

## Interview

# Genesis und Geltung zusammen denken

Hans Joas, interviewt von Malte Dreyer und Walter Zitterbarth

**Abstract:** The following interview takes up and discusses central questions of Hans Joas' theory of human rights. Joas explains how the genealogy of human rights relates to their validity and distinguishes his approach from others by stressing the emotive quality of values. He addresses the critique leveled at him of rooting human rights in religion and elaborates on what he terms the "sacredness of the person". In doing so, he demonstrates that his version of universalism is rooted in the pragmatist understanding of human action which stresses the importance of experience, argument and narrative for the emergencies of values.

**Keywords:** Enlightenment, genealogy of values, genesis and validity, human rights, narration, sacrality, personality, pragmatism

DOI 10.1515/dzph-2014-0063

**Malte Dreyer:** Lieber Herr Joas, gestern [6.11.2013] haben Sie die Christian-Wolff-Vorlesung zum Thema „Sklaverei und Folter in globaler Perspektive. Der Westen und die Menschenrechte“ gehalten, die einmal jährlich vom Institut für Philosophie in Marburg veranstaltet wird und durch die die Tradition der Aufklärung mit einer kritischen Reflexion gegenwärtiger Probleme verbunden werden soll. In welchem Verhältnis zur Aufklärung stehen Ihre Überlegungen<sup>1</sup> über die

---

**1** Wir verwenden im Laufe dieses Interviews die folgenden Abkürzungen für Hans Joas' Werke: SP: Die Sakralität der Person, Berlin 2011; EW: Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main 1997.

---

**Prof. Dr. Dr. h. c. Hans Joas:** Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; hans.joas@hu-berlin.de

**Malte Dreyer, M. A.:** Philipps-Universität Marburg, Institut für Philosophie, Wilhelm-Röpke-Straße 6C, 35032 Marburg; dreyer@uni-marburg.de

**Dr. Walter Zitterbarth:** Philipps-Universität Marburg, Institut für Philosophie, Wilhelm-Röpke-Straße 6C, 35032 Marburg; zitterbarth@web.de

Sakralität der Person? Würden Sie sich ebenfalls in die Tradition der Aufklärung stellen oder verstehen Sie Ihre Überlegungen eher als Beitrag zu einer Aufklärungskritik?

**Hans Joas:** Wenn ich gefragt werde, was meine Stellung zur Aufklärung ist, dann neige ich dazu, mit der Gegenfrage zu antworten: „Was genau verstehen Sie unter Aufklärung?“, und zwar deshalb, weil es mindestens in zwei Hinsichten unklar ist, wie der Begriff genau gemeint ist, meine Stellungnahme aber vom genauen Sinn abhängt. Aufklärung kann erstens in einem antireligiösen Sinn gemeint sein. Das ist historisch zwar bekanntlich falsch, aber das Bild von der Aufklärung ist häufig sehr stark von der *französischen* Aufklärung geprägt. Für die französische Aufklärung trifft noch am ehesten zu, dass sie sich in einer Gegenstellung zur Religion befindet. Für die Aufklärung in den meisten anderen Ländern ist das in dieser Weise aber nicht richtig. Mit anderen Worten: Ich bin sicher kein begeisterter Anhänger der Aufklärung, wenn Aufklärung gleichzeitig massive Religionskritik heißen soll.

Zweitens wird Aufklärung häufig im Gegensatz zur Romantik verstanden, oder, um es begrifflich präziser zu sagen, im Gegensatz zu dem, was in den Interpretationen der Schriften von Herder – etwa durch Isaiah Berlin und Charles Taylor – als das Ausdrucksmodell des Handelns und des Menschen<sup>2</sup> aufgefasst wird. Wenn Aufklärung die Verpflichtung auf ein rationalistisches Menschenbild bedeutet, gehöre ich angesichts meiner Begeisterung für Herder und die von ihm ausgehende Tradition ebenfalls nicht zu den Aufklärern. Wenn aber Herder wie in der neueren Literatur als *eine* Version von Aufklärung verstanden wird, der Begriff der Aufklärung also so weit ist, dass er auch ein derart „expressivistisches“ Bild vom Individuum, vom menschlichen Handeln und von der Geschichte umfasst, dann schon.

Eigentlich ist der Begriff Aufklärung einfach in sich zu vieldeutig. Er wird von vielen auch nicht zur präzisen Charakterisierung eines historischen Phänomens, sondern eher als Gesinnungsindikator verwendet. Als Kampfbegriffe werden Begriffe immer leicht problematisch.

**Walter Zitterbarth:** Ich würde da gerne nachhaken: Wie würden Sie Ihren Beitrag vor dem Hintergrund einer Aufklärungskritik einordnen, wie sie von Horkheimer und Adorno geleistet worden ist?

**Hans Joas:** Sofern das Buch *Dialektik der Aufklärung* eine Geschichtsphilosophie sein soll – wenn man das so nennen darf – fühle ich mich denkbar fern davon. Das

---

<sup>2</sup> Vgl. EW, 198–199, Fn. 8.

ist schwer in einem Satz präzise auszudrücken, aber ich finde, kurz gesagt, dass Horkheimer und Adorno auf eine bestimmte Weise die innere Widersprüchlichkeit eines einheitlichen Prozesses darzulegen versuchen, während ich die Vielfalt von in unterschiedliche Richtungen zielenden Prozessen und Spannungsverhältnisse zwischen diesen verschiedenen Prozessen rekonstruiere. So betrachtet, gibt es häufig keine interne Widersprüchlichkeit, sondern gewissermaßen externe Spannungen zwischen verschiedenen Tendenzen, die alle gleichzeitig und heute fälschlich mit einzelnen Begriffen wie beispielsweise „Modernisierung“ zusammengefasst werden. Ich kann Horkheimers und Adornos Sensibilität für etwas loben, was als Nebenfolge eines Rationalisierungsprozesses verstanden werden kann, glaube aber, dass sie sich mit der Konstruktion in der *Dialektik der Aufklärung* begrifflich eher in eine Sackgasse manövriert haben. Es ist allerdings ähnlich wie beim Aufklärungsbegriff so, dass heute allgemein von einer „Dialektik der Aufklärung“ geredet wird und damit nicht unbedingt das Denken von Horkheimer und Adorno in deren Sinne gemeint ist.

