

II  
Soziologie, Ethnologie und Kulturwissenschaft



# Menschenrechte und die Sakralität der Person

Anmerkungen zur Max-Weber-Lektüre von Hans Joas

*Stefan May*

## *1 Einleitung*

Menschenrechte sind den „Westeuropäern“ so „trivial geworden [...], wie Schwarzbrot es für den ist, der satt zu essen hat.“<sup>1</sup> Max Weber hatte mit dieser Aussage insofern Recht, als dass für liberale Gesellschaften der Gegenwart die Menschenrechte heute zu ihrem erklärten Selbstverständnis gehören. Seit ihrer Positivierung in den Revolutionen des 18. Jahrhunderts haben sich sowohl die Inhalte als auch der Wirkungsbereich dieser Rechtsnormen gewandelt. Das Verständnis der Menschenrechte als universale Rechte, die jedem Menschen an jedem Ort dieser Erde zukommen, ist ein Verständnis, das sich erst nach der Erfahrung vor allem des Zweiten Weltkrieges manifestieren konnte.<sup>2</sup> So scheinbar selbstverständlich diese Rechte auch in unserer Selbstbeschreibung auftauchen, ist es doch eine Sache, diese Rechte zu haben, eine ganz andere jedoch, sie zugesprochen zu bekommen. Insofern sind sie nur trivial, wie Max Weber ganz richtig betont, für den, der auch Schwarzbrot zu essen hat.

Die nachfolgenden Überlegungen rekonstruieren zunächst die Überlegungen Max Webers zu einer möglichen Genealogie der Menschenrechte, um vor diesem Hintergrund einige Aspekte der Sakralitätskonzeption des Soziologen und Sozialphilosophen Hans Joas ins Gespräch zu bringen, die sich kritisch mit Max Webers These auseinandersetzen, „dass es sich bei den Menschenrechten um eine ‚Charismatisierung‘ (oder eben Sakralisierung) der Vernunft handle.“<sup>3</sup>

---

1 Weber 1996, 98.

2 Vgl. Hoffmann 2010; Hoffmann 2011.

3 Joas 2011, 19.

## 2 Charismatische Verklärung der Vernunft – Max Weber und die Menschenrechte

Trotz Max Webers juristischer Ausbildung ist seine Auseinandersetzung mit den Menschenrechten erstaunlicherweise nur bruchstückhaft und geprägt von einer ambivalenten Haltung. Ebenso fällt auf, dass für Weber das 1895 erschienene Buch *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* von seinem Freund und Weggefährten Georg Jellinek<sup>4</sup> zumindest für seine Protestantismusstudie eine Inspiration darstellte, ihn aber nicht zu einer weiteren Beschäftigung mit den Menschenrechten bewegte.<sup>5</sup> Jellinek führt in seiner Schrift aus, dass die französische Erklärung der Menschenrechte von 1789 maßgeblich von den amerikanischen Erklärungen 1776 beeinflusst worden wäre und somit ihren Status der ersten unter den Menschenrechtserklärungen verlöre. Wider der Auffassung seiner Zeit stellt er unter anderem auch die religiösen Ursprünge der Entstehung der Menschenrechte dar. Zu deren Institutionalisierung hätte der Kampf nordamerikanischer Protestanten um Religionsfreiheit maßgeblich beigetragen.<sup>6</sup> Webers zwiespältiges Verhältnis zu den Menschenrechten<sup>7</sup> resultierte nicht zuletzt aus deren Einordnung und Integration in den universalen Prozess des okzidentalen Rationalismus. Nur im Zusammenhang mit Max Webers übergeordneter Fragestellung nach der Entstehung der besonderen Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen Rationalismus lässt sich sein Menschenrechtsbegriff einordnen. Daher ist es unerlässlich, sich zunächst der zentralen Aussagen Max Webers zur Hervorbringung dieses Rationalitätstypus zu vergewissern, um darin dann Webers Überlegungen zur spezifischen Rationalität des modernen Rechts und der Menschenrechte zu verorten.

Es ist eine gottverlassene Welt, in der Max Weber die moderne Gesellschaft verortet. Die fortschreitenden Intellektualisierungs- und Rationalisierungsprozesse lassen die Welt als beherrschbar erscheinen, doch erinnert Weber sogleich daran, als er seinen bekannten Vortrag „Wissenschaft als Beruf“<sup>8</sup> vor Studenten hält, dass auch diese Beherrschbarkeit auf einem Glauben gründet:

---

4 Vgl. Jellinek 1895.

5 Joas 2011, 41.

6 Vgl. Jellinek 1895, 41f.

7 Vgl. König 2002, 78.

8 Weber 1994.

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne“<sup>9</sup>.

Dieses Zitat zeigt einerseits eine Gleichzeitigkeit berechnender Naturbeherrschung, die sich dem Religiösen und Mythischen entsagt, sowie einem Fortbestand eines wie auch immer gearteten Glaubens andererseits an. Max Webers Bestimmung der Rationalisierung als Entzauberungsprozess der Welt, als eine Auflösung der religiösen Imaginationen und Motive erweist sich eventuell als konfliktreicher, als gemeinhin angenommen. Im Folgenden soll rekonstruiert werden, inwiefern Weber den protestantischen Erlösungsglauben für die Erklärung des modernen Rationalisierungsprozess in Anspruch nimmt, um dann diesen Rationalitätsbegriff eben auch für seine genealogische Analyse des Rechts heranzuziehen.

### *3 Protestantische Heilslehre und Prädestination*

Religion wird für Max Weber zum Untersuchungsobjekt, da diese in diversen Ausformungen sinnhaft eine Deutung der Welt herstellt, modifiziert und bearbeitet. In der Bearbeitung des Theodizee-Problems durch religiöse Systematiken zeigt sich für Weber, mit Blick auf die monotheistischen Religionen, ein radikaler Verlust von innerweltlichen Sinnbeziehungen, auf den reagiert werden muss. Diese Herausforderung wird in den verschiedenen Religionen unterschiedlich bearbeitet. Als Problem beschreibt die Theodizee die „Unvereinbarkeit einer göttlichen Vorsehung mit der Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit der sozialen Ordnung“<sup>10</sup>. Im Begriff der Theodizee versammelt sich ein inkongruentes Verhältnis zwischen der gesteigerten Macht und der Vorsehungsgabe eines absoluten Gottes und einer dabei gleichzeitig bestehenden, innerweltlichen Heillosigkeit, die durch die Gläubigen und seine Gemeinschaft erfahren wird. Die Theodizee-Problematik verlangt also nach einer nachvollziehbaren Erklärung

---

9 Ebd., 9.

10 Weber 2005, 82.

des Inkongruenzverhältnisses zwischen Welt und göttlichem Reich. Sinnsetzung erfolgt nicht mehr durch einen göttlichen Referenzpunkt, da dieser als Zurechnungsfigur für innerweltlichen Sinn verloren gegangen ist, dem menschlichen Verständnis entzogen. „Je mehr [...] [die] Richtung der Konzeption eines universellen überweltlichen Einheitsgottes verläuft, desto mehr entsteht das Problem: wie die ungeheure Machtsteigerung eines solchen Gottes mit der Tatsache der Unvollkommenheit der Welt vereinbart werden könne, die er geschaffen hat und regiert“<sup>11</sup>. So stellt sich das Problem der richtigen Lebensführung und die Möglichkeit religiösen Heils bei gleichzeitiger Unvollkommenheit der menschlichen Welt, die die monotheistischen Religionen zufriedenstellend als Sinnproblem bearbeiten müssen. Die Idee eines absolut allmächtigen und transzendenten, unerreichbaren Gottes impliziert eine radikale und nicht aufhebbare Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenswelt und Hinterwelt. Zwischen der Welt der menschlichen Lebensführung und der nicht fassbaren Welt der göttlichen Vorsehung, die „jedem menschlichen Begreifen verborgen“<sup>12</sup> ist, herrscht eine Inkommensurabilität zwischen der kreatürlichen Welt des Menschen und dem transzendenten Reich Gottes. Bei zwei Religionen erkennt Weber diesen absoluten Gegensatz: der islamitische Allah verkörpert einen dem menschlichen Begreifen und Wirken entzogenem Gott, ebenso der christliche *deus absconditus* (vgl. ebd.). Konsequenz des Gegensatzes ist dann die eigentliche Aufhebung des Problems der Theodizee. Im puritanischen Protestantismus wird das Theodizeeproblem beantwortet mittels der ihm eigenen Heilslehre, die sich im Dogma der Prädestination, der Lehre von der Gnadenwahl Gottes manifestiert:

