentwickelt. Die schon 1898 formulierte Aporie, dass dieser Kult zwar ohne »Symbole und Riten im eigentlichen Sinne, Tempel und Priester« auskommen könne, sehr wohl aber auf »kollektiven Praktiken von besonderer Autorität« (Durkheim 1986: 62) aufrufen müsse,

vermochte er Zeit seines Lebens empirisch und theoretisch nicht überzeugend aufzulösen (vgl. dazu auch Terrier 2013b).

Hans Joas moniert deshalb zurecht, dass Durkheim selbst »keine rechte Antwort auf die Frage nach der institutionellen Stützung des individualistischen Ideals« (Joas 2004b: 165) gefunden habe und nicht zeigen könne, »in welchen außeralltäglichen Erfahrungen dieser Glaube entstehen und immer neu belebt werden könnte«. Durkheims Antworten seien deshalb »hinsichtlich der Gegenwart blaß und unklar« (Joas 2004a: 71); und noch in seinem Spätwerk, der großen Studie über *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, in der er am Beispiel archaischer totemistischer Glaubensvorstellungen die zentralen Wesensmerkmale des sozialen Phänomens der Religion zu erheben versuchte, sei er von seinen »imaginären Reisen zu den australischen Ureinwohnern und nordamerikanischen Indianern« (Joas 2004b: 166) nie wirklich zurückgekehrt zur Frage nach der irgendwie kultisch-rituell zu verankernden neuen Säkularreligion der Dritten Republik.⁴

2. HANS JOAS UND DIE ›SAKRALITÄT DER PERSON‹ VON DER SOZIALTHEORIE ZURÜCK ZUR IDEENGESCHICHTE?

Hans Joas hat sich zwar schon lange intensiv mit dem Werk Émile Durkheims beschäftigt, dem er zentrale Anregungen für sein Forschungsprogramm einer neopragmatistischen Sozialtheorie moderner Gesellschaften verdankt (vgl. dazu insgesamt Schößler 2011). Das Theorem vom ›Kult des Individuums‹ wurde dabei jedoch, wenn überhaupt, nur beiläufig erwähnt. Dies änderte sich erst mit einem im Jahr 2004 erschienenen Text, der zurückgeht auf einen Vortrag, den Joas im Frühjahr 2002 im Rahmen der *Guardini-Lectures* auf Einladung der Katholischen Akademie Berlin an der dortigen Humboldt-Universität gehalten hatte.⁵ Joas konstatiert hier, dass Durkheim mit seinem Artikel aus dem Jahr 1898 »die bisher intellektuell konsistenteste Argumentation vorgelegt« habe, »warum wir den Glauben an die Menschenwürde als die Religion der Moderne aufzufassen hätten« (Joas 2004b: 152). Zugleich – und durchaus

4 | Dies gilt stärker noch für die Forschungen der späteren Durkheim-Schule, etwa die Arbeiten des von Durkheim inspirierten *Collège de Sociologie*, die sich für mögliche Formen ekstatisch-kollektivistischer Sozialität und Effervescenz in der Moderne begeistern konnten, sich aber kaum für die sozialen Emergenzquellen eines unaufgeregten, dennoch aber belastbaren demokratisch-republikanischen Alltagsethos der ›Unantastbarkeit des Individuums‹, der ›Autonomie der Vernunft‹ und der ›freien Prüfung‹ auf den langen Wegstrecken politischer Normalität interessierten; vgl. dazu u. a. Moebius 2013.

5 | Joas 2004b; einige Passagen dieses Textes hat Joas auch in die *Sakralität der Person* übernommen (vgl. Joas 2011: 83-108).

widersprüchlich dazu – moniert er jedoch, Durkheim überziehe »in charakteristischer Weise sein Blatt, wenn er die Moral der Menschenrechte eine Religion nennt, »in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist« (ebd.: 155f.; 2011: 86f.). Hier fließe, so Joas, »der programmatische Atheismus des Rabbiner-Sohnes Durkheim unkontrolliert in seine Argumentationsführung ein«, da er sich »gegen den möglichen Weiterbestand religiöser Stützungen der Menschenrechte« (ebd.: 156; 2011: 87) verschließe. Joas spricht hier sogar von »Durkheims Hybris, im Zeichen der Menschenrechte die jüdisch-christliche Tradition nicht fortsetzen, sondern ersetzen zu wollen«, einer Hybris, die »zur unnötigen Schwächung eines wesentlichen Potentials für die Herausbildung und Weitergabe des Glaubens an die Menschenwürde« führe (ebd.: 167).