**Malte Dreyer:** Der Begriff der Aufklärung hat neben seiner historischen auch eine systematische Dimension. In Ihren Arbeiten werden diese beiden Ebenen ebenfalls ineinander geblendet. Die Verschränkung von Genese und Geltung, die in Ihrem Buch zur Geschichte der Menschenrechte eine bedeutende Rolle spielt, ist ein Themenkomplex, dem wir uns jetzt ein wenig zu nähern versuchen. Genese und Geltung der Menschenrechte, mit denen Sie sich in *Die Sakralität der Person* beschäftigen, stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. Sie haben ein Kapitel in Ihrem Buch mit den Worten „Weder Kant noch Nietzsche. Was ist affirmative Genealogie?“ überschrieben. Dort erklären Sie, warum in Bezug auf Werte wie den der universalen Menschenwürde Genese und Geltung nicht ohne weiteres voneinander zu trennen sind.<sup>3</sup> In Anspielung auf diese Kapitelüberschrift haben Sie dann ergänzt, dass das Kapitel auch hätte heißen können: „Kant plus Nietzsche“. Wie verhält sich nun der Universalitätsanspruch der Menschenrechte – Kant – zu ihrer historischen Entwicklung – Nietzsche –?

**Hans Joas:** Mit meiner Bemerkung wollte ich sagen, dass ich die Verteidigung des Universalitätsanspruches der Menschenrechte mit einer Analyse der kontingenten historischen Genese dessen verknüpfe, was einen Universalitätsanspruch erhebt. In diesen Formulierungen signalisiert der Name Kant das Beharren auf universeller Geltung, während der Name Nietzsche für den Drang steht, die historische Kontingenz von Entstehungsprozessen radikal ernst zu nehmen. Aber

---

<sup>3</sup> Vgl. SP, Einleitung u. Kap. 4, 156.

zu beiden Projekten, dem kantianischen und dem nietzscheanischen, nehme ich eine gewisse Distanz ein, wobei die *inhaltlichen* Unterschiede zu Nietzsche viel größer sind als die zu Kant, aber eine bestimmte *methodische* Nähe zu Nietzsche besteht. „Weder Kant noch Nietzsche“ habe ich in meinem Buch geschrieben, weil meine Art, Genesis und Geltung auf dem Gebiete der Werte zusammen zu denken, eben weder eine unhistorische Verteidigung von Universalitätsansprüchen ist, noch eine nietzscheanische – in meinen Begriffen – destruktive Genealogie. Nietzsche hat den Gedanken eines radikalen Kontingenzbewusstseins mit der Zusatzannahme verbunden, dass die Einsicht in die kontingente Entstehung der Werte unsere Bindungen an sie löst. Ich behaupte, dass dies zumindest nicht notwendig zutrifft und habe das in verschiedenen Schriften an verschiedenen Orten anschaulich zu machen versucht. Auf dem Gebiet der Personenbindungen scheint dies leichter zu sein als auf dem Gebiet der Wertbindungen. Mir ist die Parallele zwischen Personen- und Wertbindungen wichtig und ich möchte sie erklären.

Wenn wir „Wertbindung“ sagen, sollten wir auf beide Bestandteile des Ausdrucks achten. Der eine Bestandteil lautet „Wert“. Ich kann bestimmte Propositionen aufstellen und für diese einen Geltungsanspruch erheben, indem ich sage, es sei gut oder böse, dieses oder jenes zu tun oder zu unterlassen. Aber wenn wir „Wertbindung“ sagen, meinen wir auch, dass wir nicht nur irgendeiner Auffassung sind, die wir zur Diskussion stellen können und im Falle von Gegenargumenten zu verändern bereit sind, sondern insbesondere, dass wir eine tiefe *emotionale* Bindung zu dem haben, was wir als gut oder böse empfinden. Auf dem Gebiet der Genese von Wertbindungen, glaube ich nun, kann vieles beobachtet werden, was für Bindungen an Personen ebenso zutrifft. Zu Menschen, die wir lieben, haben wir eine Bindung, die über jede Zweckerwägung hinaus geht. Wir können beispielsweise reflexiv erkennen, dass wir *zufällige* Liebes- und Freundschaftsbeziehungen haben. Ich lerne jemanden bei einer Zugfahrt kennen, befreunde mich, und das ist, sofern ich nicht an eine Vorbestimmung des menschlichen Schicksals glaube, zufällig. Hätte ich den nächsten Zug genommen, hätten wir uns nie getroffen. Aber mindert diese Einsicht die Intensität meiner Freundschaftsbindung? Ich sage nein. Wir sind manchmal amüsiert, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie zufällig die Entstehung unserer Bindungen ist, aber weder erschüttert das unsere Bindung, noch werden unsere Beziehungen dadurch demaskiert. Und so ist es bei Wertbindungen auch.

**Malte Dreyer:** Dass wir eine emotionale Bindung zu Personen haben, obwohl uns das Zustandekommen dieser Bindung in der Rückschau zufällig zu sein scheint, ist in der Tat leicht einzusehen. Ich frage mich trotzdem, wie wir uns die Entstehungsgeschichte von Bindungen an hochgradig allgemeine Werte wie

die Menschenrechte vorzustellen haben. Wenn ich Sie richtig verstehe, machen Sie die Annahme, dass wir, sofern wir die Menschenrechte für wertvoll erachten, über *je eigene* Bindungsgeschichten verfügen, in denen wir unsere Beziehung zu diesen Werten aufgebaut haben. Vielleicht erklären Sie uns dies am Beispiel ihrer eigenen Beschäftigung mit den Menschenrechten.