„Die Erlösung kann endlich ganz freies grundloses Gnadengeschenk eines in seinen Ratschlüssen unerforschlichen, kraft seiner Allwissenheit notwendig unwandelbaren, durch menschliches Verhalten überhaupt nicht zu beeinflussenden Gottes sein: Prädestinationsgnade. Sie setzt den überweltlichen Schöpfergott am unbedingtesten voraus [...]. Die Prädestination gewährt dem Begnadeten das Höchstmaß an Heilsgewißheit, wenn er einmal sicher ist, zu der Heilsaristokratie der wenigen zu gehören, die auserwählt worden sind. Ob aber der Einzelne dies unver-

---

11 Ebd., 81.

12 Ebd., 84.

gleichlich wichtige Charisma besitzt, dafür muß es – da die absolute Ungewissheit dauernd nicht ertragen wird – Symptome geben“<sup>13</sup>.

Die Prädestinationslehre des puritanischen Protestantismus radikalisiert die unaufhebbare Spannung zwischen menschlich-kreatürlicher Welt und Gott, die sich in der unbeeinflussbaren und ebenso uneinsehbaren Entscheidung über das jenseitige Heil kristallisiert. Im Sinne der calvinistischen Prädestinationslehre ist über das Heil des Einzelnen schon je entschieden und dieses zugleich uneinsehbar für den Menschen. Dennoch bleibt das Bedürfnis der Gläubigen, sich über ihre Lage Klarheit verschaffen zu wollen. Die „absolute Souveränität dieses Gottes zwingt das praktische religiöse Interesse, ihm wenigstens im Einzelfall dennoch in die Karten sehen zu wollen“ sowie überall „sein ganz persönliches Eingreifen in den Lauf der Welt zu sehen und zu deuten“<sup>14</sup>.

In eben dieser spannungsreichen Konstellation der puritanischen Prädestinationslehre entdeckt Weber einen Rationalisierungsschub, einen Schritt in der Entzauberung der Heilssuche. Die Heilssuche entfernt sich durch den omnipotenten Gott des puritanischen Protestantismus von der Korrelation von Divination, Magie und Zauber, wie sie noch vor der Entzauberung unter enger Bezugnahme dieser drei aufeinander beschreibbar war. Das Heilsversprechen ist durch Momente magisch-ritueller Praktiken nicht mehr zu bearbeiten, das Schicksal der Erlösung für den einzelnen nicht mehr zu ändern. Nicht mehr die magische Macht einzelner Geistlicher ist die Adresse von Heilshoffnungen, dies bedeutet nun Vergötterung einer weltlichen Macht, Kreaturvergötterung, der radikal entsagt wird. Vielmehr stellt das Prädestinationsdogma eine Entzauberung der magischen Divination dar, die die Potenz von Magie und Zauber völlig negiert.<sup>15</sup> Anstatt auf magisch-religiöses Handeln zu vertrauen wächst die Tendenz, das aktive Wirken und den Willen der Allmacht Gottes als Zeichen der eigenen Befindlichkeit zu identifizieren:

„Es kann keinerlei Auffassung der religiösen Beziehung geben, die 1. so radikal aller Magie entgegengesetzt wäre, theoretisch wie praktisch, [...], die 2. das Wesen des Göttlichen so stark in ein aktives ‚Tun‘ in die persönliche providentielle Regierung der Welt verlegte und dann keine, für welche 3. Die göttliche, frei geschenkte Gnade und die Gnadene-

---

13 Ebd., 117.

14 Ebd., 84.

15 Vgl. Tyrell 1993, 315.

dürftigkeit der Kreaturen, der ungeheure Abstand alles Kreatürlichen gegen Gott und daher 4. die Verwerflichkeit der ‚Kreaturvergötterung‘ als eines Majestätsfrevels an Gott so feststünde“<sup>16</sup>.

Für Weber hat die puritanische Heilslehre eine entscheidende Konsequenz für die Menschen der Reformationszeit, deren wichtigste Angelegenheit die Kenntnis über den Stand ihrer Erwähltheit und Seligkeit war: „In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit mußte diese Lehre [...] vor allem eine Folge haben: ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“<sup>17</sup>.

#### *4 Rationalisierung als Intellektualisierung und Systematisierung des Innerweltlichen*

Unumgänglicher Bestandteil der „Entzauberung der Welt“ war für Weber die „Ausschaltung der Magie als Heilmittel“<sup>18</sup>. Magische Handlungen und ritualisierte Prozeduren bieten dem vereinzelt und nur noch auf seine Innerlichkeit angewiesenen Protestanten keine Heilserwartungen. Dies ist ein zentraler Punkt des Weberschen Arguments, den ich durch die obige kurze Skizze der calvinistischen Prädestinationslehre zu verdeutlichen versucht habe. Die Zuspitzung auf einen omnipotenten Schöpfergott im Calvinismus, der als alleinige Adresse von Verehrung dient und der von jeher schon über den Gnadenstand des Einzelnen entschieden hat, entziehen jedem Ritual, jedem Sakrament und der kirchlichen Organisation ihre Bedeutung in Bezug auf die Gnadenhoffnung. Die Gnade Gottes bleibt dem puritanischen Protestanten gänzlich transzendent und er selbst bleibt dieser Spannung ausgesetzt. Aufgrund ihres zentralen Stellenwertes in der innerweltlichen Askese und Selbstdisziplinierung sucht der Protestant dennoch nach innerweltlichen, und nur nach innerweltlichen Symptomen oder Zeichen, die ihm Auskunft über seine unzulängliche, angespannte Lage liefern könnten. Bezeichnenderweise erkennt Max Weber im Katholizismus die Sakramentsgnade der Kirche als „Ausgleichsmittel der eigenen Unzulänglichkeit“<sup>19</sup> als eine Art Hilfsmittel für den einzelnen, mit seiner Unwissenheit über seine Heilserwartung umzugehen. Der Priester der ka-

---

16 Weber 2005, 84.

17 Weber 1988, 93.

18 Ebd., 114.

19 Ebd.



tholischen Kirche ist eine Art Magier, der aufgrund seiner hierarchischen Stellung in der Kirche und durch magisch-rituelle Handlungen Entlastung von der ungeheuren Spannung der Heilsgewissheit, wie sie der puritanische Protestant empfinden muss, geben kann, indem er Gnadenhoffnung und Gewissheit der Vergebung spenden kann. In Webers Rekonstruktion bleibt diese Alternative dem Protestanten versagt, der nur die Beziehung zu Gott allein heiligt und jedweden heiligen Status von Personen, magisch-rituellen Praktiken und Organisationen profanisiert, ja sogar als Götzendienst radikal ablehnt.