Dieses scharfe Urteil kann den Intentionen des bekennenden Republikaners Durkheim allerdings nicht gerecht werden, denn dieser hat sich nie als programmatischer politischer Theoretiker, sondern stets als nüchterner soziologischer Beobachter verstanden. Ein Ansinnen wie jenes, die jüdisch-christliche Tradition »ersetzen zu wollen«, wäre ihm wohl als eine vielleicht manches Literatenherz erwärmende, aus soziologischer Sicht aber hoffnungslos lächerliche Überschätzung der sozialen Leistungsfähigkeit philosophischer Argumentationen erschienen.⁶ Auch galt ihm das Christentum, dessen tradierende Kraft er allerdings für erschöpft hielt, als zentraler Quellgrund des Glaubens an den individuellen Wert jedes einzelnen Menschen, auch wenn hier nur ein »beschränkter Individualismus« entwickelt worden sei.⁷ Vor allem

6 | Nicht zufällig schrieb Durkheim auf dem Höhepunkt der Dreyfus-Affäre, von der Schärfe der antisemitisch-militaristischen Angriffe auf die *Dreyfusards* verunsichert und – angesichts der Tatsache, dass Émile Zola im Juli 1898 nach England fliehen musste, um einer Gefängnisstrafe zu entgehen – am Erfolg der eigenen Bemühungen zweifelnd, an seinen Neffen Marcel Mauss: »Ich habe gar keine Hoffnung. Man kann einen derart starken kollektiven Zustand wie diesen nicht einfach mit guten logischen Gründen [...] und mit juristischen Lösungen zerstören (*bonnes raisons logiques, solutions juridiques*).« (Brief an Marcel Maus vom 11.08.1898; zit.n. Fournier 2007: 381)

7 | So erklärt Durkheim, dass das Christentum – im Unterschied zu den Religionen der antiken Stadtstaaten – von Anfang an »den inneren Glauben und die persönliche Überzeugung des Individuums« (Durkheim 1986: 64) betont habe, auch wenn es nur einen »beschränkte[n] Individualismus« darstelle, während heute »ein höher entwickelter Individualismus unentbehrlich ist« (ebd.: 65). Auch Joas, der Durkheim als einen »militanten Atheisten« (Joas 1997: 90) bezeichnet, notiert dies explizit (vgl. 2004b: 158; 2011: 89f.), scheint Durkheims soziologischer Beobachtung aber dennoch vor allem ein antichristliches Propaganda-Interesse zu unterstellen, wenn er bedauernd notiert: »Der Glaube an die Menschenrechte wird so nicht in das Christentum eingebettet; er soll vielmehr an die Stelle derjenigen Religion treten, der nur zugestanden wird, diesen Glauben vorbereitet zu haben.« (Joas 2004b: 159; 2011: 90; Herv. HJK) Hier scheint nun Joas'

aber bleibt unverstündlich, wie Durkheim mit seiner für den ›Kult des Individuums‹ schlechthin zentralen Beobachtung, dass der Mensch hier ›Gott und Gläubiger zugleich‹ werde, ›sein Blatt überzogen‹ haben könnte. Wenn Durkheims Beobachtung den Kern des modernen Glaubens an die Menschenwürde trifft, wovon Joas überzeugt ist, dann besteht dieser Kern eben darin, dass das Individuum hier in der Tat zugleich Autor und Adressat dieses Glaubens ist und damit jeden Gottesbezug überflüssig macht. Man kann diesem Theorem deshalb nicht zugleich intellektuelle Konsistenz und hybride Selbstüberschätzung attestieren.

Joas' Vermutungen zum ›programmatischen Atheismus‹ Durkheims und sein Interesse am ›möglichen Weiterbestand religiöser Stützungen der Menschenrechte‹ erwecken denn auch den Eindruck, dass es ihm zwar nach wie vor um die Analyse und Interpretation von Phänomenen sozialer Empörung über Menschenrechtsverletzungen als sozialmoralischer *faits sociaux* moderner Gesellschaften geht. Gegenüber diesem Motiv scheint sich nun aber das Interesse an einer ideengeschichtlichen Verteidigung der humanitätsverbürgenden Traditionen des Christentums in den Vordergrund zu schieben, unbeeindruckt von der Tatsache, dass die katholische Kirche in der Dreyfus-Affäre nahezu geschlossen auf Seiten der Anti-Dreyfusards stand.⁸ Dennoch stimmt Joas zentralen Theoriemotiven dieses Durkheim-Textes auf ganzer Linie zu. Das gilt einmal für die fundamentale Rolle, die die neuzeitliche Dynamik funktionaler Differenzierung als unaufhaltsame Triebkraft gesellschaftlicher

eigene Sympathie für das Christentum ›unkontrolliert in die Argumentationsführung eingegangen zu sein.

8 | Dass die katholische Kirche heute als fulminante Verteidigerin der ›transzendenten Würde der menschlichen Person‹ auftritt und dies als eine moralische Option betrachtet, die sie ›eigentlich immer schon‹ vertreten habe, dürfte entscheidend daran liegen, dass sie sich selbst – wenn auch erst nach dem II. Weltkrieg – dem sozialen Druck und der moralischen Autorität des modernen ›Kults des Individuums‹ beugen musste. Jedenfalls spricht vieles dafür, dass Kirche und Christentum von den neuen Moralitätslagen moderner Gesellschaften gelernt haben – und wenig dafür, dass dies in Zukunft plötzlich umgekehrt sein könnte. Die Vorstellung, der moderne Individualitätsglaube sei in besonderer Weise auf ideell-normative Stütz- und Haltekräfte aus dieser Tradition und ihren Institutionen angewiesen, hat die Befunde historisch-soziologischer Forschung jedenfalls erst einmal gegen sich. Dies betont mit Nachdruck auch Hans Joas (vgl. etwa Joas 2011: 17f.). Um so unverständlicher bleibt deshalb sein Interesse, nun vor allem die jüdisch-christliche Tradition um Hilfe bei der Rettung der menschenrechtlichen Sensibilität der späten Moderne anzugehen, zumal er sich selbst immer wieder deutlich gegen eindimensionale Verfalls- und Verlustdiagnosen positioniert (vgl. u.a. ebd.: 97; bes. auch Joas 2012: 216f., wo er sich nachdrücklich gegen den von Papst Benedikt XVI. so gern bemühten Topos von der ›Diktatur des Relativismus‹ verwahrt).

