

**Aus:**

*Hermann-Josef Große Kracht (Hg.)*

## **Der moderne Glaube an die Menschenwürde**

Philosophie, Soziologie und Theologie

im Gespräch mit Hans Joas

Juli 2014, 270 Seiten, kart., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-2519-6

Hans Joas gehört zu den wichtigsten Theoretikern der Gegenwart. Seine neopragmatistische Konzeption stößt auf ein breites – oft auch skeptisches – Interesse. Vor allem sein nachidealistisches Konzept der »Sakralität der Person« findet hohe Aufmerksamkeit.

Dieser Band versammelt interdisziplinäre Auseinandersetzungen mit Hans Joas und fragt nach der Tragfähigkeit seines Forschungsprogramms – in einer Perspektive, die soziologische, philosophische und theologische Diskurse miteinander ins Gespräch bringt.

Die abschließende Replik von Hans Joas macht deutlich, dass das Innovationspotenzial seiner Sozialtheorie noch lange nicht erschöpft ist.

**Hermann-Josef Große Kracht** (Dr. phil., theol. habil., M.A.) ist Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik (iths) der Technischen Universität Darmstadt.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2519-6](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2519-6)

# Inhalt

---

**Vorwort** | 9

## **1. WERTE UND NORMEN PHILOSOPHISCHE POSITIONIERUNGEN**

### **Nicht affektive Ergriffenheit, sondern öffentlicher Diskurs**

Sakralisierte Person oder säkulare Menschenwürde  
als Basis der Menschenrechte?

Georg Lohmann | 13

### **Affirmative Genealogie und argumentativer Diskurs**

Ein Vergleich im Anschluss an Hans Joas

Matthias Kettner | 29

### **Die Sakralität der Person und der klassische amerikanische Pragmatismus**

Gesche Linde | 49

### **Zuviel des Guten?**

Joas' Darstellung der Menschenrechte im Lichte  
kommunitaristischer Ideen

Michael Haus | 65

### **Sakralität und Geschichte**

Zu Hans Joas' Verfahren einer ›affirmativen Genealogie‹

Francesca Raimondi | 81

## **2. RELIGION UND GESELLSCHAFT SOZIOLOGISCHE SONDERUNGEN**

### **Menschenwürde, Menschenrechte und Sakralität der Person**

(Religiöse) Individualisierung als universaler Fluchtpunkt?

Gert Pickel | 99

### **Ambivalenzen der Sakralisierung**

Zur Durkheim-Rezeption in Hans Joas'

affirmativer Genealogie der Menschenrechte

Matthias Koenig | 113

### **Sakralisierung des Strafrechts?**

Zur Renaissance der Rechts- und Moralsociologie Émile Durkheims

Bijan Fateh-Moghadam | 129

## **3. MENSCHENWÜRDE UND GOTTESGLAUBE THEOLOGISCHE EINORDNUNGEN**

### **Affirmative Genealogie als existentieller Historismus**

Bemerkungen zur Troeltsch-Interpretation von Hans Joas

Christian Polke | 153

### **Heimlich ins theologische Fach gewechselt?**

Ein Kommentar zu den Konzepten von Seele und Gabe in Joas' Studie zur Sakralität der Person

Thomas M. Schmidt | 171

### **Recht erfordert Politik**

Chancen des Menschenrechtsdiskurses vor dem Horizont katholischen Sozialdenkens

Daniel Bogner | 187

### **Heiligkeit und Würde**

Die *Sakralität der Person* als theologische Lektüre

Stephan Goertz | 209

### **Kult des Individuums oder Sakralität der Person?**

Ungeklärte Beziehungen und neue Verständigungschancen zwischen Theologie und Sozialtheorie

Hermann-Josef Große Kracht | 223

**Replik**

Hans Joas | 243

**Zu den Autorinnen und Autoren** | 265



## Vorwort

---

Hans Joas gehört seit vielen Jahren – national wie international – zu den wichtigsten Inspiratoren der sozialwissenschaftlichen Debatten um Selbstverständnis und Beschaffenheit, Programm und Profil, Empirie und Normativität moderner Gegenwartsgesellschaften. Seine Bemühungen um Aufbau und Entfaltung einer neopragmatistischen Sozialtheorie stoßen in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und unterschiedlichen Theoriemilieus auf eine hohe – freilich mitunter auch skeptische – Rezeptionsbereitschaft. Dass Hans Joas nicht nur in Diskursen gesellschaftstheoretisch ambitionierter Philosophie und normativ interessierter Soziologie präsent ist, sondern auch in Teilen der Theologie und der christlichen Sozialethik breit rezipiert wird, ist jedenfalls ein Indiz dafür, dass man seinem Forschungsprogramm fächerübergreifend ein hohes Innovationspotenzial zutraut. Auch sein im Herbst 2011 erschienenes Buch *Die Sakralität der Person*, das sich explizit mit dem Thema der Menschenrechte und der Menschenwürde beschäftigt, hat hohe Aufmerksamkeit gefunden und wird interdisziplinär breit diskutiert; ein weiteres Indiz dafür, dass vom Joas'schen Forschungsprogramm, das selbst einen *work in progress* darstellt, noch einiges zu erwarten sein dürfte.

Vor diesem Hintergrund versammelt dieser Band systematische Beiträge philosophischer, soziologischer und theologischer Provenienz, denen es um eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der spezifischen Leistungskraft und den möglichen Grenzen des Joas'schen Forschungsansatzes zur Rekonstruktion des ›modernen Glaubens an die Menschenwürde‹ geht. In der Zusammenschau verdeutlichen diese Beiträge zugleich, dass die Grenzen zwischen den sich mitunter fremd oder skeptisch gegenüberstehenden Theoriewelten von Philosophie, Soziologie und Theologie – zumindest partiell – in hohem Maße offen und fließend sind; und dass hier ein hohes Potenzial an wechselseitigen Innovationen und Impulsen bereit steht, das es in den einzelnen Disziplinen produktiv aufzunehmen und fachspezifisch weiterzuführen gilt.

Die Idee zu diesem Band entstand im Rahmen einer Autorentagung mit Hans Joas, die im April 2012 an der Technischen Universität Darmstadt statt-

fand und von der Professur für Religionsphilosophie des Fachbereichs Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt (Thomas M. Schmidt) und dem Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt (iths) veranstaltet wurde. Mein besonderer Dank gilt den Trägerinnen und Trägern für die – wenigstens einigermaßen – fristgerechte Einreichung ihrer Texte. Er gilt nicht zuletzt auch Hans Joas selbst, für sein spontanes Interesse und seine prompte Unterstützung der Idee einer Autorentagung zur *Sakralität der Person* und für die zügige Erstellung seiner Replik. Danken möchte ich nicht zuletzt auch dem Bistum Mainz, ohne dessen finanzielle Unterstützung dieser Band nicht hätte erscheinen können.