Nach Weber wird also im katholischen Glauben in Bezug auf die Heilerwartung auch der Organisation der Kirche sowie magisch-ritualisierten Handlungsvollzügen eine gewisse Form von Handlungsmacht zumindest unterstellt. Ganz im Gegenteil der Protestantismus, welcher durch seinen Antiritualismus entzaubernd verfährt und jede Form von Verehrung, die nicht an den Schöpfergott allein gerichtet ist, radikal verwirft. Dies spricht für die „fundamentale Wichtigkeit [...] [der] unbedingte[n] Verwerfung aller ‚Kreaturvergötterung‘ als einer Entwertung der Gott allein geschuldeten Ehrfurcht“<sup>20</sup>. Was so in den Fokus der protestantischen Gnadenerwartung gelangt, ist die innerliche Motivation des Handelns in der Welt: „Alle ritualistische Religiösität, die den ‚äußeren‘ Vollzug des gebotenen Handelns, die rituelle Korrektheit [also jenseits rein innerlicher Motivation und Reflexion; S.M.] honoriert, ist damit als wertlos dementiert; heilsrelevant ist nur die subjektive, die Innenseite des Handelns“<sup>21</sup>. Mit der Innenseite des Handelns, beziehungsweise dem ausgeprägten Stellenwert der Innerlichkeit der Person als Quelle des Glaubens und Handelns im Protestantismus, verändert sich für Weber die innerweltliche Sinnsuche in der entzauberten Welt. Die „innere Not“<sup>22</sup> des puritanischen Protestanten, die sich gerade durch die Abkehr vom magischen und mystischen Glauben einstellt, ist dann vor allem eine intellektuelle Not. Der protestantisch Fromme „ist in einem prinzipiellen Sinne, in die Situation einer allein durch Christus bzw. Gottes Wort vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott gestellt. Für alle Protestantismen war deshalb [...] charakteristisch: An die Stelle äußerlich stabiler, institutioneller Autorität traten innere, gläubige Selbstgewißheit,

---

20 Ebd., 154.

21 Tyrell 1993, 320.

22 Weber 2005, 73.

das Vertrauen auf die Selbstbekundung des Geistes, die exklusive Bindung an das unverfügbare, auch kirchlich nicht domestizierbare Wort Gottes<sup>23</sup>.

Die prinzipielle Abwesenheit der Gnade, die ja immer schon prädestiniert ist, und das Wort Gottes, lassen den Heilsuchenden vor Sinn-Problem in der Welt stehen. Daraus erklärt Weber die Intellektualisierung der protestantischen Lehre, die zum sinnhaften Aufbau der sozialen Welt innerhalb des durch die Religion entzauberten innerweltlichen Zusammenhangs drängt. Der Wandel zum Intellektualismus ist ein innerreligiöser Entzauberungsprozess: Profanisierung des Magischen, sowie innerliche Vereinzelung des Gläubigen evozieren das Verlangen nach einer innerweltlichen, sinnvollen Ordnung. Intellektualismus versteht Weber dann als die „metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können“<sup>24</sup>. Intellektualisierung stellt damit den positiven Gegenbegriff zum Verlust des magischen Weltbezugs dar. Für die religiöse Rationalisierungsbewegung bringt Weber nicht nur das Abstreifen der Magie, sondern ebenso den Grad der Systematisierung des Verhältnisses von Gott und Welt und der eigenen ethischen Lebensführung<sup>25</sup> in Anschlag. Durch den Intellektualismus schwindet der Glaube an magisch-rituelle Heilspraktiken, die Vorgänge in der Welt werden profaniert, somit prinzipiell berechenbar und beherrschbar gemacht, wenn sie ihren „magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘“<sup>26</sup>. Weber sieht daher dringlich den Bedarf eines neuen, einheitlichen Sinnzusammenhangs in der entzauberten Lebenswelt, jenseits magisch-ritueller Religiösität, wie sie der protestantische Erlösungsglaube abschafft. Die „Forderung an die Welt und ‚Lebensführung, je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien“<sup>27</sup>, verlangt im Anschluss an die Entzauberung sinnhaften Ganzen eine umfassende Systematisierung der Lebensführung, um dem Verlangen nach einem einheitlichen Sinnkosmos gerecht zu werden.

Entzauberung und intellektuelle Systematisierung des innerweltlichen Zusammenhangs hängen dadurch zusammen, dass die fortschreitende

---

23 Vgl. Graf 2010, 72f.

24 Weber 2005, 69.

25 Vgl. Weber 1988, 512–514.

26 Weber 2005, 73.

27 Ebd.

Entzauberung der Welt aufwendigere, auf einem höheren intellektuellen Niveau sich befindende Konstruktionen sinnhafter Homogenität hervorbringt, die die Distanz zwischen innerweltlichem Handeln und jenseitiger Heilserwartung überbrückt<sup>28</sup>. Und eben diese neue Einheitlichkeit des Sinns, als Konsequenz der puritanisch-protestantischen Askese findet ihren Ort in der anthropozentrischen Lebenswelt und ihre Agenten im modernen Individuum, das maßgeblich durch seine Vereinzelung und Innenleitung bestimmt ist. Dieses Individuum ist damit Produkt der protestantischen Heilslehre und der daraus resultierenden asketischen Lebensform. Jener Konnex, so scheint es, ist für Weber gar nicht hoch genug einzuschätzen und die Wirkmächtigkeit des Protestantischen für die Geburt der modernen Welt enorm. Der Protestantismus inauguriert jene Ordnung des von seiner innerlichen Ratio geleiteten Individuums: durch die „methodische[...] Erfassung des ganzen Menschen“, wird dieser erzogen „seine ‚konstanten Motive‘ [...] gegenüber den ‚Affekten‘ zu behaupten und zur Geltung zu bringen: – daran also, ihn zu einer ‚Persönlichkeit‘ in diesem, formal-psychologischen Sinne des Worts zu erziehen“<sup>29</sup>. Die Ablehnung jeder äußerlichen Form von Frömmigkeit wertet die individuelle Innerlichkeit und die Innenleitung auf. In diesem Sinne wird der Einzelne Sinnsucher und auch Quelle für die homogene Sinnhaftigkeit in der Lebenswelt. Diese Aktivität setzt eine innerweltliche Homogenität voraus, die sich qualifizieren lässt als eine „Negation aller Anhaltspunkte für eine innerweltlich vorzunehmende Scheidung von sakral und profan – also für die Auszeichnung bestimmter Orte, Zeiten, Zahlen, Objekte usw. als heilig und mit sakraler Dignität“<sup>30</sup>. Die Rolle der Rituale und kollektiver Ideale, die nicht einer intellektuellen Rationalität zugänglich sind, wird zurückgedrängt durch den Typus rational-intellektueller Weltbeherrschung.

### *5 Einige Aspekte der Entzauberung der Rechtswege bei Max Weber*

Welche Effekte hat der Prozess der Säkularisierung auf dem politisch-rechtlichen Feld? Max Webers Rechtssoziologie führt hierzu die verschiedenen, theoretisch konstruierten Stadien der Rationalisierung des europäischen Rechts an, welche durchaus lesbar sind als eine Säkularisierung der Rechts-

---

28 Vgl. Raiser 1984, 22.

29 Weber 1988, 117f.

30 Tyrell 1993, 323.

systematik. Sie beginnt mit der charismatischen Offenbarung spezifischer Verbote und religiös-rechtlicher Regelungen der Rechtspropheten und Gesetzgeber, die durch die Wirksamkeit ihres Charismas, als außeralltägliche Kraft, bis hin zur rationalen Systematisierung der Rechtsregeln durch den Berufsstand des Juristen. Diese Säkularisierung und Rationalisierung des Rechts mündet in einer rationalen und formalen Anlage des Rechts. Prinzipiell setzt dieser Intellektualisierungsprozess auf die Ausschaltung der charismatischen Figuren als Rechtsträger. Die Säkularisierung des Rechts ist gekennzeichnet durch eine wachsende Professionalisierung und Entsakralisierung. Dieses Idealmodell rechnet mit der Rechtsbegründung durch das Charisma und seiner Herrschaftsform logisch und chronologisch als Ausgangspunkt der Rationalisierung.