Individualisierung – und damit auch für die sozialstrukturellen Voraussetzungen von politisch-moralischen Prozessen der ›Sakralisierung der Person‹ – spielen dürfte, auch wenn er hier zurecht vor einer allzu optimistischen Interpretation der moralischen Prägekraft dieser Differenzierungsprozesse warnt (vgl. Joas 2004b: 153, 157 u. 168).

Vor allem aber unterstützt er – und dies macht den spezifischen Charme seines neopragmatistischen Theorieprojekts aus – nachdrücklich die moralsoziologische These, dass es sich beim Glauben an die Menschenwürde weder um Glaubensgehorsam gegenüber geoffenbarten Wahrheiten noch um theoretisch-intellektuelle Vernunftfeinsichten, sondern um praktisch erlebte, kulturell eingebettete und irgendwie auch kultisch-rituell inszenierte und entsprechend verlässlich wiederkehrende Erfahrungen handeln muss.⁹ Diese vehement vorgetragene Überzeugung vom Vorrang des Praktisch-Sozialen vor dem Rational-Intelligiblen steht schließlich im Zentrum seines gesamten Forschungsprogramms; und so stellt er hier sehr zurecht – und viel stärker, als Durkheim selbst dies je getan hatte – die Frage, ob man nicht mit einer alltagskulturell ausgerichteten »mikroskopischen Untersuchung« (Joas 2004b: 162) beginnen müsste, die es ermöglicht, den Phänomenen einer ›Sakralisierung der Person‹ auch empirisch genauer auf die Spur zu kommen.

Konkret denkt Joas hier an empirische Sozialforschung zu Veränderungen und Verschiebungen im Rechtswissen der Bevölkerung, in den Diskursen vor Gericht und in der Dynamik wissenschaftlicher Argumentation, vor allem aber an Analysen zur »sich verändernden Semantik von körperlicher Unversehrtheit oder von sexueller Belästigung« (Joas 2004: 162). Er denkt aber auch – mit Hinweis auf die bekannten Arbeiten Erving Goffmans und deren Weiterführung durch Randall Collins – an »mikroskopische Studien etwa zum Grußverhalten, zu Interaktionsritualen, zur wechselseitigen Gesichtswahrung in Konflikten, zur Höflichkeit« (ebd.: 163) und zu den in den letzten Jahren von Paternalismus auf Mündigkeit umgestellten Arzt-Patient-Interaktionen. Damit lenkt er die Forschungsaufmerksamkeit auf ein sehr breites und theoretisch-konzeptionell noch kaum vermessenes Feld: auf »öffentliche Riten, Symbole, Mythen und Institutionen, die den moralischen Individualismus in Durkheims Sinn in konkreter Weise zu stützen und weiterzugeben geeignet sind« (ebd.: 167).

Hier könnten in der Tat – vielleicht weniger in außeralltäglichen Großereignissen, sondern gerade auf den Feldern einer als relativ banal geltenden

9 | Joas zitiert in diesem Sinne zustimmend eine entsprechende Passage aus Durkheims *Physik der Sitten und des Rechts*, in der es heißt: »Er [der Individualismus, HJK] ist praktischer und nicht theoretischer Natur. Wenn der Individualismus er selbst sein soll, muß er in die Sitten und die gesellschaftlichen Organe Eingang finden.« (Durkheim 1991: 88; vgl. Joas 2004b: 160)

Alltagspraxis – bisher zu wenig beachtete Phänomene einer säkularen ›Sakralisierung der Person‹ in den Blick geraten. Denn wenn die These vom ›Kult des Individuums‹ überzeugen soll, dann muss es in den säkularen Gesellschaften der Gegenwart – weit über kodifizierte Menschenrechtserklärungen und feierliche Sonntagsreden hinaus – mit starken affektiven Aufladungen versehene Sozialformen geben, in denen dieser Kult regelmäßig praktiziert wird, ohne dass dies als solches unbedingt bewusst und reflektiert geschehen müsste.