Darmstadt, Februar 2014  
Hermann-Josef Große Kracht

## **Nicht affektive Ergriffenheit, sondern öffentlicher Diskurs**

Sakralisierte Person oder säkulare Menschenwürde als Basis  
der Menschenrechte?

---

*Georg Lohmann*

Hans Joas legt in seinem Buch *Die Sakralität der Person* (Joas 2011) eine beeindruckende Sicht auf die Geschichte der Menschenrechte vor.<sup>1</sup> Seine These, dass die modernen Menschenrechte quasi eine Vorgeschichte in der Entwicklung der Vorstellung einer ›Sakralität der Person‹ haben und auch benötigt haben, wird in unterschiedlichen, anregenden und herausfordernden Aspekten belegt. Im Zentrum steht dabei eine sich entwickelnde Bestimmung der Würde des Menschen, die nach Joas in einer säkularen Konzeption der ›Sakralität der Person‹ am besten gefasst wird. Um diese These soll es im Folgenden gehen. Ich beginne mit Vorüberlegungen zu unterschiedlichen Konzeptionen von Würde und Menschenrechten (1) und skizziere dann kurz den Ansatz von Joas (2). Im Anschluss gebe ich eine von Joas abweichende Deutung des Menschenwürdebegriffs, der nach 1945 durch die Menschenrechtskonventionen bestimmt wurde (3), und bringe Argumente, warum in diesem Zusammenhang eine nur säkulare, nicht-absolute Wertschätzung der Menschenwürde ausreicht (4). Die Entscheidung in dieser Frage stützt sich auf eine Sichtweise des Verhältnisses von Genealogie und Begründungen oder von Gründen und Motiven in der Etablierung der Menschenrechte, die von Hans Joas' ›neuer Genealogie der Menschenrechte‹ deutlich abweicht (5).

---

1 | Dazu Lohmann 2013b; ich übernehme daraus im Folgenden einzelne, überarbeitete Teile.



## **1. HISTORISCH-SYSTEMATISCHE VORÜBERLEGUNGEN ZU KONZEPTIONEN VON WÜRDE UND MENSCHENRECHTEN**

Die Menschenrechte sind, das betont auch Joas, viel stärker als dies gemeinhin beachtet wird, historische Projekte. Sie sind nicht etwas, das im Sinne einer platonischen Idee immer schon da war und nur entdeckt werden musste. Sie sind, als Antwort auf historische Unrechtserfahrungen und gravierende Gräueltaten, die Menschen erleiden mussten, rechtliche Erfindungen und institutionelle Konstruktionen, die Menschen sich erdacht und erkämpft haben, um sich gegen jeweils unterschiedliche Gefährdungen mit Mitteln des Rechts zu schützen – und die sich dabei zugleich auch die politischen Mittel und Kompetenzen verschafft haben, um sich als Träger von Rechten anerkennen und betätigen zu können. Zwar ist es durchaus möglich, zu den unterschiedlichen, historisch situierten Konzeptionen der Menschenrechte noch ein sie verbindendes Konzept (vgl. dazu Rawls 1971: 7f.) auszumachen; aber dieses Konzept ist nicht im Sinne einer platonischen Idee etwas, was sich nach und nach verwirklicht, sondern eher eine begriffliche Verallgemeinerung und Klärung, die aus den unterschiedlichen Entwürfen gewonnen werden kann.

Zum Konzept der Menschenrechte in diesem Sinne gehört, dass die Menschenrechte subjektive Rechte jedes einzelnen Menschen sind, unabhängig von weiteren sozialen oder kulturellen Bestimmungen, dass sie also, ihrer begrifflichen Form nach, individuell, universell, egalitär und kategorisch sind. Dieser formale egalitäre Universalismus der Menschenrechte kennzeichnet dann die einzelnen Menschenrechte. Ihr jeweiliger (meistens abstrakt formulierter) Inhalt, also dasjenige, was sie als subjektive Rechte des einzelnen Menschen schützen, bezieht sich auf besondere Eigenschaften, Interessen und Ausprägungen individuellen menschlichen Lebens, dessen Gefährdung auf Grund historischer Erfahrungen so gravierend erschien, dass es nicht mehr nur durch Moral, sondern auch mit Mitteln des Rechts geschützt werden sollte. Die historisch variablen Inhalte der einzelnen Menschenrechte werden dabei typischerweise in einer (offenen) Liste zusammengefasst.

Unterschiedliche Konzeptionen der Menschenrechte gibt es historisch jeweils auf Grund politischer Deklarationen: zunächst nationale Konzeptionen am Ende des 18. Jahrhunderts in Amerika 1776 und Frankreich 1789 (vgl. zu beiden Brunkhorst 2012), und dann eine völkerrechtliche oder internationale Konzeption nach dem Zweiten Weltkrieg im Rahmen der Gründung der Vereinten Nationen. Man könnte schließlich diskutieren, ob wir heute eine in Richtung ›Konstitutionalisierung des Völkerrechts‹ gewandelte transnationale oder globale Konzeption entwickeln (Lohmann 2013d).

Diese differenten Konzeptionen unterscheiden sich in charakteristischen Eigenheiten, haben aber auch Gemeinsamkeiten. Alle werden zunächst als legale Rechte durch jeweils unterschiedliche politische Gesetzgeber öffentlich

erklärt; ihr qualitativer Universalismus beansprucht aber, moralisch begründbar zu sein. Die Menschenrechte sind daher in moralischer, rechtlicher und politisch-historischer Hinsicht zu betrachten (Lohmann 2010b). Aus der Begründungsperspektive fällt auf, dass sich die nationalen Konzeptionen des 18. Jahrhunderts, neben ihrem revolutionären Grundzug (Menke/Raimondi 2011), im Rahmen eines gewandelten, modernen Naturrechts und dann Vernunftrechts begründen (Habermas 1990), die in unterschiedlicher Weise eine kulturell verankerte Hochschätzung der Freiheit der Person und ihrer individuellen Autonomie voraussetzen und artikulieren. Der Begriff ›Würde‹ taucht hier nicht auf.