Gegenüber dem urwüchsigen Recht erfährt das moderne Recht in seiner Entzauberung nach Weber eine *Systematisierung*, die bedeutet: „die Inbeziehungsetzung aller durch Analyse gewonnenen Rechtssätze derart, daß sie untereinander ein logisch klares, in sich logisch widerspruchloses und, vor allem, prinzipiell lückenloses System von Regeln bilden.“<sup>31</sup> Die Bedingung für diese Systematisierung ist die Herausbildung eines immer stärkeren „formalen Charakter“<sup>32</sup> des Rechts. Diese formale Rationalität des Rechts steht gegenüber einer materialen, die dadurch gekennzeichnet ist, „daß Normen anderer qualitativer Dignität als logische Generalisierungen von abstrakten Sinndeutungen auf die Entscheidung von Rechtsproblemen Einfluß haben sollen: ethische Imperative oder utilitarische oder andere Zweckmäßigkeitsregeln oder politische Maximen, welche sowohl den Formalismus des äußeren Merkmals wie denjenigen der logischen Abstraktion durchbrechen.“<sup>33</sup>

Je weiter nun also die Entwicklung hin zu einem formalen Charakter des Rechts geht, desto mehr werde die materiale Rationalität des Rechts abgeschwächt. Dennoch kann ein Rechtssystem von formalem Charakter nicht ohne Einflüsse dieses anderen Rechts bestehen. Vielmehr kommt es zu einem Konflikt zwischen Recht und Ethik, wie Weber am Beispiel des *code civil* veranschaulicht<sup>34</sup>: Dort werden nämlich „bestimmte Axiome über den Inhalt von Rechtssätzen [...] nicht in die Form nüchterner Rechtsregeln, sondern in postulatartige Spruchformen gebracht, mit dem Anspruch, daß

---

31 Weber 2014a, 32f.

32 Ebd., 33.

33 Ebd.

34 Vgl. Schluchter 1979, 136.

ein Recht nur dann wirklich legitim sei, wenn es jenen Postulaten nicht zuwiderlaufe.<sup>35</sup> Auch in Webers Auseinandersetzung mit dem Naturrecht der Neuzeit wird nun die Unterscheidung zwischen formalen und materialen Charakter des Rechts nochmals klarer. Als Naturrecht bezeichnet er den „Inbegriff der unabhängig von allem positivem Recht und ihm gegenüber prä eminent geltenden Normen, welche ihre Dignität nicht von willkürlicher Satzung zu Lehen tragen, sondern umgekehrt deren Verpflichtungsgewalt erst legitimieren. Normen also, welche nicht kraft ihres Ursprungs von einem legitimen Gesetzgeber, sondern kraft rein immanenter Qualitäten legitim sind.“<sup>36</sup> An dieser Stelle nimmt Weber nun eine weitere Unterscheidung zwischen formalem und materialem Naturrecht vor, zu ersterem zählt er die im 17. und 18. Jahrhundert entstandene Vertragstheorie, nach der nur das Recht legitim ist, „dessen Inhalt dem Begriff, einer vernunftgemäßen, durch freie Vereinbarung gesatzten Ordnung nicht widerstreitet.“<sup>37</sup> Materiale Richtschnur naturrechtlicher Legitimität sind nun aber „Natur und Vernunft“, die vernunftbasierenden Erkenntnisse des Menschen fallen zusammen mit der „Natur der Sache“<sup>38</sup>. Diese beiden Typen des Naturrechts weisen eine „starke Klassenbeziehung“ auf, das formale Naturrecht ist dabei das der „Marktinteressenten“, deren Interesse in der Anhäufung der Produktionsmittel liegt<sup>39</sup>. Dem gegenüber steht die sozialistische Vorstellung des Rechts. Nach Weber habe gerade die „sozialistische“ Vorstellung die „Naturrechtslehre“ zerstört – durch ihre Kritik am formalen Naturrecht. Auch wenn der Einfluss „naturrechtlicher, uneingestandener, Axiome auf die Rechtspraxis“ gänzlich nicht „ausgerottet“ werden kann, ist dieser doch in „tiefen Mißkredit geraten“ und das, „teils durch den juristischen Rationalismus selbst, teils durch die Skepsis des modernen Intellektualismus im allgemeinen“. Das Recht verliert seine „überempirische Würde“, ist nur noch „Produkt und technisches Mittel eines Interessenkompromisses“, und der Rechtspositivismus ist im Begriff, „unaufhaltsam vorzudringen“<sup>40</sup>.

Und dennoch, wie Wolfgang Schluchter darlegt, ist dieser Rechtspositivismus nicht das Ende der Entwicklung<sup>41</sup>, denn gerade in dessen Angesicht

---

35 Weber 1972, 496.

36 Ebd., 497.

37 Ebd., 498.

38 Ebd., 498f.

39 Ebd., 500.

40 Ebd., 502.

41 Vgl. Schluchter 1979, 85.

taucht „der sehnsüchtige Gedanke an ein überpositives Recht auf.“<sup>42</sup> Während Weber also einerseits eine zunehmende Rationalisierung des Rechts feststellt, bemerkt er an anderer Stelle auch, es wäre „eine gröbliche Selbsttäuschung, zu glauben, ohne diese Errungenschaften aus der Zeit der ‚Menschenrechte‘ vermöchten wir heute (auch der konservativste unter uns) überhaupt zu leben.“ Zwar geben die Menschenrechte keine „eindeutigen Weisungen für ein soziales und ökonomisches Programm“<sup>43</sup>, doch das Leben ohne sie wäre eben nicht möglich. Ethik und Recht bedingen sich wechselseitig. Wäre das nicht so, würden Äußerungen solcher Art wenig Sinn ergeben.<sup>44</sup>

In wiederum einem anderen Zusammenhang, in seiner Analyse der *Kirchen und Sekten* stellt er den demokratischen Charakter der reinen Form der Sekte heraus. Ihre Beziehung zu politischer Gewalt sei eigenartig und höchst wichtig, insofern, als dass sie ein spezifisch antipolitisches oder doch apolitisches Gebilde sei. Da sie eben keine „politische [...] Kontrolle und Reglementierung erträgt [...] und jede Anwendung politischer Gewalt in religiösen Dingen als sinnlos oder geradezu als teuflisch gelten muß“, sei diese Form der reinen Sekte grundsätzlich für eine Trennung von „Staat und Kirche“; aus ihr gehe die Forderung nach „Toleranz“ hervor. Diese Toleranz oder *Gewissensfreiheit* äußere sich auch darin, dass ein Andersgläubiger sein Recht auf einen anderen Glauben hat, es ist also nicht nur die eigene Gewissensfreiheit, sondern auch die „der Anderen“. Aus der reinen, der „konsequenten Sekte erwächst also ein als unverjährbar angesehenes ‚Recht‘ der Beherrschten, gegen die [...] wie immer geartete Gewalt.“<sup>45</sup> An dieser Stelle nimmt Weber relativierend (in Hinblick auf Jellineks Feststellung, die Religionsfreiheit wäre das älteste unter den Menschenrechten) Bezug zu dessen Studie zu den *Menschen- und Bürgerrechten*: „Einerlei, ob – wie Jellinek überzeugend gemacht hat – das älteste, so ist jedenfalls die ‚Gewissensfreiheit‘ in diesem Sinn das prinzipiell erste, weil weitestgehende, die Gesamtheit des ethisch bedingten Handeln umfassende, eine Freiheit von der Gewalt, insbesondere von der Staatsgewalt, verbürgende ‚Menschenrecht‘“<sup>46</sup>. Diesem ersten Menschenrecht folgen nun alle anderen „Menschen-, ‚Bürger- oder ‚Grundrechte‘, vor allem das Recht auf die

---

42 Weber 1972, 508.

43 Weber in: Schluchter 1979, 154.

44 Vgl. ebd., 154f.

45 Weber 2009, 214f.

46 Weber 2009, 215.

freie Verfolgung wirtschaftlicher Interessen, deren „Unterbestandteile die Unantastbarkeit des individuellen Eigentums, die Vertragsfreiheit und die Freiheit der Berufswahl sind“<sup>47</sup>.