**Hans Joas:** Wenn ich über mich nachdenke – als jemanden, der in der Nachkriegszeit geboren und Kind der nationalsozialistischen Generation ist – habe ich keinen Zweifel daran, dass mein außerordentlich starkes Interesse an einem Thema wie dem der Menschenrechte und meine starke Bindung an den Wert universaler Menschenwürde etwas mit der Tatsache zu tun hat, dass es in Deutschland das Dritte Reich gegeben hat und es unsere Väter und Mütter waren, die es ermöglicht und getragen haben. Insofern der Nationalsozialismus nicht von der deutschen Geschichte prädeterniniert ist, ist das Motiv, den Universalitätsanspruch der Menschenrechte so stark zu verteidigen, selbst kontingent. In diesem Sinne kann ich mir zwar reflexiv die Kontingenz dieser intensiven Motivation, mich mit dem Thema zu beschäftigen, und sogar meine Bindung an diesen bestimmten Wert erklären, aber daraus folgt keine Loslösung von diesem Wert, sondern eher im Gegenteil eine Stärkung der Bindung an ihn. Biografisch zufällig denke ich, nachdem die deutsche Geschichte gezeigt hat, was in einem hochzivilisierten Land geschehen kann, dass etwas Ähnliches hier oder anderswo wieder geschehen könnte. Auch die alteingesessenen Demokratien sind dagegen nicht gefeit – das konzentriert meine Aufmerksamkeit auf die Verteidigung der historisch bedrohten universalistischen Ansprüche. Weder eine kantische, unhistorische und insofern ungenügend selbstreflexive Behauptung von Universalität noch die Destruktivität von Nietzsches Genealogie kann das einholen. Daher benutze ich den vielleicht etwas merkwürdigen Begriff der affirmativen Genealogie. Das Wort „affirmativ“ geht auf Paul Ricoeur zurück, der es allerdings nicht im Zusammenhang mit einer Genealogie, sondern in Bezug auf die Hermeneutik verwendet hat. Er setzt die affirmative Hermeneutik einer Hermeneutik des Verdachts entgegen und bezeichnet damit eine Beschäftigung mit Texten, die ihren positiven Sagecharakter herausarbeitet, anstatt das Gesagte unter den Verdacht zu stellen, es sei nur eine Fassade privater Interessen.

**Walter Zitterbarth:** Sie erzählen die Entstehung der Menschenrechte als religiöse Geschichte. Wie würden Sie jemanden, der zwar Ihre Position hinsichtlich der Universalität der Menschenrechte teilt, der aber, wie Max Weber es formuliert, völlig unmusikalisch auf dem religiösen Ohr ist, von dieser Geschichte überzeugen wollen?

**Hans Joas:** Ihr Vordersatz trifft nicht zu. Ich behaupte nicht, dass die Menschenrechte religiöse Wurzeln haben – das ist mir wichtig. Die Behauptung, die Menschenrechte seien wesentlich aus dem christlichen Geist entstanden, versuche ich vielmehr historisch und empirisch zurückzuweisen. Der Begriff der Sakralität impliziert nicht Religion. Ich schließe an den Heiligkeitsdiskurs um 1900 und zentral an den französischen Soziologen Émile Durkheim an, der das Verhältnis der Begriffe „sakral“ und „religiös“ gewissermaßen umgedreht hat.<sup>4</sup> Das Sakrale bezeichnet demnach nicht die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft oder einer religiösen Tradition, sondern umgekehrt die Vorstellung, dass Menschen Erfahrungen machen, die ich Erfahrungen der Selbsttranszendenz nenne. Selbsttranszendenz ist hier kein religiöser Begriff, sondern ein deskriptiv-psychologischer Begriff, der eine packende Überschreitung der Grenzen des Selbst bezeichnet, ein sehr intensives Gefühl des Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst und des Innewerdens der eigenen Endlichkeit und Grenzen. Angst- und Gewalterfahrungen, aber auch enthusiastisches und begeistertes Ergriffenwerden sind in diesem Zusammenhang wichtig. Unter anderem Durkheim denkt, dass, wer eine solche Erfahrung macht – und die machen alle Menschen, nachdem sie ein Selbst entwickelt haben – die Quelle dieser Erfahrungen außerhalb von ihm vermutet. Ich nenne das Attribution: Attribution ist ein Akt, in dem die Ursache [der Selbsttranszendenzenerfahrung, M. D.] verortet wird. Während diese Zuschreibung im Laufe des Lebens wechseln kann, bleibt die Erinnerung an die Intensität dieser Erfahrung erhalten. Als Ursachen können alle konkreten Personen, Objekte oder Ideengehalte gelten, die sich von Alltäglichem abheben und eine Qualität besitzen, die wir mit dem Begriff „heilig“ bezeichnen. Religionen sind vor diesem Hintergrund nichts anderes als bestimmte Systematisierungen solcher Heiligkeitsattributionen und ihre Erklärung in Form von Narrationen sowie ihre Verehrung in Form von Symbolen. Durkheims Gedanke war nun, dass es dieses Phänomen auch in säkularen Zusammenhängen gibt.<sup>5</sup> Nachdem am 14. Juli 1789 die Bastille gestürmt wurde, war das für die Revolutionäre, ob sie nun religiös waren oder nicht, im Rückblick kein neutrales Datum, sondern ein affektiv aufgeladenes Ereignis.<sup>6</sup> Der Platz der Bastille ist kein alltäglicher Ort mehr, ein beliebiges Gefängnis in Paris, sondern selbst nach dem Abriss in einem emotionalen Sinne gleichsam sakralisiert. Ich behaupte nun, dass es sich mit unseren Personenbindungen ähnlich verhält. Denken wir an das vorige

---

4 Vgl. SP, 94.

5 Vgl. SP, 94–95.

6 Vgl. SP, 95–96 (Fn. 36: Verweis auf Edward A. Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology*, Farnham 2009).