Der Würdebegriff erscheint zum ersten Mal im Kontext der internationalen Konzeption, prominent 1948 in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR). Zunächst wird er nur miterwähnt (›Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren‹, Art.1 AEMR), dann aber, wie im deutschen Grundgesetz, als begründende und motivierende Basis für das Haben von Menschenrechten weiterbestimmt. Seit den *Internationalen Menschenrechtspakten über bürgerliche und freiheitliche Rechte* (IPbFR) und *wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPwskR) von 1966 wird nun explizit ein Würdebegriff als Begründung für das Haben von Menschenrechten statuiert. So formulieren die Vertragsstaaten in den Präambeln der beiden Pakte des Jahres 1966 jeweils die »Erkenntnis, dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten«. Dieser Würdebegriff fungiert jetzt als ein außerverfassungsmäßiges Prinzip zur Begründung für die Trägerschaft von Menschenrechten, und in einem interpretationsbedürftigen Sinne dient er auch zur inhaltlichen Bestimmung der Menschenrechte (Lohmann 2013a). Es geht mir im Folgenden um die Bedeutung und den Status dieses, in den internationalen Menschenrechtsdokumenten nun neu bestimmten Begriffs.

Zunächst einmal kann man beim Würdebegriff unterschiedliche Verwendungsweisen und Bedeutungen voneinander abheben. Dabei stütze ich mich auf die komplexe Begriffsgeschichte dieses Wortes (Kondylis 1992; Pöschl 1992; Lohmann 2010a mit weiterer Literatur). Grob vereinfachend kann man die Geschichten *allgemeiner* Würdebegriffe des Menschen qua Menschen (von der Stoa bis zu Kant) von den Geschichten sozialer, ständischer oder ehrbe gründeter *besonderer* (manche sprechen hier auch von *kontingenter*) Würdebegriffe unterscheiden. In beiden Geschichtstraditionen ist mit ›Würde‹ eine besonders hochgeschätzte Wertung eines Modus von Freiheit gemeint, die dem Würdigen einen besonderen Rang zuspricht und vom Würdigen selbst wie auch von anderen eine besondere Referenz und Achtung erheischt. Unabhängig von den jeweils unterschiedlichen Begründungen für die *allgemeinen* Würdekonzeptionen des Menschen (Stellung im Kosmos, Vernunftfähigkeit, Kreativität, Gottesebenbildlichkeit) sind hier mit der Würde entsprechende Pflichten gegen sich und gegen andere oder gegenüber der Instanz, die die

Würde verleiht, verbunden, aber keine Rechte (!). Die ebenfalls unterschiedlich begründeten *besonderen* Würdekonzptionen (z.B. durch eigene Leistung, durch Standesgeburt oder Gruppenzugehörigkeit), die vielfach auch als Ehre verstanden werden, begründen einen besonderen Status und Rang innerhalb besonderer Gruppen. Sie sind ebenfalls durch Pflichten gegen sich und standes- bzw. würdegemäße Verhaltenskodizes charakterisiert, aber auch mit Privilegien gegen andere versehen. Häufig können Konzeptionen aus beiden Begriffstraditionen nebeneinander bestehen, ohne dass die allgemeine Würde des Menschen Auswirkungen auf die jeweils besonderen Standeskonzeptionen hat (vgl. Kondylis 1992: 651).

In dem Maße aber, wie seit der Aufklärung die allgemeine, sich nun zunehmend moralisch artikulierende Wertschätzung der Freiheit des Menschen an sozialer Geltung gewinnt (vgl. Taylor 1996; Schneewind 1998), geraten die besonderen Würdekonzptionen, die unterschiedliche soziale Ränge, Stände und Privilegien zu begründen versuchen, unter Rechtfertigungsdruck. Dass alle Menschen in bestimmten Hinsichten als gleich gelten, dass jedem einzelnen unabhängig von seiner besonderen sozialen Stellung die gleiche fundamentale Wertschätzung schlicht als menschlicher Person zusteht, wird nun moralisch artikuliert – und naturrechtliche oder vernunftrechtliche Grundlage von Recht und Politik. Die Ideen von Freiheit und Gleichheit werden nun für alle Menschen beansprucht, freilich zunächst nicht mit dem Begriff der Würde, sondern eher mit dem Aufstieg des Personen- bzw. des Subjektbegriffs verbunden. Hans Joas weist mit Recht darauf hin, dass in diesem Zusammenhang nicht nur die philosophische Aufklärung, sondern auch die kulturellen, sozialen und religiösen Wertüberzeugungen zur Abschaffung der Folter oder die Antisklavereibewegung zu berücksichtigen sind. Die eher beiläufige Behandlung eines allgemeinen Würdebegriffs bleibt aber – auch noch bei Kant, soweit diese aufklärerischen Ideen sich in seinem Würdebegriff niederschlagen – durch den Umstand charakterisiert, dass mit dem Würdebegriff unmittelbar nur Pflichten (gegen sich und gegen andere), aber nicht die Trägerschaft von Rechten verbunden werden. Seit der Französischen Revolution wird im 19. Jahrhundert im Kontext der Arbeiterbewegung die Rede von der Würde des Menschen noch um soziale Forderungen nach einem ›menschenswürdigen Leben‹ erweitert, wenn auch zumeist nur *via negationis* als Protest gegen menschenunwürdige Lebensverhältnisse (Lohmann 2013c).

Auf diese komplexen Vorgeschichten unterschiedlicher Würdebegriffe können Autoren, die an der völkerrechtlichen Neubestimmung der Menschenrechte im Ausgang des Zweiten Weltkrieges beteiligt sind, zurückgreifen. Joas untersucht in diesem Zusammenhang die Entstehungsgeschichte der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (Joas 2011: 265–281) und zeigt sehr überzeugend, dass hier nicht eine schon feststehende europäisch-westliche Idee von Menschenrechten und Menschenwürde kodifiziert wurde, sondern dass

in einem von historischer Kontingenz und Konflikten geprägten interkulturellen Prozess der ›Wertegeneralisierung‹ eine absichtlich vage und rechtlich unverbindliche *Erklärung* zustande kam. Gleichwohl hält er an seiner These fest, dass »ein Narrativ, das sich auf die Formel einer Sakralisierung der Person bringen läßt, geeignet ist, das historische Wissen, das wir zur Entstehung der Erklärung von 1948 haben, zu synthetisieren« (Joas 2011: 266). Diese These müsste sich an der Analyse und Deutung des nun erstmals im Kontext von Menschenrechten verwendeten Begriffs der Würde überprüfen lassen.