### *6 Bezug der Menschenrechte auf die Expansion des Kapitalismus*

Die Menschenrechte, die Forderung nach dem gleichen Recht für Alle, also auch dem Recht der „ökonomischen Bewegungsfreiheit“, begünstigen „in ganz spezifischer Art die Expansion des Kapitalismus“. Folgerichtig heißt es:

„Wie die von den Sekten mit dogmatisch nicht ganz identischen Motiven übernommene ‚innerweltliche Askese‘ und die Art der Kirchenzucht der Sekten die kapitalistische Gesinnung und den rational handelnden ‚Berufsmenschen‘, den der Kapitalismus brauchte, züchteten, so boten die Menschen- und Grundrechte die Vorbedingungen für das freie Schalten des Verwertungsstrebens des Kapitals mit Sachgütern und Menschen.“ Die Begründung der Menschenrechte liegt nach Weber in der Ansicht der Aufklärung, dass das Walten der „Vernunft, des Einzelnen, falls ihr freie Bahn gegeben werde, kraft göttlicher Providenz und weil der Einzelne seine eigenen Interessen am besten kenne, zum mindesten die relativ beste Welt ergeben müsse: die charismatische Verklärung der ‚Vernunft‘ (die ihren charakteristischen Ausdruck in ihrer Apotheose durch Robespierre fand) ist die letzte Form, welche das Charisma auf seinem schicksalsreichen Wege überhaupt angenommen hat.“<sup>48</sup>

### *7 Hans Joas Kritik an Webers Menschenrechtsbegriff*

Nach Joas gerät bei Max Weber eine „Deutung ins Rutschen, der zufolge die Entstehung der Menschenrechte Teil eines Prozesses ist, den man als Sakralisierung oder Charismatisierung der Vernunft bezeichnet hat.“<sup>49</sup> Max Webers Deutung der Entstehung der Menschenrechte sei in einen

---

47 Weber 2009, 215.

48 Weber 1972, 726.

49 Joas 2011, 54.

„Vernunftglauben“ eingebettet, der seinen Höhepunkt in „Robespierres quasi-religiösen ‚Kult der Vernunft‘“<sup>50</sup> erfahren habe.

Weber selbst weist grundsätzlich auf die Möglichkeit der kapitalistischen Instrumentalisierung der Menschenrechte hin, um darin die „Ambivalenz der Moderne und [...] des Menschenrechtsethos“<sup>51</sup> zu betonen. Die „Charismatische Verklärung der Vernunft“ sei damit weder für eine Begründung des Glaubens an die Menschenrechte, noch für den „Prozess der Entstehung kodifizierter Menschenrechte im Ganzen“<sup>52</sup> geeignet.

Auch Webers Bezeichnung der Menschenrechte als „extrem rationalistische Fanatismen“ in den *Soziologischen Grundbegriffen*, die für den „dafür Unempfänglichen“ kaum verständlich seien, also für denjenigen, der sie „seinerseits radikal perhorresziert“,<sup>53</sup> gehen in dieselbe Richtung.

Doch, „so heilsam es ist, nicht leichtfertig auf die Gesichertheit von Errungenschaften der westlichen Kulturtradition zu vertrauen“<sup>54</sup>, hält Joas Webers „verstreute und bruchstückhafte Argumente, mit denen er seine pessimistische Sicht begründet“<sup>55</sup> für fragwürdig. Denn die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts habe gezeigt, dass sich neue Formen religiöser Überzeugungen herausgebildet haben. Auch der Glaube an die Menschenrechte sei inzwischen weit verbreitet. Webers These von den „religiösen Wurzeln des modernen Individualismus“ münde aber in einer tragischen Gegenwartsdiagnose. „Religiöse Kräfte führen nach dieser Konstruktion ein Regime herbei, das es eben diesen Kräften verwehrt, lebendig zu bleiben.“<sup>56</sup>

Daher plädiert Joas für eine andere Genealogie und Begründung der Menschenrechte im Anschluss an Ernst Troeltsch.<sup>57</sup> Denn dieser habe eine alternative Sicht auf die Rolle des Christentums in der Moderne aufgezeigt als dies Weber getan habe: „Zu denken ist an produktive Neuinterpretationen und kreative Fortführung der jüdisch- christlichen Tradition, neue Erfahrungsgrundlagen für den Glauben an individualistische Werte und neue religiöse Organisationsstrukturen, in denen Züge der Kirchen, der Sekten

---

50 Ebd.

51 König 2002, 144.

52 Ebd., 62.

53 Weber 2014b, 2.

54 Joas 2011, 59.

55 Ebd.

56 Ebd., 60.

57 Vgl. Joas 2010.



mit individueller Spiritualität miteinander verknüpft werden.“<sup>58</sup> Daher ist es nach Joas entscheidend, statt von einer charismatischen Verklärung der Vernunft von einer Charismatisierung der Personalität des Menschen zu sprechen.“<sup>59</sup>

## 8 Die Sakralität der Person

Joas argumentiert zunächst gegen eine falsche Alternative als Begründung für die Menschenrechte. So bestünde heute oftmals lediglich die Wahl zwischen einem „religiösen“ oder einem „säkular-humanistischen“ Ursprung der Menschenrechte. *Entweder* eine Rückführung der Menschenrechtsidee auf das Menschenbild der Evangelien *oder* die Menschenrechte als „Frucht der Französischen Revolution“<sup>60</sup>. Die *religiöse* Deutung der Menschenrechte kann Joas zufolge nicht nachvollziehbar machen, aus welchem Grund das den Evangelien zugrundeliegende Menschenbild scheinbar plötzlich zur Institutionalisierung der Menschenrechte beigetragen hätte, während es über Jahrhunderte Stütze unterschiedlichster politischer Regimes gewesen war, die mit Menschenrechten wenig zu tun gehabt hatten: „Reifung über Jahrhunderte ist keine soziologische Kategorie“<sup>61</sup>. Die *säkular-humanistische* Deutung sei dagegen sogar empirisch nicht haltbar. Zunächst ist dabei festzustellen, dass die Französische Revolution nicht antireligiös gewesen sei. Für das Auflehnen gegen die Kirche wären weniger religiöse Motive bedeutend gewesen, sondern vor allem die Politik der Kirche zu dieser Zeit. Die Reaktion des Papstes Pius VI. damals war die vollkommene Verurteilung des Vorgehens der Revolutionäre, dabei unterschied er nicht „zwischen der Nationalisierung die er mit Recht zurückwies, und der Institutionalisierung von Religionsfreiheit, die er hätte begrüßen sollen“<sup>62</sup>. Auch sind die verschiedenen amerikanischen *Bill of Rights* knapp dreizehn Jahre früher (im Jahre 1776) als die Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution erfolgt, worauf Georg Jellinek in seiner bereits 1895 erschienen Schrift *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* hingewiesen hat.

---

58 Joas 2011, 60.

59 Ebd., 62.

60 Joas 2012, 147.

61 Ebd., 149.

62 Ebd., 158.

Hans Joas schlägt nun also eine Alternative zu diesen Deutungen vor: „Das Stichwort für diese Alternative ist das Wort Sakralität, Heiligkeit. Ich schlage vor, den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses zu betrachten, eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr als heilig angesehen wird.“<sup>63</sup>

In diesem Sinne müsse die Institutionalisierung der Menschenrechte als tiefgreifende „kulturelle Transformation im Vollsinn“<sup>64</sup> verstanden werden. Um diesen Prozess zu begreifen, müssten diese Werte den Menschen zum einen „subjektiv evident“, zum anderen „affektiv intensiv“ werden<sup>65</sup>. Subjektiv-evident sind dabei Werte, die nicht einer rationalen Rechtfertigung vor dem Individuum selbst bedürfen. Die Person wird zutiefst emotional bewegt und dies ist Ausdruck der affektiv-intensiven Bindung an einen Wert. Daher ist Sakralität nun nicht einfach „eine inhärente Qualität von Objekten, sondern eine Attribution, eine Zuschreibung durch Menschen, die mit diesem Objekt Berührung hatten oder die Erfahrungen machten, welche sie davon überzeugten, dass eine solche Zuschreibung angemessen ist.“<sup>66</sup> Grundsätzlich könne alles sakralisiert aber auch wieder „entsakralisiert“ werden.