Exemplarisch könnte man hier etwa an die hohe, oft mit erheblichem Vorbereitungsaufwand verbundene Inszenierung des Kindergeburtstags denken, die heute in keiner Kindertagesstätte und keiner Familie mehr fehlen darf. Hier wird landesweit und im jährlichen Turnus jedes einzelne Kind von allen anderen Kindern in seiner je individuellen Einmaligkeit gefeiert, wobei im Laufe des Kalenderjahres alle gleichermaßen von allen gefeiert und ›gewürdigt‹ werden. Während, zumal in katholischen Regionen, noch vor wenigen Jahrzehnten die Feier des Namenstages im Vordergrund stand, die neben der Wertschätzung des Kindes vor allem die Ehrerweisung an den jeweiligen Heiligen oder Seligen und dessen Vorbildfunktion im Blick hatte, scheint sich hier in durchaus massiv auftretender und rituell verbindlicher ›Autorität‹ ein spezifischer, von individuellen Vorleistungen aller Art unabhängiger ›Kult des Individuums‹ durchgesetzt zu haben, der dem von Durkheim im Jahr 1898 beschriebenen Typus zu entsprechen scheint.

Und es könnte durchaus sein, dass die modernen Gegenwartsgesellschaften weitere Formen einer säkularen ›Sakralisierung der Person‹ hervorbringen, intensivieren und perpetuieren, die ihnen selbst nur wenig in den Blick geraten. Sozialwissenschaftliche Forschungs- und Aufklärungsarbeit wäre hier reichlich vorhanden, zumal in der Tat wenig dafür spricht, dass die real bestehenden Wertüberzeugungen zur Unantastbarkeit der Menschenwürde in den Bevölkerungen säkularisierter Gesellschaften entscheidend durch eingelebte religiöse Glaubensbestände oder individuell vollzogene Akte philosophischer Reflexion gespeist werden. Dagegen spricht vieles dafür, dass hier soziale Kulte und Rituale am Werk sind, die uns nicht als religiös und sakral, sondern eher als profan und banal erscheinen – und die ihre starken Bindungs- und Verpflichtungsenergien vielleicht gerade deshalb erfolgreich freisetzen können, weil sie so unpräntiös und alltäglich daherkommen, dass sie weltanschaulich-religiöse Wahrheitsfragen und philosophischen Begründungsernst geschmeidig unterlaufen.

Diese von Hans Joas in seinen *Guardini-Lectures* so nachdrücklich angeregte Forschungsperspektive hat er jedoch nicht weiterverfolgt. Stattdessen wendet er sich nun verstärkt der ideengeschichtlichen Frage zu, aus welchen Quellen sich die Idee der Menschenwürde ursprünglich speist und in Zukunft speisen könnte – und dieses klassische, in Universitäten, Akademien und Feuilletons immer wieder traktierte, zur regelmäßigen Wiederbelebung

längst unproduktiv gewordener weltanschaulicher Gegensätze bestens geeignet, ansonsten aber wenig innovative Forschungsinteresse dominiert auch sein aktuelles Buch *Die Sakralität der Person* (Joas 2011). In ihm geht es nämlich vor allem um »eine historisch-soziologische Rekonstruktion der Entstehung der jüdisch-christlichen Tradition und ihrer Transformation in moderne Wertsysteme wie das des Glaubens an Menschenrechte und universale Menschenwürde« (ebd.: 232); und dies, obwohl Joas selbst mit Nachdruck betont, dass ideengeschichtliche Herkunfts- und Tradierungsfragen, in denen es um den »eher religiös-christlichen« oder den »eher säkular-humanistischen« Ursprung dieser Motive geht, zu den »unfruchtbarsten Debatten auf dem Gebiet der Geschichte und der Philosophie der Menschenrechte« überhaupt gehören.¹⁰

Spuren einer empirisch ausgewiesenen historisch-systematischen Soziologie der Menschenrechte, die die Joas'schen Absagen an »fundamentalphilosophische« Herleitungs- und Begründungsprojekte konsequent durchhält und sich auch nicht auf rekonstruierende ideengeschichtliche Nebengleise abdrängen lässt, finden sich in seinem neuen Buch nur noch selten. Joas betont zwar auch hier, dass Werte »nicht bloße Werte« bleiben dürften, denn »sie leben nur, wenn sie als Werte argumentativ verteidigt, vor allem aber von Institutionen getragen und in Praktiken verkörpert werden« (Joas 2001: 203); und er betont auch weiterhin mit Nachdruck, dass es bei der Frage der »Rekonstruktion der Transformation der jüdisch-christlichen Tradition in die modernen Wertsysteme des Glaubens an die Menschenwürde« vor allem darum gehen müsse, wie diese transformierten bzw. zu transformierenden Werte von den Menschen intensiv erfahren und als subjektiv evident erlebt werden können. Allerdings spielt die Empirie der sozialen Praktiken, der möglichen Riten und Kulte einer »Sakralisierung der Person« gerade auch unter den Profanitätsbedingungen moderner Gesellschaften in *Die Sakralität der Person* kaum noch eine tragende Rolle. Von der Notwendigkeit »mikroskopischen Untersuchungen« zu den moralsoziologischen Tiefenschichten heutiger Alltagskultur ist jedenfalls keine Rede mehr.