## 2. ZUM GENEALOGISCHEN ANSATZ VON HANS JOAS

Vor diesem Hintergrund bin ich mit Hans Joas und seiner Konzeption einer ›affirmativen Genealogie‹ der Menschenrechte einig, dass die Konzeptionen der Menschenrechte nicht bloß eine moralische rationale Begründung verlangen, sondern historisch entstandene, institutionelle Stützen in den Bereichen des Rechts und der Politik erfordern, und eben auch motivierende Wertüberzeugungen und Praxen, in denen sich bestimmte kulturelle Wertbindungen ausdrücken. Das entspricht dem von Joas im Anschluss an Talcott Parsons formulierten Konzept der Wertegeneralisierung (vgl. Joas 2011: 251-281). Meine Nachfragen beziehen sich in diesem Geflecht von Überlegungen aber auf die genauen Bestimmungen dieser Werte, Praxen und Institutionen.

Joas' Hauptthese ist, dass eine angemessene und überzeugende universelle Geltung und Beachtung der Menschenwürde und der Menschenrechte die ›Sakralisierung der Person‹ voraussetzt. Zunächst wird dieser Zusammenhang historisch gefasst: Joas plädiert dafür, »den *Glauben* an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das *Ergebnis* eines spezifischen Sakralisierungsprozesses aufzufassen« (Joas 2011: 18; Herv. G.L.).

Dabei wird nicht unterstellt, dass es eine zielgerichtete, objektivistische Entwicklung zum gegenwärtigen Menschenrechtsregime gab. Joas spricht vielmehr von einer Genealogie, die eine »kontingenzbewußte Vergangenheitsrekonstruktion« (Joas 2011: 190) entwickelt und in dem Bewusstsein geschieht, dass es auch anders hätte kommen können und dass das gegenwärtige Menschenrechtsverständnis für die Zukunft nicht unverlierbar oder unabschaffbar ist, sondern mit konkurrierenden und gefährdeten Alternativen konfrontiert bleibt (vgl. Joas 2011: 280).

Dann aber wird der historische Zusammenhang zwischen ›Sakralität der Person‹ und Menschenrechtsregimen von Joas stärker systematisch gesehen. ›Affirmativ‹ sei diese Genealogie nämlich in dem Sinne, dass sie gewissermaßen zur Zähmung des historischen Kontingenzbewusstseins eine »Bejahung des Appells historisch gebildeter Ideale, die Bereitschaft zur Verwirklichung einst entstandener oder vielleicht sogar angeblich gegenwärtig geltender Wer-

te« (Joas 2011: 191) enthält. Joas versteht das als »revitalisierenden Bezug zum Appellcharakter der historisch gezeitigten Ideale. Was zu Beginn bloße subjektive Evidenz war, wird durch denselben Prozess zu historisch gesättigter argumentativer Klarheit geläutert, die aber nie eine Sphäre geschichtsenthobener reiner Geltungsbegründung erreichen kann.« (ebd.; vgl. auch ebd.: 202f.) Hier nun wird die ›Sakralität der Person‹ als systematische Voraussetzung eines angemessenen gegenwärtigen Menschenrechtsverständnisses bestimmt – und dieser Auffassung will ich nun im Folgenden zwei Thesen entgegenstellen:

Erstens: Nicht die ›Sakralisierung der Person‹ ist als Wertungsvoraussetzung für das gegenwärtige Menschenrechtsregime nötig, sondern eine innerweltliche Wertschätzung der ›Menschenwürde‹.

Zweitens: Die affektiven Wertbindungen, die zur motivierenden Anerkennung der rechtlichen Normen des Menschenrechtsregimes notwendig sind, sind nicht ein (systematisch) Erstes, sondern unterliegen den Anforderungen argumentativer Rechtfertigung und Begründung.

### **3. ZUM MENSCHENWÜRDEBEGRIFF NACH 1945**

Ich gebe nun zunächst eine im Vergleich zu Joas etwas anders akzentuierte Deutung der Verwendung des Würdebegriffs nach 1945. Im völkerrechtlichen Kontext der Gründung der Vereinten Nationen wird ein m.E. neu interpretierter Würdebegriff verwendet, den ich, um ihn begrifflich von den beiden anderen Arten (*besondere* und *allgemeine* Würdebegriffe) leichter unterscheiden zu können, ›Menschenwürde‹ nenne. Mit ihm wird im reaktiven Entsetzen über die ›Verbrechen gegen die Menschheit‹ der Nazi-Zeit, aber auch anderer totalitärer Diktaturen und der Barbarei der Kolonialmächte, eine neu gefasste, axiomatische normative Grundlage staatlicher Herrschaft völkerrechtlich *deklariert* und so zunehmend in die dann folgenden Menschenrechtskonventionen und Rechtsverfassungen ›eingebaut‹ (vgl. Menke/Pollmann 2007: 129-166; Lohmann 2011a.). Der Menschenwürdebegriff fungiert nun, in einem rechtlichen (!) Dokument, als gewissermaßen vorvertragliche oder außerverfassungsmäßige ›Basis‹ der Menschenrechte. Er ist nun ein rechtlicher Begriff, der in politischen Erklärungen gesetzt wird, aber hinsichtlich seiner normativen Behauptungen selbstverständlich moralischer Begründungen bedarf. Weil er und insofern er die Menschenrechte fundiert, entsprechen ihm Rechtspflichten, deren direkte Adressaten die Staaten sind – und vermittelt einer Drittwirkung in indirekter Weise auch die Bürger untereinander. Mit diesem Rechtsbegriff ›Menschenwürde‹ verbunden sind aber keine Pflichten gegen sich, da Rechtspflichten, also äußerlich erzwingbare Pflichten, gegen sich nicht möglich sind.