Joas bezieht sich nun für die genauere Argumentation auf Émile Durkheim, der die Menschenrechte als einen Prozess der Sakralisierung des Individuums darlegte, prägnant gefasst in seinem Satz: „Eine solche Moral [...] ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.“<sup>67</sup> Nach Joas muss nun aber in einer Analyse möglicher Sakralisierungsprozesse mehr berücksichtigt werden, als dies in Durkheims theoretischem Fundament der Fall sei. In den Blick genommen werden genauer drei Dimensionen: „Institutionen, Werte und Praktiken“<sup>68</sup>. Sakralisierungsprozesse können dabei von jeder dieser drei Dimensionen ausgehen, so wirken z.B. die Institutionalisierung von Recht, neue oder unterschiedliche Werterfahrungen und schließlich Praktiken, wie zum Beispiel die Diskussion darüber, ob gegen Flüchtlinge an Grenzen auch mit Gewalt vorgegangen werden dürfe oder nicht, zusammen. Eine variable Rolle schreibt Joas der Religion im Prozess der Sakralisierung zu. So könne sie einmal ein Hemmnis, wie

---

63 Ebd., 149.

64 Ebd., 152.

65 Ebd.

66 Ebd., 153.

67 Durkheim in: Joas 2012, 154.

68 Ebd., 155.

am Beispiel der päpstlichen Verurteilung der gewaltsamen Praktiken nach der Französischen Revolution veranschaulicht wurde, auf der anderen Seite jedoch auch ein Antrieb für die Universalisierung von Werten sein.

Eine Kommunikation über Werte kann allein nur durch den Austausch rationaler Argumente erfolgen. Vielmehr sind die persönlichen Wertbindungen auch Produkt der eigenen Biographie: „Eine strikte Trennung zwischen Genesis und Geltung ist im Falle der Werte nicht möglich.“<sup>69</sup> Notwendig sind argumentative *und* narrative Bestandteile in der Kommunikation, dies stellt grob verknüpft Joas methodisches Vorgehen der affirmativen Genealogie dar.

Gleichwohl stellt sich die Frage, wie widersprechende Werte „ein abstraktes Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln können, ohne dabei ihre Wurzeln in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, an die sich die Handelnden affektiv gebunden fühlen.“<sup>70</sup> Vor der Möglichkeit, zwischen den Alternativen wählen zu müssen, die einmal in der allgemeinen Akzeptanz einer einstimmigen Übereinkunft in Sachen Werte liegt, oder auf der

anderen Seite in dem bloßen Beschließen zusammenzuleben trotz konkurrierender Prinzipien, bietet nach Joas das Konzept der Wertgeneralisierung einen Ausweg: „kein voller Konsens, sondern eine dynamische wechselseitige Modifikation und ein Anreiz zur Erneuerung der eigenen Tradition“<sup>71</sup> könne nun das Resultat einer Kommunikation über Werte sein.

## 9 Der Begriff der Sakralisierung

Es bedarf aber zusätzlich eines Begriffs, der als „Ausdrucksform tieferliegender kultureller Transformationsprozesse“ zu verstehen ist. Eben dieser Begriff ist der Begriff der Sakralität. Joas gelangt zu seiner These der Sakralität der Person zunächst in Distanzierung zu zwei Deutungen der Veränderung des Strafrechts im achtzehnten Jahrhundert, um dann in Anschluss an Émile Durkheim seine Alternative zu entwickeln.

Die erste Deutung, die Joas zu entkräften versucht, ist die „Heldengeschichte über den aufklärerischen Intellektuellen“<sup>72</sup>. Dem 1764 veröffent-

---

69 Ebd., 159.

70 Ebd., 160.

71 Ebd.

72 Joas 2011, 73.

lichten Buch *Über Verbrechen und Strafen* von Cesare Beccaria unterstellte Joas nicht die behauptete „umstürzende Wirkung“<sup>73</sup> für die Abschaffung der Folter und einer damit einhergehenden Veränderung des Strafrechts. Seine Schrift sei bei weitem kein „gleichsam aus dem Nichts kommender Blitz der Aufklärung“ gewesen, sondern „selbst Ausdruck eines viel tieferen Umwälzungsprozesses“<sup>74</sup>. Auch die Geschichte über den „aufgeklärten Herrscher“<sup>75</sup>, König Friedrich II., der für seine europaweite Abschaffung der Folter gerühmt werde, relativiert Joas. Diese wäre erstens geheim und zweitens mit vielen Ausnahmen (die sogar den Diebstahl umfassten) vollzogen worden. Und auch wenn diese beiden Heldengeschichten sicherlich Einfluss auf den Prozess der Abschaffung der Folter hatten, so müsse doch gesagt werden, dass „es nicht einfach die ‚Aufklärung‘ war, die diese Argumente fand und ihnen zum Durchbruch verhalf.“<sup>76</sup>

Die zweite Deutung, von der sich Joas distanziert, ist die von Michel Foucault in seinem 1975 erschienenen Buch *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Nach Foucault trat im achtzehnten Jahrhundert der Körper hinter dem Geist als Angriffspunkt der Bestrafung zurück, das moderne Gefängnis als Form der Disziplinierung war geboren. Joas kritisiert hier, dass Foucault seiner Meinung nach, „alle Einzelanalysen in einen angeblichen Prozess der sozialen Disziplinierung“ einbette und dies zu einer „völligen Überschätzung der realen Effektivität von Macht und Kontrolle“<sup>77</sup> führe.

In Abwendung zu diesen beiden Deutungen, ergibt sich für Joas nun: Inklusion als Form der Disziplinierung. Dabei soll Inklusion „den Einschluss in den Begriff des Menschen bedeuten, den Einschluss auch derer, die – wie Verbrecher oder Sklaven – nicht schon selbstverständlich in diesen Begriff aufgenommen werden.“. Das schlimmste Verbrechen wäre demnach der Angriff auf „den sakralen Kern des Gemeinwesens“. So liege die eigentliche Veränderung des Strafrechts damit in der grundsätzlichen Veränderung des Verständnisses des Heiligen, des Sakralen in der Gemeinschaft. Die Entstehung der Menschenrechte und die Änderungen im Strafrecht seien

---

73 Ebd., 70.

74 Ebd., 71.

75 Ebd., 73.

76 Ebd., 74.

77 Ebd., 77.

„Ausdruck einer tiefreichenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird.“<sup>78</sup>

Das Fundament für diese These liefert Joas der französische Soziologe Émile Durkheim, für den im „Kult des Individuums“ die „Religion der Moderne“<sup>79</sup> begründet sei. Bei Durkheim erfolgt zunächst eine begriffliche Unterscheidung zwischen zwei Formen des Individualismus, im negativen Sinn der „destruktive Individualismus“, im positiven Sinn ein selbstkritischer, reflektierter Individualismus. Der Kult des Individuums bezieht sich dabei nun auf den ersteren. Damit eindeutig werde, dass nicht von dem ersteren zerstörerischen Individualismus, der „Selbtsakralisierung des Individuums“<sup>80</sup> die Rede sei, macht Joas dies hier noch deutlicher und spricht von der *Person* – also von der *Sakralität der Person* in Abgrenzung zu der *Sakralität des Individuums*.