Beispiel: eine zufällige Begegnung in einem Zug. Der Tag vielleicht, der Zug, der Bahnhof oder irgendetwas anderes an dieser Begegnung füllt sich mit einer enormen Erinnerungsqualität auf und gewinnt eine Art Bindungswirkung. Durkheim hat das am Nationalismus vorgeführt, weil er den Nationalismus eben nicht wie andere seiner Zeitgenossen für eine zweckrationale Veranstaltung gehalten hat, sondern für eine Menschen bis in den Tod hinein begeisternde und motivierende Ideologie. Er hatte bereits, wenn auch nur in fünf Sätzen, den Gedanken, dass wir die Menschenrechte auch so verstehen müssten: als Sakralisierung jedes einzelnen Individuums.<sup>7</sup> Daher empört uns die Tatsache, dass jemand gefoltert wird, auch wenn er nicht unser Freund, ein Anhänger der von uns bevorzugten politischen Überzeugung, Mitglied unserer Religionsgemeinschaft oder unserer Nation ist. Wenn uns, *weil er Mensch ist*, empört, dass er gefoltert wird, dann haben wir zum Begriff des Menschen als Menschen ein solches sakrales Verhältnis. Wir empfinden, dass jeder Mensch einen sakralen Kern habe. Um nun auf die eigentliche Frage zu kommen, sehe ich überhaupt keinen Grund, zu denken, dass ich, weil ich ein gläubiger Mensch bin, gegenüber Ungläubigen oder nichtgläubigen Menschen behaupten muss, deren Bindung an diesen Wert sei weniger konsistent als meine. So reden aber viele auf beiden Seiten. Es gibt Nichtgläubige, die glauben, sie hätten eine säkulare Begründung der Menschenrechte in der Tasche; sie betrachten deshalb mit einer bestimmten Skepsis, wenn sich jemand aus religiösen Gründen zu den Menschenrechten bekennt. Auf der anderen Seite gibt es aber auch Gläubige, die eine starke Bindung an die Menschenrechte haben und das mit dem Gedanken verknüpfen, jemand ohne ihre Religion sei gewissermaßen ein unzuverlässiger Geselle auf diesem Gebiet. Ich sage dagegen, dass beides falsch ist. Es geht mir darum, festzustellen, wie wir uns die Sakralisierung der Person im Allgemeinen vorzustellen haben, und nicht darum, wie sie auf unterschiedliche Weise in verschiedene Sakralisierungssysteme eingebettet ist. Es ist doch klar, dass jemand, der eine Gottesvorstellung hat, einen intellektuellen Zusammenhang zwischen der Sakralität der Person und seiner Vorstellung von Gott als Quell aller Heiligkeit herstellen muss. Nichtgläubige können diesen Zusammenhang nicht herstellen, müssen aber ein Verhältnis zwischen der Sakralisierung der Person und – um bei Durkheim zu bleiben – beispielsweise der französischen Nation herstellen.

**Malte Dreyer:** Steht die Sakralisierung von partikularen Entitäten nicht im Widerspruch zu der Universalität der Menschenrechte? Wie kann jemand zugleich Nationalist und Universalist auf dem Gebiet der Menschenrechte sein?

---

7 Vgl. SP, 82–83, 95.

**Hans Joas:** Durkheim behauptete, dies ginge, solange Frankreich als Nation der Menschenrechte verstanden würde und sich auch außenpolitisch dementsprechend für die Menschenrechte einsetze. Auf der religiösen Seite dagegen – das zeigt das fünfte, *nicht* als historisch-soziologisch zu verstehende Kapitel in *Die Sakralität der Person* – kommt gewissermaßen retrospektiv die Frage auf, warum und wie Christen eine Bindung an die Menschenrechte in ihr Christentum integrieren können. Wie real existierende Christen das getan haben oder tun, kann empirisch erfragt werden, wohingegen wir außerdem normativ fragen können, wie sie es tun *sollten*. Wenn Sie Christen empirisch befragen, werden Sie feststellen, dass zwei Elemente christlichen Denkens zur Rechtfertigung der Menschenrechte im Rahmen des Glaubens verwendet werden. Es sind die Gedanken, dass alle Menschen Kinder Gottes seien und dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sei: Gotteskindschaft und Gottesebenbildlichkeit. Auf der empirischen Ebene halte ich das für unbestreitbar. Ich muss leider, obwohl ich es in den Einleitungen zu den entsprechenden Kapiteln eindeutig geschrieben habe, immer wieder deutlich machen, dass ich die Menschenrechte nicht aus einer christlichen Tradition des Glaubens an die Gottesebenbildlichkeit oder Gotteskindschaft herleite, sondern behaupte, dass sie durch bestimmte historische Dynamiken, z. B. im 18. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit dem Absolutismus und in Nordamerika mit dem Kolonialismus, entstanden sind und dann von allen – Juden, Säkularen, Buddhisten – unter der Herausforderung dieser neuen Phänomene in die jeweiligen Bezugsrahmen integriert wurden. Ich als Christ mache es so, wie in dem 5. Kapitel beschrieben. Wäre ich ein Buddhist, hätte ich ein anderes 5. Kapitel schreiben müssen, in dem beschrieben wird, wie der Buddhismus sich produktiv-integrativ zur Idee der Menschenrechte verhält.