Obwohl dieser Menschenwürdebegriff Produkt klassischer völkerrechtlicher Verträge zwischen souveränen Staaten war, ist ihm m.E. ein demokratischer Impuls eigen, der in seiner vollen Bedeutung erst gegenwärtig sichtbar wird. Die Berufung auf die gleiche Menschenwürde jedes einzelnen Menschen als Mensch ›bürgt‹ für das Haben von Menschenrechten (Lohmann 2010d) und initiiert die schrittweise, aber nicht stetige Entwicklung einer politischen Praxis, der gemäß alle Menschen überall auf der Welt in der gleichen Weise als Adressaten (Träger) der Menschenrechte anzusehen sind. Es reicht aber keineswegs aus zu sagen, dass ›aus Vernunftgründen‹ oder ›von Natur aus‹ oder auf Grund einer moralischen Argumentation jemandem Menschenrechte im vollen Sinne zustehen, *damit* diese Person Träger von nun juristisch verstandenen Menschenrechten ist und als solche anerkannt wird. Nicht moralische Begründungen allein machen Menschen zu Trägern von Menschenrechten; dazu bedarf es vielmehr politischer Rechtssetzungsprozesse, in denen diese Rechte *gestiftet* und *anerkannt* werden. Wie diese zu gestalten sind, entweder durch Verträge oder durch allgemeine Gesetzgebung, ist strittig. Die Berufung auf die gleiche Menschenwürde aller verlangt m.E. auch, dass alle als Autoren ihrer Rechte sich begreifen können. Damit nimmt der Begriff der Menschenwürde jene republikanische Bedeutung von ›Würde‹ auf, die Kant bei seiner erstmaligen Einführung des Begriffs im Anschluss an Rousseau, allerdings nur im moralischen Sinn (!), schon verwendet hatte (vgl. dazu Lohmann 2013a). Die Achtung der Menschenwürde hat daher einen starken antipaternalistischen Effekt, da das Haben von (rechtlich gefassten) Menschenrechten nicht einfach aus Quellen resultieren darf, die der politischen Rechtsgemeinschaft extern sind.

Nach dieser Interpretation fordert der republikanisch-demokratische Gehalt der Menschenwürde, dass die Träger der Rechte selbst bei der Stiftung und dann auch Konkretisierung der Rechte mitwirken; er fordert die Anerkennung ihres Status als Bürger, als Staatsbürger und Weltbürger (vgl. dazu Lohmann 2012b). Die ›stille Revolution‹ des klassischen Völkerrechts (Klein 1997), die die fortschreitende Institutionalisierung der Menschenrechte bewirkt hat, lässt sich dementsprechend auch als Kampf um eine transnationale Demokratisierung des internationalen Rechts oder als ›Konstitutionalisierung des Völkerrechts‹ begreifen (Lohmann 2013d).

Der Begriff der Menschenwürde ist in dieser Interpretation eine vollständig säkulare und gewissermaßen ›horizontale‹ Konzeption. Der Wertcharakter der Menschenwürde bleibt damit unterhalb dessen, was Hans Joas mit der ›Sakralisierung der Person‹ als notwendig und unverzichtbar in den Blick nimmt. Pointierter formuliert: Das internationale Menschenrechtsregime benötigt keine Sakralisierung der Menschenwürde. Es ist in einem radikaleren Sinne, als Joas es wahrscheinlich akzeptiert, säkularisiert, d.h. eine innerweltliche, endliche Wertschöpfung der Menschen.

#### 4. SAKRALITÄT DER PERSON ODER SÄKULARE WERTSCHÄTZUNG DER MENSCHENWÜRDE?

Vor diesem Hintergrund ist nun genauer zu klären, was Joas unter Sakralität versteht. Ich habe keine explizite Definition gefunden, aber doch verständliche Angaben von einzelnen Charakteristika. Im Anschluss an Durkheim bestimmt Joas – in Übereinstimmung mit der Wortbedeutung von ›sakral‹/›heilig‹ (vgl. Wokart 1974) – das Heilige als einen umschlossenen Bereich in Differenz zum Profanen (Joas 2011: 92). Entscheidend sei aber, »daß das Heilige als der Ort einer ›Kraft‹ erfahren werde, einer ›Energie‹, die sich auf das Profane auswirkt« (ebd.). Die physikalische Metaphorik korrigiert Joas mit William James: »Die Qualität ›Sakralität‹ wird Objekten spontan zugeschrieben, wenn sich eine Erfahrung eingestellt hat [im Bereich des Profanen, G.L.], die so intensiv ist, dass sie das gesamte Weltbild und das Selbstverständnis derer, die diese Erfahrung gemacht haben, konstituiert oder transformiert.« (ebd.: 93) Wenn ich das richtig verstehe, ist es erst die affektive Erfahrung dieser ›stärkeren Kraft‹, die dem Sakralen dann doch einen im Vergleich zum Profanen höherwertigen Status verschafft (vgl. ebd.: 92), der dann auch Verbote und Achtungsgebote in den Beziehungen zwischen Sakralem und Profanem bestimmen oder begründen kann.

Entscheidend ist nun, dass Joas einen formalen Begriff von Sakralität, der auf religiöse und auf säkulare Phänomene angewendet werden kann, von einem nur in religiösen Kontexten verwendeten Begriff des Sakralen unterscheiden will. Die obigen, gewissermaßen formalen Charakteristika von Sakralität, die nicht nur auf religiöse Dinge und im Kontext von Religion, sondern, worauf Joas zu Recht hinweist, auch auf nicht-religiöse Dinge und in säkularen Kontexten zutreffen können (z.B. auf die Idee der Nation, vgl. Joas 2011: 101f.), verwendet Durkheim, um die besondere Wertschätzung der individuellen Person zu bestimmen, sofern diese als Trägerin von Menschenrechten ausgezeichnet wird (vgl. dazu das Durkheim-Zitat ebd.: 82f.). Die Menschenrechte, so zitiert Joas Durkheim, unterstellen ein der Religion *analoges* Gefühl, »als wäre sie [die Person, G.L.] mit dieser mysteriösen Eigenschaft [heilig, G.L.] ausgestattet« (zit.n. ebd.: 83). Man kann das so verstehen, dass Durkheim nur von einem einer Religion *analogen* ›Glauben‹ an die Menschenrechte redet (vgl. ebd.: 90f.), während ich den Eindruck habe, dass Joas zunehmend von einem religiös bestimmten Glauben an die Menschenrechte spricht. Entscheidend ist nun, wie diese Wertschätzung der Person als ›heilig‹ begründet wird. Der, wie Joas sehr schön formuliert, »programmatische Atheismus des Rabbiner-Sohns« lässt Durkheim sagen, dass hier »der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist« und daher »der Mensch auch der Quell seiner eigenen Heiligkeit« sei, während Joas sich offen halten will, ob hier nicht auch religiöse, d.h. mit einem innerweltlichen Verständnis »konkurrierende Ursprünge des Glaubens

an die Sakralität der Person« (Joas 2011: 87) möglich seien (vgl. dazu auch ebd.: 204-250).