Stattdessen vermutet Joas nun, dass sich die starken affektiven Wertüberzeugungen von der Sakralität jeder menschlichen Person in letzter Konsequenz wohl doch nur durch den Glauben an einen persönlich liebenden Gott, der jeden einzelnen Menschen in seiner seelisch-personalen Identität individuell »nach seinem Bilde« ins Leben ruft, aufrechterhalten lasse. Und so kann er formulieren: »Wer diesen Glauben nicht teilt, muß zeigen, wie er mit seinen denkerischen Mitteln die Idee der Unverfügbarkeit rechtfertigen und motivierend machen kann.« (Joas 2011: 250) Durkheim hätte ihm wohl geantwortet, dass moderne Gesellschaften diese Idee der Unverfügbarkeit aus ihren eige-

10 | So gleich im ersten Satz seines Beitrags in der Weihnachtsausgabe 2010 der Wochenzeitung DIE ZEIT (Nr. 52/2010: 49f.); jetzt auch Joas 2013: 14.

nen sozialmoralischen Quellen hervorbringen; und dass das affektive Gewicht und die motivationale Kraft dieser Idee gerade nicht aus Glaubenseinsichten in christliche Offenbarungswahrheiten oder aus ›denkerischen Mitteln‹ philosophischer Reflexion erwachsen, sondern aus den *faits sociaux* des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, aus sozialen Phänomenen, die sich den Einzelnen in »obligatorischer Art« (Durkheim 1970: 72) aufdrängen.¹¹ Dass sich Joas damit – nun unter dem Vorzeichen theologischer Dogmatik statt philosophischer Rationalität – wieder auf das Feld jener geschichts- und gesellschaftslosen, von innerweltlicher Sozialität abstrahierenden Letztbegründungsansprüche begibt, denen er mit seiner neopragmatistischen Sozialtheorie so vehement den Kampf angesagt hatte, scheint mir hier unübersehbar zu sein.

3. SÄKULARE SAKRALISIERUNGEN UND BIBLISCHE BOTSCHAFT: ZUR VERSTÄNDIGUNG VON NACHIDEALISTISCHER THEOLOGIE UND NEOPRAGMATISTISCHER SOZIALTHEORIE

Auch wenn Joas, wie er zurecht betont, mit seinem Buch zur ›Sakralität der Person‹ nicht einfach »ins theologische Fach gewechselt« (Joas 2011: 210) ist, sucht er in den letzten Jahren verstärkt den Kontakt zu den Diskursen und Debatte­lagen der christlichen Theologie und der beiden Großkirchen, so dass sich hier aussichtsreiche Perspektiven für neue Brückenschläge und Lernprozesse zwischen den einst ›verfeindeten Schwestern‹ von Theologie und Soziologie entwickeln könnten. So könnte sich die Soziologie etwa – stärker als bisher und entgegen früheren säkularisierungstheoretischen Gewissheiten – auf das Fortbestehen religiöser Lebenswelten und Interpretationsmuster in der modernen Gesellschaft einstellen, ohne dies vorschnell als Bedrohung für die erreichten Grade gesellschaftlicher Differenzierung und Individualisierung wahrzunehmen. Und sie könnte auch ein neues Interesse an der Frage gewinnen, ob die Religionen, statt im Modernisierungsprozess allmählich unterzugehen, nicht

11 | Durkheim beharrt bekanntlich – gegen die »individualistische Soziologie« und die »idealistische und theologische Metaphysik«, die entweder die bewussten Interessen des isolierten Einzelnen oder eine vom Individuum unabhängige gesellschaftsjenseitige Instanz als Ausgangspunkt ihrer Theoriebildung nehmen – darauf, dass »die sozialen Tatsachen mit der Gesellschaft und die Tatsachen des Lebens und des Geistes mit der Verbindung *sui generis*, aus der sie resultieren«, zu erklären seien (Durkheim 1970: 77). So kann er dann feststellen: »Daß man den sozialen Charakter der Religion so oft verkannte, liegt daran, daß man glaubte, sie entstehe zum größten Teil unter der Wirkung außersozilogischer Ursachen, da man kein unmittelbares Band zwischen religiösen Glaubensinhalten und der Organisation der Gesellschaft bemerkte.« (ebd.: 79)

vielmehr elementare Leistungen zur Stabilisierung solcher Prozesse erbringen. Die Theologie dagegen, zumal die katholische, könnte ihrerseits lernen, sich angstfreier auf die Dynamik einer säkularen Sakralisierung des modernen Individuums, überhaupt auf die sozialen Prozesse einer von den Vorgaben jüdisch-christlicher Glaubensstradition abgekoppelten ›Entstehung der Werte‹ einzulassen, ohne dies gleich als Relevanzverlust und unliebsame Konkurrenz verstehen zu müssen. Und sie könnte sich – stärker als bisher und entgegen manchen ›erst- und letztphilosophischen‹ Begründungsansprüchen, die sie immer wieder mit sich herumschleppen zu müssen meint – daran erinnern lassen, dass theologische Theoriebildung nie ›im luftleeren Raum‹ geschieht, sondern stets selbst zutiefst in Geschichte und Gesellschaft verstrickt war und ist.