**Malte Dreyer:** Sie sprechen aber gerade einen weiteren, ganz bedeutenden Punkt an. Sie weisen nachdrücklich auf die Kontextvariabilität von Werten, die Bedeutung von Kulturinstitutionen, Staaten und historischen Umständen hin, also die vielen Faktoren, die in die Wertegenese hineinspielen. Mit der affektiven Bindung tritt eine weitere subjektive Komponente hinzu. Macht es überhaupt noch Sinn, von *universellen* Werten zu sprechen, wenn wir die Entstehung der Werte so erzählen?

**Hans Joas:** Das ist der Zankapfel schlechthin. Ich glaube eben, es ist genau umgekehrt.

Ich weiß, dass professionelle Philosophen den Traum einer universellen Begründung träumen, die sich vom Subjektiven auf miraculöse Weise löst und es gewissermaßen ein für allemal übersteigt. Man kann verschiedene philosophische Varianten dieses Traumes voneinander unterscheiden: eine Vorstellung,



in der es der Philosophie, beispielsweise der analytischen Schule, gelingt, selbst zu einer voranschreitenden Wissenschaft zu werden, die solche Begründungen entweder schon irgendwo findet, sagen wir bei Kant, diese Begründung durch eine Verbesserung kanonischer Theorien erreicht, oder selbst an ihr arbeitet und zukünftig geben kann. Die andere Vorgehensweise besteht darin, zu sagen, dass alles Menschliche historisch kontingent ist und daher auch alle Universalitätsansprüche historisch kontingent sein müssen. Sie sind demnach unter bestimmten Bedingungen entstanden und hätten vielleicht, wären die Bedingungen andere gewesen, nicht entstehen müssen. Diese Argumentation nimmt den Menschenrechten als solchen aber nichts von ihrem Universalitätsanspruch. Ich gehe sogar so weit, zu sagen, dass es gar keine andere Möglichkeit für den Menschen gibt, Universalität zu beanspruchen, ohne dabei etwas anderes zu sein, als ein historisch partikulares Wesen in all seiner Kontingenz. Ja, es trifft überhaupt nicht zu, dass das, was Menschen behaupten, immer nur für sie als diese partikularen Wesen gilt, nur weil sie selbst partikulare Wesen sind. Selbst in den Naturwissenschaften kann ein bestimmter Physiker eine wissenschaftliche Einsicht haben und sehr wohl behaupten, dass das, was er erkannt hat, nicht bloß für ihn gilt, obwohl diese Einsicht eine individuelle Genese hat. Wir erhöhen die Reflexivität unseres eigenen Anspruchs auf Universalität besonders dann, wenn wir auch die Kontingenz der Genese unseres eigenen Universalitätsanspruchs reflektieren. Oft wird das in Richtung Rorty missverstanden, aber ich lege Wert auf die Differenz zwischen meiner affirmativen Genealogie und Rortys Überlegungen. Rorty lese ich als die Aufforderung, Argumentation durch Narration zu ersetzen.

**Malte Dreyer:** Das wird auch als Umschlag von der Philosophie zur Literatur bezeichnet. Was unterscheidet nun aber Argumente von Narrationen? Die Geschichte, die Sie über die Entwicklung der Menschenrechte erzählen, soll ja auch in gewisser Weise überzeugen können.

**Hans Joas:** Wenn Argumentation und Narration schroff voneinander getrennt werden und das Argumentieren erweist sich als ungenügend, bleibt einem nur das Erzählen. Dann stellt sich die Frage, warum wir nicht gleich auf die Geschichten der Romanciers zurückgreifen, anstatt uns die weniger ausgeprägten Erzählkünste der Philosophen anzuhören.

Ich mache diese scharfe Trennung nicht, behaupte aber, dass wir zuerst versuchen sollten, mit argumentativen Mitteln einen Konsens herzustellen. Es ist gut, wenn dabei eine Einigung herauskommt. Aber manchmal erreichen wir einen Punkt, an dem der argumentative Einigungsversuch scheitert, weil ganz offensichtlich holistische, erfahrungsbasierte Hintergründe ins Spiel kommen, die die pure Argumentation, also das Hinüberziehen des Einen auf den Stand-

punkt des Anderen, erschweren. Darum, sage ich, können wir an diesem Punkt den Argumentationsraum durch Narrationen erweitern, mit denen wir plausibel machen, warum uns etwas aus biographischen Gründen wichtig ist oder aufgrund einer nationalen, philosophischen, religiösen oder allgemein historischen Tradition erwähnenswert zu sein scheint. Damit können wir den Raum unserer Argumentation so erweitern, dass eine neue Einigungschance gewonnen werden kann. Auch das muss nicht unbedingt erfolgreich sein. Viele meiner Bücher sind insofern – wie soll ich sagen – literarisch ehrgeizig, als ich das, was ich methodisch beschreibe, gleichzeitig zu verwirklichen versuche.

**Malte Dreyer:** Wie hat man sich diese integrative Kraft des Erzählens im konkreten Fall vorzustellen?

**Hans Joas:** Wenn Christen und Nichtgläubige ihre Rolle in der Geschichte der Menschenrechte ergründen würden, würde sich ihnen ein anderes Bild bieten als das bekannte. Niemand könnte das alleinige Verdienst um die Menschenrechte für sich reklamieren. Einerseits wäre erkennbar, dass Gläubige und Nicht-Gläubige in wesentlichen Punkten an einem Strang ziehen, andererseits, dass sie eine gemeinsame Schuldgeschichte haben. Wir würden vielleicht einsehen, dass es besser ist, das Gespräch über den Glauben von dem Gespräch über die historischen Verdienste beider Seiten in der Geschichte der Menschenrechte zu separieren. Ob das gelingt, ist eine andere Frage.