An dieser Stelle wird nun der Unterschied zwischen einem formal-säkularen und einem religiösen Sakralitätsbegriff bedeutsam. Es geht um zweierlei: Zum einen um die Frage, ob das Sakrale auch die Idee der Freiheit und Gleichheit aller Menschen umfasst; und zum anderen um die Begründung, warum das Sakrale einen höheren Wert hat, warum das Heilige auch in einem moralischen Sinne ›gut‹ ist. Freiheit und Gleichheit aber sind nicht von Haus aus mit den Ideen der Sakralität oder auch der Würde verbunden. Sakralität wie Würde können durchaus sozial ungleich zugeschrieben werden. Denn die Sakralität eines Gegenstandes erfordert keineswegs eine Gleichbehandlung der sakralen Gegenstände, und sie ist auch nicht selbstverständlich mit Freiheit oder mit gleichen Rechten verbunden, traditionell aber mit Pflichten gegenüber dem Sakralen und gegenüber der Instanz, der sie ihre Heiligkeit verdankt.

Deshalb macht eine Sakralisierung das als sakral erfahrene Phänomen noch nicht in einem umfassenden Sinn akzeptabel und ›gut‹, denn sonst wären ja auch die sakralisierte Nation oder Volksgemeinschaft schon als solche gut. Hier kommt es aber auf die Einlösung der mit der Sakralität notwendig erhobenen Begründungsansprüche an. Die formalen Charakteristika lassen es offen, ob die innerweltliche Begründung auch zutreffend ist, d.h. es ist eben nachzufragen und zu begründen, ob die Nation oder die Person zurecht sakralisiert werden kann oder soll; und darüber entscheidet letztlich, unter Begründungsanforderungen, nicht eine affektive Ergriffenheit, sondern ein öffentlicher Diskurs. In einer religiösen Perspektive aber ist das Sakrale heilig, weil es von Gott abstammt; und das heißt: seine Höherwertigkeit erhebt einen absoluten Anspruch. Weil die Quelle der Heiligkeit im religiösen Glauben auf Gott zurückgeht, ist auch ihre Höherwertigkeit nicht von innerweltlichen und zwischenmenschlichen Begründungsdiskursen abhängig, da sie sich schon im affektiven Ergriffensein durch die Kraft des Heiligen erschließt. Sie kann bestenfalls durch rationale Begründungsdiskurse bestätigt, aber letztlich nicht in Frage gestellt werden. Meine These ist daher, dass das religiös verstandene Sakrale immer einen absoluten Wert des Heiligen unterstellt. Es wäre also in allen konkurrierenden Wahlsituationen alternativen Wertungen vorzuziehen, weil es eine absolute Rechtfertigung seiner Höherwertigkeit durch seinen Ursprung in Gott beansprucht.

Ich verstehe aber die seit 1945 neue Redeweise von ›Menschenwürde‹ im Kontext der Menschenrechte so, dass damit genau diese Differenz zwischen einer innerweltlich wechselseitigen Anerkennung eines kategorischen Anspruchs der Achtung der Menschenwürde und eines religiös begründeten Glaubens an den absoluten Wert der Person beachtet wird. Überspitzt formuliert: Die Menschenrechte sind nicht mit Bezug auf eine religiös verstandene Heiligkeit der Person wertmäßig zu begründen oder zu fundieren; es reicht



für ihren normativen Anspruch, dass sie die Hochschätzung einer Menschenwürde, die allen Menschen in der gleichen Weise unbedingt zukommt, *unterstellen* und *performativ* in Rechtsakten verbindlich machen. Dazu bedürfen sie keiner absoluten Wertungsprämissen oder absoluten Verpflichtungen, sondern ersetzen diese durch den politischen Rechtsetzungsprozess, an dem alle als Bürger (im Prinzip) zu beteiligen sind.

Ich kann noch mitgehen mit der Ansicht, dass es offen bleiben kann, ob nicht doch ein religiöser Glaube, das affektive Fürwahrhalten, im Blick auf Menschenrechte und Menschenwürde akzeptabel sein kann und vielleicht sogar, weil er eine mobilisierende Kraft zur Beachtung der Menschenrechte darstellt, zu begrüßen ist. Gewissermaßen aber wird ›zu viel geglaubt‹, wenn ein religiöser, auf Gott als Quelle der Heiligkeit zurückgehender Glaube die innerweltlich und säkular verstandene Heiligkeit der Person annimmt. Aus religiöser Perspektive müsste daher die Differenz zwischen der Absolutheit der Wertung ›heilig‹ und der für die Menschenrechte ausreichenden Hochschätzung der Menschenwürde intern beachtet werden können. Dies macht eine kritische Revision von Glaubensinhalten notwendig, wenn ein letztlich absolute Gewissheiten beanspruchender Glaube sich positiv auf die Menschenrechte einlässt. Denn diese, das hat die frühe christliche Ablehnung der revolutionären Idee der Menschenrechte ja richtig gesehen, behaupten, dass der Mensch das Maß aller durch die Menschenrechte zu regelnden Dinge ist – was freilich auch heißt, dass die Idee der Menschenrechte keine allumfassende Heilslehre darstellt und deshalb sehr wohl Platz für Religion nicht bloß lässt, sondern, wie Joas zu Recht betont, Religion als motivierende Kraft auch brauchen kann und fördert. Zurückzuweisen ist nur eine Rechtsauffassung, in der ein religiös begründeter absoluter Anspruch nicht mit den Menschenrechten vereinbar ist.

## **5. GENEALOGIE STATT BEGRÜNDUNG ODER GRÜNDE UND MOTIVE?**

Eine von Hans Joas abweichende Auffassung vertrete ich auch hinsichtlich der Weise, wie sich die affektive Wertbindung, die wir dem ›Wert Menschenwürde‹ entgegen bringen, zu den argumentativen Rechtfertigungen der universellen normativen Behauptungen verhält, die mit der Menschenwürde als Basis der Menschenrechte verbunden sind. Dabei gehe ich davon aus, dass wir weder aus der Menschenwürde allein die Menschenrechte irgendwie ›ableiten‹ können, noch dass die Menschenwürde das Prinzip einer universalistischen Moral abgeben kann. Hinter solchen Auffassungen sehe ich Versuche einer Verabsolutierung der Menschenwürde, die m.E. mit dem Geist der Menschenrechte gerade nicht kompatibel ist; so wenig übrigens, wie die Menschenrechte allein schon eine allumfassende Theorie des Guten beinhalten.