Eine katholische Theologie jedenfalls, die die neuzeitliche Erkenntnis-kritik ernst nimmt, sich von überkommener Naturrechtsmetaphysik ebenso wie von abstrakten Letztbegründungsgängen transzendental-idealistischer Philosophie emanzipiert, kann in einer (neo-)pragmatistisch bzw. (neo-)durkheimianisch inspirierten Moralsoziologie mit ihren nachmetaphysischen, an konkreten sozialen Erfahrungen anknüpfenden Fragestellungen wertvolle Impulse und Anregungen finden. Denn schließlich bezeugen und bekennen auch die biblischen Gottesüberlieferungen keinen abstrakten, souverän über den Dingen stehenden ewigen Weltenlenker, sondern ›den Gott Abrahams, Issaks und Jakobs‹ (vgl. Ex 3,6), der sich im Bund mit seinem auserwählten Volk in die Konflikte von Geschichte und Gesellschaft hineinbegibt und dessen unbedingter Heilswille sich gerade in diesen oft von Unrecht und Elend gekennzeichneten Verhältnissen – und gegen sie! – manifestiert. Und diese Gottestradi-tion artikuliert sich nicht im Modus einer weltabgewandten Dogmatik ewiger Wahrheiten, sondern im Modus fragmentarischer Geschichten, die stets in konkreten sozialen Erfahrungen situiert sind, ohne dass dies der Universalität ihrer Botschaft Abbruch täte.

Hans Joas' programmatisches Interesse, die »Kluft zwischen Philosophie einerseits und Geschichte andererseits zu überwinden« (Joas 2011: 13), seine Überzeugung, dass sich in der »Geschichte der Entstehung und Ausbreitung von Werten [...] Erzählung und Begründung in spezifischer Weise verschränken«, und zwar so, dass es weniger der Modus der Begründung als der der Erzählung ist, der »unsere Bindung an diese Werte« hervorbringt und aufrecht erhält (ebd.: 14), entspricht dabei in hohem Maße den Suchbewegungen und Theorieintentionen einer nachidealistischen, dennoch aber kognitiven und universalistischen Ansprüchen verpflichteten Fundamentaltheologie, die den Glauben der Christen, wie es in einer programmatischen Formulierung des Münsteraner Theologen Johann Baptist Metz heißt, bestimmt als eine »Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung

auf den Gott Jesu Christi als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft« (Metz 1977: 70).

Eine Theologie, die sich in diesem Rahmen als methodisch-kritische Reflexion der Glaubenspraxis der Christen entwirft und diese in ihren historischen Kontexten verstehen, »vor dem Richterstuhl der Vernunft« mit guten Gründen verteidigen und auf die Herausforderungen der Gegenwart hin produktiv entfalten will, kann sich dann auch von den noch immer nachwirkenden Traditionen des herrschaftlichen »Bündnisses von Thron und Altar« emanzipieren. Sie kann ihre in der Moderne partikular gewordenen Entstehungs- und Geltungsbedingungen anerkennen, ohne deshalb ihre Botschaft selbst als rein partikular zu relativieren. Sie kann vielmehr – um es mit Jürgen Habermas zu formulieren – darauf vertrauen, dass ein in biblisch-theologischer Sprache formuliertes Glaubensmotiv, etwa das Bekenntnis zur Gottebenbildlichkeit des Menschen oder die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten am Ende der Geschichte, durchaus »auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann« (Habermas 2003: 261). Die Kirchen müssen also nicht fürchten, zur moralischen Bedeutungslosigkeit verdammt zu werden, wenn sie biblisch-theologische Wertvorstellungen wieder stärker in ihrer eigenen religiösen Sprache artikulieren. Es könnte vielmehr sein, dass sich die Resonanzfähigkeit ihrer Botschaft dadurch deutlich erhöht. In dem Maße, wie die Kirchen sich diesen nachmetaphysischen Modus christlicher Glaubensexistenz und Glaubensreflexion aneignen, müssen sie sich auch nicht länger die ihnen jahrhundertlang angesonnene Aufgabe zuweisen lassen, eine die Gesellschaft als ganze religiös und moralisch bindende soziale Integrations- und Legitimationsfunktion zu übernehmen. Und auch wenn dies ihre liebgewonnenen, allerdings längst in schwere Krisen geratenen Machtpositionen gefährdet, können die Kirchen so – unbelastet von vermeintlichen gesellschaftlichen Moralsicherungsaufgaben oder ähnlich fragilen Nützlichkeitsabwägungen – zu ihrer ureigenen biblischen Aufgabe zurückfinden: das Evangelium zu verkünden und den Armen eine gute Nachricht zu bringen (vgl. Lk 4,18).

Unübersehbar ist dabei, dass eine solche Theologie von denselben werttheoretischen Ausgangsannahmen getragen ist, denen sich auch Hans Joas' Konzeption der Entstehung der Werte verpflichtet fühlt, so dass für die nach wie vor anstehenden Klärungsprozesse zu Status und Selbstverständnis konfessioneller Gottesrede in säkularer Gesellschaft von den beginnenden Gesprächsprozessen zwischen systematischer Theologie und neopragmatistischer Sozialtheorie noch einiges zu erwarten ist.