Problematisch ist für Joas Durkheims Aussage, der Mensch sei zugleich „Gläubiger und Gott“, sofern er „die Moral der Menschenrechte eine Religion nennt“. Damit wären alternative Quellen der Heiligkeit der Person ausgeschlossen (z.B. eine religiöse Fundierung des Glaubens an die Menschenrechte), da der Mensch ja auch nicht unbedingt seine eigene Heiligkeit aus sich selbst heraus schöpfen müsse. Für Durkheim stelle jedoch dieser Glaube oder die „Religion der Menschheit“ eine höchst integrative Kraft für eine Gesellschaft dar, die diese gerade mit „großem territorialen Umfang“ und bei „fortschreitender Arbeitsteilung“<sup>81</sup> unbedingt brauche. So dient der „Begriff des Heiligen“ Durkheim dazu, „die bindende Kraft der Moral und damit wiederum die Grundlagen sozialer Solidarität zu erklären“<sup>82</sup>, wie dies insbesondere Matthias König hervorgehoben hat.<sup>83</sup>

Durkheim sieht den Ursprung der Idee der Sakralisierung der Person im Christentum verwurzelt, das maßgeblich die kulturellen Bedingungen des selbstreflektierten, moralischen Individualismus geschaffen habe. Diese Form des Individualismus habe die christliche Religion aber gleichsam ersetzt: „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.“<sup>84</sup> An

---

78 Ebd., 81f.

79 Durkheim in: Ebd., 82.

80 Ebd., 86.

81 Ebd., 89.

82 König 2014, 118f.

83 Vgl. ebd.

84 Joas 2011, 90.

dieser Stelle äußert Joas Bedenken darüber, ob der Glaube an die Menschenrechte tatsächlich als Religion in ihrer vollständigen Tiefe begriffen werden könne. Gleichwohl ist Durkheims Definition der Religion sowie der sich daraus ableitende Begriff des Sakralen oder der Sakralität allerdings maßgebend für Joas Zwecke, da in dieser eine alternative Deutung der Veränderung des Strafrechts und auch vieler weiterer Prozesse liegt:

„Die Qualität ‚Sakralität‘ wird Objekten spontan zugeschrieben, wenn sich eine Erfahrung eingestellt hat, die so intensiv ist, dass sie das gesamte Weltbild und das Selbstverständnis derer, die diese Erfahrung gemacht haben, konstituiert oder transformiert. Die Elemente der Erfahrungssituation werden mit der Ursache dieser Intensität in Verbindung gebracht. Heilige Gegenstände stecken andere Gegenstände an und breiten so Heiligkeit aus; in Akten der Weihe kann Heiligkeit auch intentional übertragen werden.“<sup>85</sup>

Denn genau in diesem Begriff des Heiligen steckt nach Joas Voraussetzung für die Bindung an Werte, jene bereits erwähnte subjektive Evidenz und die affektive Intensität. Dabei wird eine Differenz zwischen Durkheims und Joas Theorie des Heiligen sichtbar. Der Kult des Individuums sei für Durkheim nämlich „letztlich Ausdruck der Bindung an die Gesellschaft“<sup>86</sup>, die Gesellschaft heiligt das Individuum und dies sei das „sozialintegrative Glaubenssystem moderner Gesellschaften.“<sup>87</sup> Im Gegensatz dazu stellt für Joas das Konzept der Sakralisierung der Person eine Deutung des Glaubens an die Menschenrechte dar, in dem Sinne, als das es erklärt, wie Bindungen an den Wert der Menschenwürde entstehen können. Er macht sich also auch den „Gedanken der Erfahrung des Heiligen als einer den Einzelnen ergreifenden Kraft zu eigen, gibt ihm aber eher eine subjektivistische Wendung“<sup>88</sup>.

Wie an dem konkreten Beispiel der Veränderung der Strafjustiz gezeigt werden kann, bietet die These der Sakralisierung der Person eine alternative Erklärung für diesen Wandel, der nach Joas weder durch die Aufklärung noch mit einer Veränderung in der sozialen Disziplinierung möglich gewesen wäre. Wird von der Sakralisierung der Person ausgegangen, kann der „unauflösbare Widerspruch zwischen dem Bedürfnis, jeden Verstoß

---

85 Ebd., 93.

86 König 2014, 119.

87 Ebd., 120.

88 Ebd., 119.

gegen die Sakralität der Person zu sanktionieren, und eben dem Verstoß gegen dieselbe, der im Akt des Strafens selber liegt<sup>89</sup> erkannt werden. Der Wandel im Strafrecht liest sich als das Ergebnis einer höheren Sensibilität für die Heiligkeit der Person.<sup>90</sup>

### *10 Sakralisierung und Entsakralisierung – Gefährdungen der Sakralität der Person*

Joas betont, dass bei weitem nicht nur die Person sakralisiert werden könne, im Gegenteil könne grundsätzlich alles sakralisiert und auch wieder entsakralisiert werden.<sup>91</sup> In diesem Sinne „wird auch Sakralisierung der Person nicht sicherer kultureller Besitz und ist auch die Geschichte der Menschenrechte nicht im Sinne eines Vektors, eines eindeutigen Richtungssinns zunehmender Sakralisierung, zu beschreiben.“<sup>92</sup> Joas sieht in der Geschichte der Menschenrechte einen „großen historischen Schub einer radikalen Entsakralisierung politischer Macht und Herrschaft.“<sup>93</sup> Eines historischen Schubs, der seinerseits durch eigene, möglicherweise extreme Formen der Resakralisierung politischer Herrschaft gefährdet werden kann. So stellt Joas am Beispiel des Totalitarismus des zwanzigsten Jahrhunderts erneut die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik. Erklärungsversuche für den Totalitarismus, wie Religionsersatz, säkulare Religion oder Pseudoreligion weist er als unzureichend von der Hand und distanziert sich zunächst von zwei grundlegenden religionspolitischen, bereits aus dem 18. Jahrhundert, stammenden Debatten. Wer so also einerseits denkt, eine Säkularisierung sei unmöglich, da der Mensch auf Religion angelegt sei, der ordnet den Totalitarismus als Ersatzreligion ein. Wer umgekehrt Säkularisierung als Folge der Modernisierung denkt, sieht im Totalitarismus die noch nicht vollständig vollzogene Säkularisierung. Beide Deutungsmuster seien unzureichend und es müsse über das Verhältnis von Politik und Religion gesprochen werden, „ohne diese beiden Pseudogewissheiten länger in Anspruch zu nehmen.“<sup>94</sup>

---

89 Joas 2011, 98.

90 Ebd., 99.

91 Vgl. ebd., 101.

92 Joas 2013, 282.

93 Ebd.

94 Ebd., 263.

Dafür hält er zunächst eine begriffliche Unterscheidung fest, die Unterscheidung zwischen dem *Sakralen* und der *Religion*. So müsse die Religion als „Versuch gesehen werden, die Erfahrungen des Sakralen zu interpretieren“<sup>95</sup>, diese Erfahrungen begrifflich zu fassen und schließlich zu institutionalisieren. Dabei ordnet er das Sakrale, das Entstehen von Sakralität als „grundlegendes anthropologisches Phänomen“<sup>96</sup> ein. Menschen machen Erfahrungen, die über ihr Begreifen hinausgehen, Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“<sup>97</sup>. Diese erlebte Kraft muss jedoch eingeordnet werden, sie muss mit Eigenschaften versehen werden. Eben hierin gründet sich das *Faktum der Idealbildung*, womit der Prozess der Wertbindung gemeint ist. Werte müssen als subjektiv-evident erscheinen und affektiv-intensiv erfahren werden. Der sich hieran anschließende Prozess der Idealbildung betont den unsteten, oder zumindest nicht ewigen Charakter des Ideals, ein einmal bestehendes Ideal müsse seine Gültigkeit nicht bis in die Ewigkeit bewahren. Wichtig sei, „dass es sich bei der Idealbildung nicht um einen intentionalen Prozess“<sup>98</sup> handle, sondern im Gegenteil dieser Prozess eher durch seine Passivität gekennzeichnet sei.