**Malte Dreyer:** Die Erzählung eröffnet also die Möglichkeit zur Einigung im Streitfall und macht nachvollziehbar, warum sich jemand an bestimmte Werte gebunden fühlt. Wie lässt sich aber verhindern, dass ein derartiges affirmierendes Erzählen nicht letztendlich etwas Falsches affirmiert. Ließen sich Erzählungen nicht auch missbräuchlich verwenden, um Werte zu legitimieren, die letztlich abzulehnen sind? Und daran schließt sich die Frage an: Heißt das nicht, dass wir trotzdem noch vorgeordnete Kriterien haben müssten, anhand derer wir beurteilen, ob die Genese eines bestimmten Wertes affirmativ erzählt werden sollte?

**Hans Joas:** Es bringt mich um meinen Kerngedanken, wenn Sie einfach von einer Erzählung sprechen. So geht Rorty vor, der eine Kluft zwischen einer Argumentation und der Erzählung erzeugt.<sup>8</sup> Ich sage dagegen, dass wir zwar argumentieren müssen, aber den Argumentations- und Verständigungsraum an Punkten, an denen wir nicht genügend gemeinsame Voraussetzungen teilen, erweitern

---

<sup>8</sup> Vgl. SP, 170–171, Fn. 16.

müssen. Wenn sich z. B. zwei Christen über etwas streiten, können Sie davon ausgehen, dass beide auf dem Boden der Zehn Gebote stehen. Christen können also argumentieren, indem sie sagen, man dürfe etwas nicht tun, weil ein Gebot es untersagt. Auf dieser Grundlage lässt sich behaupten, jemand verstehe ein Gebot falsch, wenn er beispielsweise meint, das Gebot „Du sollst nicht töten“, bedeute, es dürfe unter keinen Umständen getötet werden. Radikal pazifistische Protestanten befürworten diese Deutung, sagen nein zum Kriegsdienst und würden sich lieber töten lassen, als selbst zu töten. Andere Stimmen behaupten, im Kontext des Alten Testaments werden Tötungen im Krieg ganz eindeutig vom Tötungsverbot ausgenommen. Wenn aber jemand weder Christ noch Jude ist und nicht an die göttliche Offenbarung von Geboten glaubt, fehlt hier die Basis einer gemeinsamen Argumentationsgrundlage. Möglicherweise wird dann eine andere geteilte Grundlage gesucht. Ich finde, die Annahme, dass wir als reale Menschen in realen Situationen reale Begründungen zu finden versuchen und nicht situationsentobene Begründungen gelten lassen, ist ein pragmatistischer Gedanke: pragmatistischer als Rorty. Wir erklären einander, auf welchen Grundlagen wir stehen, und aus welchen Gründen sie uns wichtig sind, wir sie ablehnen oder als bindend empfinden. In den Gründen entdecken wir möglicherweise eine zu würdige Erfahrung, die nachvollzogen werden kann, in zukünftigen Argumentationen berücksichtigt wird und schließlich auch in unsere Selbstbeschreibung eingeht.

Aber diese Praxis ist selbstverständlich kritisch zu verstehen, so wie auch die affirmative Genealogie kritisch ist. Dieser Gedankengang geht auf Troeltsch zurück und ist aus einem typischen Problem der evangelischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts entstanden.<sup>9</sup> Die Frage war, wie biblische Texte angesichts der historischen Forschung über die Genese dieser Texte behandelt werden sollten. Da man nun definitiv wusste, dass die Tafeln mit den Zehn Geboten nicht von Moses den Sinai herunter geschleppt wurden, musste nachgedacht werden, wie sich diese Texte gegenwärtig zum Sprechen bringen lassen. Die Lösung konnte natürlich nur eine kritische Aneignung sein, die die Bibel eben nicht liest, wie sie da steht. Die leitende Vorstellung ist ganz im Gegenteil, dass Texte zu sprechen beginnen, wenn wir diese Kritik vollziehen, dabei aber gewissermaßen einen Geist im Text identifizieren, den wir dann affirmieren. Natürlich können wir dabei nicht ausschließen, dass wir etwas Falsches affirmieren. Ausgangspunkt sind immer gegenwärtige Menschen, die jetzt, in riskanter Weise, etwas für gut erklären und vorschlagen, dass heutiges und auf die Zukunft bezogenes Handeln sich dementsprechend orientieren solle.

---

<sup>9</sup> Vgl. SP, 153, 187–188.

Die affirmative Genealogie entspringt im Kontext eines Entwurfes für die Zukunft: Ich beschreibe die Gegenwart als in irgendeiner Hinsicht defizitär und möchte sie in eine bestimmte Richtung transformieren. Und schon in den Prozess der Beschreibung meiner Gegenwart und in die Begründung meiner Verbesserungsrichtung gehen vielfältige Vorstellungen evaluativer Art und vielfältige empirische Vorstellungen über die Genese dieser Gegenwart und die Möglichkeiten ihrer Veränderung ein. Und wenn ich darüber ein Buch schreibe, so ist es doch von Guantanamo und ähnlichen Ereignissen beeinflusst. Erst eine kritische Gegenwartsbeschreibung führt zu der Frage, was uns daran hindert, im Interesse der nationalen Sicherheit zu foltern, und wie es dazu kam, dass es bis vor kurzem zumindest so aussah, als wären wir uns alle einig, dass Folter böse sei. Seit wann waren wir uns eigentlich einig? Was hat eigentlich zu dieser Einigung geführt? Ja, warum scheint diese Einigkeit gerade zu bröckeln? Was kann ich eigentlich zugunsten meiner Überzeugung anführen, dass es schlimm ist, dass sie bröckelt? Diese genealogischen Betrachtungen sind doch kritisch!