Die gegenwärtig einsetzende theologische Auseinandersetzung mit Hans Joas schärft aber zunächst einmal den Blick dafür, dass sich der scheinbar so kirchen- und christentumsfreundliche Begriff der »Sakralität der Person« zur jüdisch-christlichen Gottesrede eher sperrig verhält. Unstrittig ist nämlich, dass in den biblischen Texten von einer Heiligkeit jeder einzelnen Person

nirgends die Rede ist: »Heiligkeit ist keine Kategorie der Schöpfung und damit der biblischen Anthropologie, also auch keine alttestamentliche Wesensbestimmung der menschlichen Person als solcher«; und auch im Neuen Testament bezeichnet sie »nicht eine allgemein-menschliche Eigenschaft, sondern ein Charakteristikum der Glaubenden«, das eng mit ihren konkreten Handlungen und Überzeugungen zusammenhängt (Buchinger 2013: 95; ähnlich auch Dirscherl/Dohmen 2013: 75-80). Die Kategorie der Heiligkeit wird hier – in einer durchaus alltagsweltlich verankerten und die alte religionsgeschichtliche Dichotomie von ›heilig‹ und ›profan‹ unterlaufenden Form – vor allem denjenigen zugesprochen, die ihr Leben und Handeln in besonderer Weise dem Gott Jesu Christi gewidmet und übereignet haben.¹² Hier käme es gerade auch theologisch darauf an, die unbedingte Würde und Autonomie des Einzelnen, der sich als solcher – in der Sprache einer am christlichen Personalismus der Mitte des 20. Jahrhunderts orientierten Theologie – unvertretbar und individuell ›vor Gottes Angesicht gerufen‹ sieht und nur durch die bejahende Antwort auf diesen Anruf Gottes zu sich selber finden kann, von Vorstellungen freizuhalten, denen zufolge die Person auch ohne ihr eigenes Zutun, ohne ihre eigene, in freier Selbstbestimmung vollzogene Annahme oder Ablehnung dieses Anrufs schon irgendwie ›geheiligt‹ sein könnte. Hier wäre zumindest zwischen den biblischen und den hellenistischen Einflüssen auf das europäische Christentum zu unterscheiden, denn die von griechischer Philosophie beeinflussten Tendenzen der Rede von der Seele und dem Seelenkern des Menschen stehen nun einmal in einer veritablen Spannung zur eher personal-dialogisch angelegten Theologie und Anthropologie des Alten und des Neuen Testaments.¹³

Hinzu kommt in diesem Zusammenhang die spezifische, für die biblische Gottestradition schlechthin konstitutive Privilegierung der Notleidenden und Bedrängten, denen die Heilzusage Gottes in besonderer Weise gilt, so dass sie sich als eine ›Frohbotschaft für die Armen‹ erweist, die die Wohlhabenden vom

12 | So spricht etwa Papst Johannes Paul II. von der »Heiligkeit vieler Männer und Frauen [...], die mit Bescheidenheit im Alltag ihres Daseins von ihrer Treue zu Christus Zeugnis geben« (Ecclesia in Europa [2003], Nr. 14).

13 | Vgl. dazu – jenseits des alten und neuen Streits um die Triftigkeit der These von der ›Hellenisierung des Christentums‹ – den treffenden Hinweis von Jürgen Habermas, der die abendländische Philosophie »durch das Erbe Israels bis in ihre griechischen Wurzeln erschüttert« (Habermas 1993: 242) sieht und konstatiert: »Ohne diese Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft hätten wir jenes Netzwerk spezifisch moderner Begriffe, die im Begriff der kommunikativen und zugleich geschichtlich situierten Vernunft zusammenschießen, nicht ausbilden können.« (ebd.) Konkret denkt er hier an die Konzepte subjektiver Freiheit bzw. personaler Autonomie und die unbedingte Geltung des gleichen Respekts für jeden.

göttlichen Heilsangebot zwar keineswegs ausschließt, von ihnen aber radikale Umkehr erwartet und einfordert. Hier findet sich also eher wenig von einem ›sakralen Wesenskern‹, der alle Menschen in gleicher Weise kennzeichnet und ihnen unterschiedslos durch göttliche Stiftung o.ä. eingepflanzt wäre. Genau eine solche Konzeption des Menschen scheint für Joas aber im Zentrum jeder christlichen Anthropologie zu stehen: die Vorstellung »von der unsterblichen Seele jedes Menschen als des sakralen Kerns jeder Person und vom Leben des Einzelnen als einer Gabe, aus der Verpflichtungen resultieren, die das Recht auf Selbstbestimmung über unser Leben begrenzen« (Joas 2011: 20).¹⁴ Auch wenn Joas hier – im Anschluss an William James – explizit keine »substanz-metaphysische Seelenkonzeption« (ebd.: 217) vertreten will und sich eher an neueren theologischen Konzeptionen einer ›relationalen Anthropologie‹ orientiert, scheint für ihn doch fraglich zu bleiben, ob man auf »eine metaphysische Garantie« (ebd.: 224) für die Idee der ›Sakralität der Person‹, d.h. für »die Annahme eines heiligen, nicht durch eigene Leistungen erworbenen, aber auch nicht verlierbaren und zerstörbaren Kerns jedes menschlichen Wesens« (ebd.), wirklich verzichten kann. An die Stelle der soziologisch-empirischen Frage, wie moderne Gesellschaften ihre basalen Wertüberzeugungen von der unantastbaren Würde jedes einzelnen Menschen ausbilden, ist nun jedenfalls die philosophisch-idealistische Frage getreten, ob und wie »unsere Erfahrungen der Selbsttranszendenz eine wirkliche Begegnung mit etwas Transzendente darstellen«. Dies nämlich könnten wir, so Joas, »nicht wissenschaftlich ausschließen« (ebd.: 228).