Für unsere Fragestellung bedeutet dies, dass die affektive Wertbindung gerade nicht, wie ich Hans Joas verstehe, einen absoluten Geltungsanspruch ›bewirken‹ kann oder sollte. Dieser Geltungsanspruch bleibt immer von den argumentativ begründbaren und insofern überprüfbaren normativen Behauptungen abhängig. Der Geltungsanspruch der mit den Menschenrechten verbundenen Verpflichtungen muss daher durch innerweltlich akzeptable Begründungen eingelöst werden. Er kann nicht durch die Genealogie der Wertbindungen ersetzt, sondern durch solche Wertbindungen nur motivational unterstützt werden. Joas hat freilich Recht, dass die normativen Verpflichtungen, die sich aus dem Einklagen und den Schutzansprüchen der Menschenrechte ergeben, nicht bloß durch philosophisch gesicherte rationale Gründe gerechtfertigt, sondern auch motivational und durch entsprechende institutionelle Praxen gestützt werden müssen. Dafür ist die Einbettung rationaler Diskurse in je kulturell partikulare Lebensweisen und Praxen, Wertbindungen und -überzeugungen von großer Bedeutung. Deshalb sind universalistische Normen auf, wie Habermas sagt, ›entgegenkommende‹ Lebensformen angewiesen, die auf der einen Seite universalistische Ansprüche beinhalten, auf der anderen Seite aber als je konkrete historische Lebensformen immer auch partikular getönt sind. Sie stützen den universellen Anspruch ab, können ihn aber nicht ersetzen.

In heutigen, postsäkularen Kontexten bleiben daher religiöse Wertüberzeugungen, Werterfahrungen und Glaubensgewissheiten wichtig. Sie ersetzen aber nicht die normativen Geltungsansprüche der Menschenrechte, sondern bleiben im Pluralismus der Rechtfertigungen und motivierenden Wertüberzeugungen, die mit den Menschenrechten kompatibel sind (Lohmann 2008), kulturell und sozial gewichtige Stimmen. Hier setzen die von Joas mit Recht herausgehobenen notwendigen und kritischen Revisionen der je besonderen religiösen Traditionen an, die letztlich auch zu einer Umstrukturierung im Selbstverständnis einer Religion führen können oder müssen, wenn diese den *rechtlich* vorgegebenen, d.h. aber auch hochabstrakten normativen Anforderungen des Menschenrechtsregimes genügen wollen. Keineswegs ist damit eine gleichmacherische Menschenrechtskultur oder ›Menschenrechtsreligion‹ impliziert; es werden nur die Befolgung und Beachtung der in Gestalt des formalen und positivierten Rechts formulierten Normen gefordert. Gerade wegen ihres abstrakten und formalen Charakters wird so eine Pluralität unterschiedlicher religiöser Praxen und Überzeugungen gesichert und auf dieser Basis auch befördert. Ausgeschlossen bleiben freilich alle Wertüberzeugungen und Praxen, die nicht mit den Normen des Menschenrechtsregimes vereinbar sind: von der Diskriminierung der Frauen bis zur Rechtfertigung von Körperstrafen oder der rechtlichen Ächtung von Ungläubigen usw.

Dieser Auffassung gemäß gibt es im gegenwärtigen Menschenrechtsregime keine *absolut* geltenden Normen oder Werte. Auch die ›Unantastbarkeit

der Menschenwürde ist in einem nicht-absoluten, d.h. zwischen gleichberechtigten Menschen begründbaren, überprüfbaren und deshalb auch revidierbaren Sinn zu verstehen (Lohmann 201b: 62ff.). Das Fehlen eines absoluten Wertes oder einer absolut bindenden Wertüberzeugung oder Werterfahrung bedeutet nicht, dass die damit verbundenen Normen notwendig partikular oder gar nur subjektivistisch-relativ oder beliebig gelten (Lohmann 2010c). Universalität und Objektivität der für die Menschenrechte *formal konstitutiven* Normen (z.B.: ›Alle Menschen sind [= ›müssen als ... anerkannt werden] Träger von subjektiven Rechten; ›Alle Menschen haben gleiche Menschenrechte; ›Für die Zuerkennung der Menschenrechte reicht es aus, ein Mensch zu sein‹ usw.) und der die einzelnen konkreten Menschenrechte *inhaltlich bestimmenden* Normen (z.B.: ›Kein Mensch darf gefoltert werden; ›Niemand darf willkürlich seines Eigentums beraubt werden; ›Jedermann hat das Recht auf Bildung‹ usw.) können gemäß dem Prinzip der Unparteilichkeit – oder auf anderen moralphilosophischen Wegen – eingelöst und begründet werden. Es gibt daher einen Begründungpluralismus hinsichtlich des egalitären Universalismus der Menschenrechte.

Mit Hans Joas glaube ich nicht, dass diese Einlösungen und Begründungen der jeweils unterschiedlichen Geltungsansprüche *allein* rationale Begründungsdiskurse fordern, um auch praktisch wirksam sein zu können. Sie müssen durch motivierende und affektiv verankerte Wertüberzeugungen gestützt und als rechtliche Normen auch durch politische Entscheidungen in dafür geschaffenen Rechtssetzungsinstitutionen gesetzt werden. Aber das Verhältnis zwischen affektiven Motiven und rationalen Gründen, zwischen Beweggründen und Rechtfertigungsgründen sehe ich so, dass zwar jeder dieser Bereiche auch seine eigene Logik und Dynamik hat, dass aber der Geltungsanspruch der Menschenrechtsnormen verlangt, nur diejenigen Motive zum Zuge kommen zu lassen, die einer rationalen Überprüfung, etwa gemäß dem Unparteilichkeitsprinzip, standhalten.

In seiner häufigen Polemik gegen eine einseitig und total verstandene »rationale Begründung ihres Geltungsanspruches« (Joas 2011: 147 u.ö.) bleibt Joas ja dabei, dass die Menschenrechte »argumentativ verteidigt« (ebd.: 281) werden müssen. Zugleich aber versteht er diese argumentative Verteidigung in einem m.E. problematischen Sinn. Gegenüber Habermas' Auffassung einer nur ›schwachen Kraft rationaler Motivation‹ (vgl. ebd.: 146), die nach Habermas durch historisch kontingente ›entgegenkommende Lebensformen‹ gestärkt werden soll, fordert Joas eine »andere Art der Ergänzung« (ebd.: 146; Herv. G.L.) durch die »starken Kräfte einer Motivation«, die »in der Sakralisierung der Person liegen« (ebd.). In der so konzipierten ›affirmativen Genealogie‹ der Menschenrechte verkehrt Joas aber das Verhältnis zwischen Motiven und Gründen. Heißt es bei Habermas (und auch bei meinem Ansatz): ›Erst Normen, dann Werte‹ oder ›Erst Gründe, dann Motive‹, so heißt es bei Joas: ›Erst

Werte, dann Normen«, »Erst Motive, dann Gründe«. Einig sind sich beide Positionen, dass sich historisch zuerst bestimmte Wertkonzeptionen und Ideen herausgebildet haben und im Sinne von Talcott Parsons und Hans Joas »wertegeneralisiert« worden sind. Aber systematisch gesehen, d.h. bezogen auf die Rechtfertigungsmöglichkeiten von Menschenrechten und die sich aus ihnen ergebenden Pflichten, sind Beweggründe nur soweit akzeptabel, wie sie durch Rechtfertigungsgründe gedeckt werden; und in diesem Sinne gehen Gründe vor Motive, gehen universalisierbare Normen vor Wertüberzeugungen.