Aber nicht jede Genealogie muss gegenüber allem kritisch sein. In *Die Sakralität der Person* behaupte ich nicht nur, dass Foucaults historische Rekonstruktion der Abschaffung der Folter im 18. Jahrhundert auf einer empirischen Ebene fehlerhaft ist, sondern dass seine Art der Rekonstruktion sogar zur Schwächung unseres Widerstands gegen die Lockerung des Folterverbots führt. In seiner Konstruktion wechseln nur die Machtregimes, ohne dass entschieden werden könnte, welches besser oder schlechter sei. Aus seiner Rekonstruktion folgen daher gar keine Widerstände: wir können diese Wechsel einfach nur feststellen.<sup>10</sup> So wie ich dagegen das Erzählen von Geschichten konzipiere, folgt aus ihnen ein Appellcharakter, dem in zweierlei Hinsicht widersprochen werden kann. Zum einem kann jedem empirischen Element dieser Geschichtsrekonstruktion widersprochen werden; zum anderen ist sie offen gegenüber evaluativen Einwänden. Jemand kann behaupten, er halte die Sakralität der Person nicht für den obersten Wert, sondern die nationale Sicherheit. Darüber lässt sich dann streiten.

**Malte Dreyer:** Und zu welchem Ende?

**Hans Joas:** Wahrscheinlich gibt es einen Punkt, an dem keine Einigung mehr herzustellen ist. Meine affirmative Genealogie ist kritisch, aber frei von der naiven Annahme, es gebe irgendeinen wissenschaftlichen oder philosophischen Weg, der evaluative Einigung garantiere. Das wäre ja auch völlig unpragmatisch.

---

<sup>10</sup> Vgl. SP, 75–81.

**Walter Zitterbarth:** Wieso verknüpft sich für Sie eigentlich die entwicklungspsychologisch ja völlig plausible Idee der Selbsttranszendierung so sehr mit dem Phänomen der Sakralisierung? Könnte man nicht einfach eine entwicklungspsychologische Profangeschichte dieses Phänomens schreiben, so dass die Erfahrung der Selbsttranszendenz anfänglich auf die Familie, die Freunde und die Liebespartner attribuiert wird, und sich von dort aus immer mehr ausweitet? Aus der Antike haben wir schon das Vorbild der Ausweitung auf die Polis und dann in der weiteren Geschichte auf die ganze Welt. Und so könnte jeder Religionsbezug erst einmal vermieden werden.

**Hans Joas:** Es gibt rekonstruierbare Stufen der Universalisierung von Normen in der Entwicklungspsychologie à la Piaget und Kohlberg, und diese Stufen kann man durchaus produktiv auf Stufen der – sagen wir mal – Moralgeschichte der Menschheit analogisierend übertragen und fragen, wann zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte diese oder jene Stufe eigentlich erreicht worden ist.<sup>11</sup> Dagegen habe ich gar nichts. In meiner Theorie ist aber der Unterschied zwischen Werten und Normen enorm wichtig, und Ihre Frage betrifft in meiner Terminologie die Normen. Um es kurz zu machen: Ich verstehe Normen als restriktiv, Werte als attraktiv. Nach Habermas kann ich auf der Ebene der Normen gewissermaßen einsehen, was zu tun geboten ist, muss deshalb aber nicht motiviert sein, auch entsprechend zu handeln.<sup>12</sup> In Bezug auf Werte ist diese säuberliche Unterscheidung von Einsicht und Motivation nicht zu machen. Mir wird in einer Rezension vorgeworfen, ich würde nicht deutlich genug zwischen der kognitiven und der motivationalen Dimension von Werten unterscheiden. Der Rezensent hat aber nicht begriffen, dass ich offensiv behaupte, dass wir im Fall der Werte die kognitive von der motivationalen Dimension nicht unterscheiden können, sondern ein Evidenzerlebnis haben, das *in sich* auch motivierend ist. Wir haben also nicht erst eine Einsicht und stellen uns daraufhin die Frage, ob wir uns auch an das Eingesehene halten sollen.

Habermas lässt keinen wirklichen Universalitätsanspruch der Werte zu.<sup>13</sup> Ich denke aber, dass es sehr wohl eine Geschichte der Universalisierung von Werten gibt. Mein Buch [*Die Sakralität der Person*, M. D.] bewegt sich in dieser Terminologie auf der Werteebene. Es ist eine Kulturgeschichte der packenden Idee universaler Menschenwürde. Das ist keine Alternative beispielsweise zu

---

<sup>11</sup> Vgl. EW (Fn. 3: Verweis auf Jean Piaget, *Moralisches Urteil beim Kinde*, Frankfurt am Main 1973); sowie L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt am Main 1994, 27 ff.

<sup>12</sup> Vgl. EW, 282.

<sup>13</sup> Vgl. EW, 288.

einer Rechts- oder Philosophiegeschichte der Universalisierung von Normen, vielmehr ist es eine Alternative nur dann, wenn die Vertreter dieser Rechts- oder Philosophiegeschichte der Universalität von Normen meinen, sie könnten ohne die Geschichte der Werteuniversalisierung auskommen. Das bezweifle ich allerdings. Die Rechtsgeschichte der Abschaffung der Folter spielt sich nicht einfach als Rechtsgeschichte ab, sondern auch als Geschichte subjektiver Evidenzen. Aus kulturellen Gründen halten es an einem bestimmten Punkt viele Menschen für unerträglich, wenn im Strafverfahren gefoltert wird.

Rechtsgeschichtlich ist es sozusagen mit den Händen zu greifen, dass die Abschaffung der Folter nicht einfach eine Rechtsgeschichte ist, sondern als Geschichte subjektiver Evidenzen erzählt werden muss.