Da die Betonung auf *Idealbildung* liege, wird weiterhin deutlich, dass das Entstehen und Niedergehen von Idealen einen sich abwechselnden Prozess in der Geschichte darstelle. Unter diesem Gesichtspunkt ist Säkularisierung lediglich eine Verschiebung „von einem Vorstellungsgehalt zu einem anderen“<sup>99</sup>. Die Neuentstehung eines Ideals könne ein anderes verblassen lassen. Der Mensch sei ein Wesen, das auf die Idealbildung angelegt sei. So bemerkt Joas, dass zur Gesellschaft insgesamt die Idee gehört, die diese Gesellschaft von sich selbst hat und nach deren Verwirklichung sie strebt. Somit stelle das Faktum der Idealbildung immer auch eine „Idealisierung bestimmter besonders gelungener Zustände des Kollektivs, aus dem dieses Ideal hervorgeht“ dar, „*die Sakralisierung bestimmter Gehalte ist ursprünglich immer auch eine Selbstsakralisierung des Kollektivs.*“<sup>100</sup>

Die Entstehung der Möglichkeit der Entsakralisierung verortet Joas in der sogenannten Achsenzeit, in der in der Geschichte der Menschheit zum ersten Mal die Vorstellung von Transzendenz aufgetaucht sei.<sup>101</sup> In

---

95 Ebd.

96 Ebd., 264.

97 Ebd.

98 Ebd., 265.

99 Ebd., 266.

100 Ebd., 269f.

101 Vgl. Joas 2014.



dieser Zeit wäre die Vorstellung von einem überweltlichen Gott entstanden. Die „scharfe quasi-räumliche Grenze zwischen dem Weltlichem und dem Göttlichen“<sup>102</sup> habe sich zum ersten Mal vollzogen. Die Sakralität wäre somit nicht einfach verschwunden, sondern gewissermaßen nur in reflexiver Weise „neu verortet“<sup>103</sup>. Durch diese Neu-Verortung trete aber der Unterschied zwischen dem Irdischen und dem Göttlichen in einer viel stärkeren Art und Weise hervor, das Göttliche erscheine so als „das Wahre, das ganz Andere“<sup>104</sup>. Mit einer Vorstellung von Transzendenz könne kein Herrscher mehr seine Legitimität auf der Behauptung, er selbst sei göttlich, begründen. Durch diesen Bruch sei das Potential der „Entsakralisierung politischer Macht“ hervorgebracht worden, „das nie wieder völlig verstummte oder verschwand.“<sup>105</sup> Und doch stelle sich die Geschichte weder als schrittweise Entsakralisierung aller politischer Macht dar, es bestehe vielmehr ein ständiges „Spannungsverhältnis“ zwischen Sakralisierung und Entsakralisierung<sup>106</sup> und durch dieses Spannungsverhältnis zeichne sich eben auch die Geschichte der Menschenrechte aus:

„Wenn ich mit der Behauptung Recht habe, dass sich in ihr eine Sakralisierung der ‚Person‘ abspielt, d.h. jedes Menschen unabhängig von Verdiensten und Vergehen, dann erfordert dies unbedingte Hochschätzung der Person und ihres Eigenwerts eine relative Entsakralisierung von Staat, Nation, Herrscher oder Gemeinschaft. Sie erfordert nicht, wie von Säkularisten oft angenommen wird, die Säkularisierung, den Verzicht auf die Vorstellung der Heiligkeit Gottes, da ja in dieser Vorstellung gerade das Gegengewicht gegen die Sakralisierung irdischer politischer Macht liegen kann.“<sup>107</sup>

Folgerichtig kann es nicht um einen „sich von aller Kultur lösenden Universalismus“ gehen. Diesen Universalismus hält er für unrealisierbar. Vielmehr geht es um eine ständige Reflexion „auf die Notwendigkeit einer Entsakralisierung der jeweiligen politischen Macht und auf die immer erneute Verführung zu ihrer immer erneuten Sakralisierung.“<sup>108</sup>

---

102 Joas 2013, 273.

103 Ebd., 274.

104 Ebd., 273.

105 Ebd., 278.

106 Vgl. ebd.

107 Ebd., 282. Vgl. zudem Joas 2003.

108 Ebd., 285.

Die Überlegungen von Hans Joas werden in einer breiteren Diskussion vielfältig diskutiert. Die vorliegenden Überlegungen wollten allein die konzeptionelle Kontrastierung gegenüber Max Webers Überlegungen der Menschenrechte betonen.<sup>109</sup> Insbesondere müsste der Vorwurf von Hans Joas gegenüber Max Weber in seinem Vorwurf der Verklärung der Vernunft wohl eher abgeschwächt und stärker Max Webers ambivalentes Verhältnis zu den Menschenrechten betont werden.<sup>110</sup> Mit Hans Joas gilt es, die Prozesse der Sakralisierung und Entsakralisierung im politischen Streit der Auslegung und Praxis der aktuellen Menschenrechtspolitik zu beobachten und kritisch zu reflektieren.

#### *Literaturverzeichnis*

- Graf, Friedrich W. (2010): Der Protestantismus, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main, 78–124.
- Große Kracht, Hermann-Josef/Joas, Hans (2014): Der moderne Glaube an die Menschenwürde: Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2010): Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte, in: ders. (Hg.): Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, 7–37.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2011): Die Universalisierung der Menschenrechte nach 1945, in: Zeitgeschichte-Online vom Juni 2011 [<https://zeitgeschichte-online.de/kommentar/die-universalisierung-der-menschenrechte-nach-1945>] 01.10.2023.
- Jellinek, Georg (1895): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig.
- Joas, Hans (2003): Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation, in: Albert, Gert; Lepsius, Rainer M.; Schluchter, W. (Hg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen, 252–297.
- Joas, Hans (2010): Selbsttranszendenz und Wertbindung. Ernst Troeltsch als Ausgangspunkt einer modernen Religionssoziologie, in: Graf, Friedrich W./Voigt, F. (Hg.): Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung, Berlin, 51–64.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- Joas, Hans (2012): Die Sakralität der Person, in: Schäfer, Heinrich W. (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität-Selbsttranszendenz-Gewalt, Frankfurt am Main 147–165.

---

109 Vgl. zudem Große Kracht/Joas 2014, Laux 2013.

110 Vgl. Kippenberg 2012.

- Joas, Hans (2013): Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation, in: Graf, Friedrich W./Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. Unter Mitarbeit von Giorgio Agamben, München, 259–285.
- Joas, Hans (2014): Was ist Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz, Basel.
- Kippenberg, Hans G. (2012): Religionsanalyse im Zusammenhang mit einer pragmatischen Handlungstheorie, in: Schäfer, Heinrich W. (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt, Frankfurt am Main, S. 59–78.
- König, Matthias (2002): Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne (Campus Forschung, Bd. 837), Frankfurt/New York.
- König, Matthias (2014): Ambivalenzen der Sakralisierung. Zur Durkheim-Rezeption in Hans Joas' affirmativer Genealogie der Menschenrechte, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Joas, Hans (Hg.): Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld, 113–128.
- Laux, Bernhard (2013): Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg.
- Raiser, Thomas (1984): Max Weber und die Rationalität des Rechts, in: Juristen Zeitung 63, 18, S. 853–859.
- Schluchter, Wolfgang (1979): Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 23), Tübingen.
- Tyrell, Hartmann (1993): Potenz und Depotenzen der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 44, 1, S.300 – 347.
- Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5., rev. Aufl., Studienausg., Tübingen.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen.
- Weber, Max (1994): Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/17), hg. von Mommsen, Wolfgang J./Schluchter, Wolfgang/Morgenbrod, Birgitt, Tübingen.
- Weber, Max (1996): Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland, in: ders.: Zur russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905 – 1912 (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/10), hrsg. von Mommsen, Wolfgang J./Dahlmann, D., Tübingen, 1–104.
- Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22–2), hg. von Kippenberg, Hans G./Schilm, Petra/Niemeier, Jutta, Tübingen.
- Weber, Max (2009): Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22–4), hg. von Hanke, Edith/Kroll, Thomas, Tübingen.
- Weber, Max (2014a): Wirtschaft und Gesellschaft. Recht (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22–3), hg. von Gephart, Werner/Hermes, Siegfried, Tübingen.

*Stefan May*

Weber, Max (2014b): *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie* (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe Bd. I/23), hg. von Borchardt, Knut/Hanke, Edith/Schluchter, Wolfgang, Tübingen.