Eine solche Staffelung und auch Überprüfung von Motiven durch Gründe ist, wenn man auf die globale Gültigkeit und interkulturelle Institutionalisierung der Menschenrechte achtet, von eminenter Bedeutung (Lohmann 2012a). Hier in der Tat scheint der nach dem Zweiten Weltkrieg neugefasste Begriff der Menschenwürde, der ja auf einer egalitären Hochschätzung aller Menschen *qua* Menschen für das Haben von Rechten aufbaut, eine zunehmend wichtigere Rolle zu erhalten. So kann man, um ein aktuelles Beispiel zu nehmen, den Eindruck haben, dass auch in den Revolten und Revolutionen des *Arabischen Frühlings* diese historisch neue Wertbasis gleicher Rechte eingefordert und propagiert worden ist (vgl. u.a. Nadar 2013). Mit Bezug auf die Wertschätzung der gleichen Menschenwürde aller Menschen wird gefordert, dass alle auch in der gleichen Weise Träger von Rechten sind. Das ist gegenüber den traditionellen islamischen Würdebegriffen, die durchaus mit rechtlichen und sozialen Ungleichheiten etwa für Mann und Frau verbunden sind, ein neues, konkurrierendes Verständnis. In den politischen Kämpfen werden offenbar beide Bedeutungen miteinander vermengt gebraucht, so dass nicht einfach die mitlaufenden affektiven Wertüberzeugungen – ebenso wie die politischen Entscheidungen – ein Letztes sein können. Nur solche affektiven Motive dürfen »zählen«, die in öffentlichen Diskursen als universalisierbar gerechtfertigt werden können. Das ist in einigen Hinsichten sicherlich ein hermeneutisch zirkelhafter Prozess, insofern auf der Wertebene vorausgesetzt wird, was argumentativ dann überprüft werden soll. Aber es scheint mir hier keine im Begriff der »Sakralität der Person« oder der »Würde des Menschen« gestiftete und durch affektive Wertüberzeugungen erschließbare *absolute* Basis zu geben; und deshalb bleibt auch die neue Bedeutung von Menschenwürde, die für das Haben von universellen und egalitären Menschenrechten »bürgt«, der argumentativen Kritik und Rechtfertigung aller ausgesetzt und von ihr in ihrem Geltungsanspruch abhängig.

**LITERATUR**

- Brunkhorst, Hauke (2012): »Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Virginia Declaration of Rights von 1776«, »Die Französische Revolution und die Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers von 1789«, in: Arndt Pollmann/Georg Lohmann (Hg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 91-98, 99-105.
- Habermas, Jürgen (1990): »Naturrecht und Revolution«, in: Ders.: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 89-127.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- Klein, Eckhart (1997): *Menschenrechte. Stille Revolution des Völkerrechts und Auswirkungen auf die innerstaatliche Rechtsanwendung*, Baden-Baden: Nomos.
- Kondylis, Panajotis (1992): Artikel »Würde (II)«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe Bd.7*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 645-677.
- Lohmann, Georg (2008): »Zur Verständigung über die Universalität der Menschenrechte. Eine Einführung«, in: Günter Nooke u.a. (Hg.): *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Freiburg i.Br.: Herder, S. 47-60.
- (2010a): »Menschenwürde – Leerformel oder Neuentwurf der Menschenrechte?«, in: Christian Ammer u.a. (Hg.): *Herausforderung Menschenwürde. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, S. 101-128.
- (2010b): »Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 135-150.
- (2010c): »Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte«, in: Gerhard Ernst/Stephan Sellmaier (Hg.): *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 33-47.
- (2010d): »Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenwürde. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945«, in: *Zeitschrift für Menschenrechte 4*, S. 46-63.
- (2011a): »Menschenwürde als »soziale Imagination«. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945«, in: Nikolaus Knoepffler u.a. (Hg.): *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg i. Br.: Alber, S. 54-74.
- (2011b): »Unterschiedliche Kulturen – warum universelle Menschenrechte?«, in: Adrian Holderegger u.a. (Hg.): *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg-Basel: Academie Press-Schwabe, S. 217-232.

- 
- (2012a): »Interkulturalismus und ›cross-culture««, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 210-215.
  - (2012b): »Menschenwürde und Staatsbürgerschaft«, in: *MenschenRechtsMagazin Heft 2*, 2012, Potsdam: Universitätsverlag, S. 155-168.
  - (2013a): »Menschenwürde als ›Basis‹ von Menschenrechten«, in: Jan C. Joerden u.a. (Hg.): *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 179-194.
  - (2013b): »Eine herausfordernde Geschichte der Menschenrechte. Über: Hans Joas: Die Sakralität der Person«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61, S. 317-321.
  - (2013c): »Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.): *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sdbd. 34)*, Berlin: De Gruyter, S. 67-78.
  - (2013d): »Menschenrechte zwischen Verfassung und Völkerrecht«, in: Marten Breuer u.a. (Hg.): *Der Staat im Recht. Festschrift für Eckart Klein zum 70. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 1175-1188.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- /Raimondi, Francesca (Hg.) (2011): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp.
- Nadar, Hashemi (2013): »The Arab Spring Two Years On. Reflections on Dignity, Democracy, and Devotion«, in: *Ethics and International Affairs* 27, S. 207-221.
- Pöschl, Viktor (1992): Artikel »Würde (I)«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe Bd.7*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 637-645.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Schneewind, Jerome B. (1998): *The Invention of Autonomy*, Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wokart, Norbert (1974): »Art. Heilig, Heiligkeit«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.3*, Basel: Schwabe, Sp. 1034-1037.