**Malte Dreyer:** Lassen Sie mich mit einer weiteren Frage zum theoretischen Rahmen ihrer Überlegungen anschließen. Was ja an Ihrer Konzeption erfrischend auffällt, ist die Abwesenheit vieler philosophischer Moden, die gerade sehr dominant auf dem Markt der Theorien sind, etwa aus der analytischen Philosophie. Für wie anschlussfähig halten Sie denn Ihre eigene Konzeption in dieser Hinsicht? Sehen sie Berührungspunkte beispielsweise mit der analytischen Philosophie?

**Hans Joas:** Ich bin nicht wirklich kompetent auf dem Gebiet der analytischen Philosophie und habe vieles davon immer als sehr fremd empfunden. Unter dem Einfluss von Richard Bernstein habe ich dann ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass die lange Zeit übliche Darstellung der amerikanischen Philosophiegeschichte, der zufolge jahrzehntelang der Pragmatismus dominierte, dann endete und von der analytischen Philosophie ersetzt worden sei, vollkommen unzulänglich ist. Denn gerade in den USA, mehr als in Großbritannien, haben sich in der analytischen Philosophie Motive des Pragmatismus teilweise fortgesetzt oder wurden immer wieder sichtbar, so dass es in der heutigen amerikanischen analytischen Philosophie enorme Anknüpfungspunkte an den Pragmatismus gibt. Das kann man z. B. bei Hilary Putnam gut erkennen. Bei Rorty ist das noch einmal komplizierter, weil er einen ursprünglich pragmatistischen Hintergrund hat, dann ein Star in der analytischen Philosophie wurde und sich schließlich mit Getöse von ihr verabschiedet und ihr pauschal Sterilität vorgeworfen hat.

Aber ich bitte zu bedenken, dass ich von Hause aus eher ein historisch orientierter Sozialwissenschaftler mit beträchtlichen philosophischen und theologischen Interessen bin und nicht den Ehrgeiz habe, als großer Philosoph aufzutreten.

**Malte Dreyer:** Nun: Ich denke schon, dass Sie durchaus als sozialtheoretisch informierter Philosoph gelesen werden, wie beispielsweise Honneth.

**Hans Joas:** So ist es. Und wir waren ja auch einander jahrelang nah, haben miteinander ein Buch geschrieben, ein anderes herausgegeben und uns in diesen entscheidenden Jahren wechselseitig beeinflusst.

**Malte Dreyer:** Neben den bisher genannten Philosophen – oder besser gesagt, Denkweisen – gibt es noch eine weitere philosophische Strömung, die Sie stark beeinflusst hat, wie Sie heute auch mehrfach zu erkennen gegeben haben: der Pragmatismus. Ganz konkret gefragt: Welche Impulse verdanken sie dem Pragmatismus im Nachdenken über die Menschenrechte?

**Hans Joas:** Ich lobe Nietzsche als den Pionier einer radikalen Reflexion auf die kontingente Entstehung aller unserer Werte. Das scheint mir wirklich ein intellektueller Durchbruch gewesen zu sein. Exemplarisch dafür ist die Schrift *Zur Genealogie der Moral*. Nietzsche war aber seinerzeit nicht der einzige, sondern es gab einen anderen Denker, der an diesem Durchbruch beteiligt war, nämlich William James. In Europa und sogar im heutigen Amerika stellt sich aber der größere Teil der Philosophen auf die Schultern von Nietzsche oder setzt sich zumindest mit Nietzsche ausführlicher auseinander als mit William James. Es gibt die Neigung, William James als naiv optimistischen Amerikaner zu stilisieren, dem der tief-tragisch blickende Europäer Nietzsche gegenübersteht. Das ist einfach Humbug. James war kein naiv optimistischer Mensch, sondern hat fünf Jahre in einer schweren, tiefschwarzen Depression mit suizidalen Anwandlungen verbracht. Ohne diesen biografischen Hintergrund lässt sich seine Philosophie gar nicht verstehen. Dennoch gibt es diese gravierenden Unterschiede zwischen beiden, die ich in *Die Entstehung der Werte* auf folgende Formel gebracht habe: Nietzsche und James haben zwar dasselbe Bewusstsein von der Kontingenz der Wertentstehung, aber bei James liegt im Unterschied zu Nietzsche ein positives und produktives Verhältnis zur politischen Demokratie, zur Religion und zur empirischen Wissenschaft vor.

Das, was ich mir schon seit Studententagen als wesentliche geistige Tradition, an die ich anknüpfe, zu Eigen gemacht habe, ist die Tradition des amerikanischen Pragmatismus. In den letzten 15 Jahren sehe ich immer deutlicher die Parallelen mit bestimmten, besonders reflektierten Formen der deutschen Tradition von Hermeneutik und Historismus, die mich ebenfalls tief geprägt hat. Dafür steht in *Die Sakralität der Person* Ernst Troeltsch, der zentrale Autor in diesem Buche. An ihn knüpfe ich auch in meinen neueren Arbeiten stark an, vor allem in einem größeren Buch, das eine Alternative zur weberianischen Vorstellung

fortschreitender Entzauberung entwickelt. Aber zuvor habe ich noch alle Hände voll zu tun mit dem Abfassen von Repliken für erfreulicherweise erscheinende Diskussionsbände zu meinem Menschenrechts-Buch<sup>14</sup> und auch mit meinen anderen Arbeiten zum Thema Achsenzeit<sup>15</sup> und zur Frage, ob die Menschenrechte „westlich“ sind.

**Malte Dreyer, Walter Zitterbarth:** Herr Joas, wir danken Ihnen für dieses Gespräch.

**Hans Joas:** Ich danke Ihnen für das Interesse an meiner Arbeit und für Ihre Zeit.

---

H. Joas, *Die Sakralität der Person*, Berlin 2011.

M. Dreyer, *Erzählen, Handeln, Denken*, Frankfurt am Main i. V., 24–56.

---

14 SP.

15 H. Joas, *Was ist Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte über Transzendenz*, Basel 2014.