Man wird wohl konstatieren müssen, dass Joas sich mit diesem Ausflug nicht in *die* Theologie, sondern in eine bestimmte und durchaus umstrittene Variante heutiger theologischer Theoriebildung in eine Aporie begibt, die seine säkularen Freunde in Sachen einer normativ anspruchsvollen Sozialtheorie moderner Gesellschaften ziemlich ratlos zurücklassen wird und auch viele seiner theologischen Sympathisanten eher irritieren als anregen dürfte. Es bleibt aber zu hoffen, dass Joas von seiner kurzfristigen Reise in eine geschichts- und gesellschaftslose Theologie der Seele und der Gabe bald wieder zurück ist. Denn auf den sozialen Feldern der ›Entstehung der Werte‹ ist noch vieles

14 | Die von antiker griechischer Philosophie beeinflusste Kategorie der ›Seele‹ und die von moderner französischer Philosophie und Ethnologie entwickelte Kategorie der ›Gabe‹ spielen in vergangenen und gegenwärtigen Diskursen der Theologie zwar ohne Frage eine große Rolle; sie können aber, ebenso wenig wie das Joas'sche Verständnis von ›Heiligkeit‹, einen für die biblisch-theologischen Traditionen einzig repräsentativen oder gar verbindlichen Anspruch erheben. Irritierend ist hier zudem, dass Joas – gegen die alte theologische Lehre vom ›Recht des irrenden Gewissens‹ – eine Begrenzung des Rechts auf Selbstbestimmung zu den *essentials* christlicher Theologie zu rechnen scheint; vgl. dazu auch den Beitrag von Stephan Goertz in diesem Band.

zu erforschen; nicht nur für eine moralsoziologisch interessierte Sozialwissenschaft, sondern auch für eine Theologie, deren zentrale Glaubensaussage vom Gott Jesu Christi, der Mensch geworden ist, und zwar gerade unter den Armen und Bedrängten, fundamental in die konkreten Lebenswelten von Geschichte und Gesellschaft verweist und die klassischen Dichotomien abendländischer Philosophie, die Trennungen von Transzendenz und Immanenz, von Geltung und Geschichte, von Wahrheit und Vergänglichkeit, von Unvergänglichkeit und Zerbrechlichkeit denkbar radikal aufkündigt.

LITERATUR

- Begley, Louis (2011): *Der Fall Dreyfus. Teufelsinsel, Guantánamo, Alptraum der Geschichte* (engl. 2009), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bogusz, Tanja/Delitz, Heike (Hg.) (2013): *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Brunetière, Ferdinand (1898): »Après le procès«, in: *Revue des Deux Mondes*, 15.03.1898, S. 428-446.
- Buchinger, Harald (2013): »Heiligkeit: inklusiv oder exklusiv? Biblisch-liturgische Perspektiven«, in: Laux (Hg.), S. 91-101.
- Dirscherl, Erwin/Dohmen, Christoph (2013): »Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität«, in: Laux (Hg.), S. 71-90.
- Fournier, Marcel (2007): *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris: Fayard.
- Durkheim, Émile (1970): »Individuelle und kollektive Vorstellungen« (frz. 1898), in: Ders.: *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 45-83.
- (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (frz. 1913), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986): *Der Individualismus und die Intellektuellen* (frz. 1898), in: Hans Bertram (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 54-70.
- (1991): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral* (frz. 1969), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993): »Israel und Athen«, in: *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen* 57, S. 241-244.
- (2003): »Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001«, in: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 249-262.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2004a): »Die Soziologie und das Heilige«, in: Ders.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 64-77.

-
- (2004b): »Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne?«, in: Ders.: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 151-168.
 - (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
 - (2012): *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.Br.: Herder.
 - (2013): »Der Mensch muss uns heilig sein«, in: Laux (Hg.), S. 14-21.
 - Johannes Paul II. (2003): *Nachsynodales Apostolisches Schreiben ›Ecclesia in Europa‹* (28. Juni 2003), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
 - Laux, Bernhard (Hg.) (2013): *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg i.Br.: Herder.
 - Metz, Johann Baptist (1977): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald.
 - Moebius, Stephan (2013): »Das Collège de Sociologie und die Religionssoziologie der Durkheim-Schule«, in: Bogusz/Delitz (Hg.), S. 473-501.
 - Schößler, Sabine (2011): *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung*, Berlin: Lit
 - Terrier (2013a): »Pluralität und Einheit: Zum Verhältnis von Pluralismus und Gesellschaftstheorie bei Émile Durkheim«, in: Bogusz/Delitz (Hg.), S. 119-147.
 - (2013b): »»Auch in unserer Zeit werden Götter in den Massen geboren«. Émile Durkheims Erklärungsansätze zur Entstehung gesellschaftlicher Ideale in der Moderne«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 22, S. 497-516.
 - Whyte, George R. (2010): *Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.