

Zum Nutzen historischer Untersuchungen für die Ethik

Lässt sich die Gegenwartsgeltung von Werten wie z.B. Menschenwürde oder Menschenrechten mittels historischer Analysen aufzeigen oder einsichtig machen, nämlich über die Rekonstruktion ihrer historischen Genese? Die Klärung dieser Frage ist zweifellos von grösster Bedeutung für die Methodologie der Ethik. Das gilt in besonderem Masse für die evangelische Ethik, in der der lange Schatten Ernst Troeltschs bis heute nachwirkt. Gegenüber einem „schlechten Historismus“, der positivistisch historische Sinngebilde als blosse Tatsachen der Vergangenheit begreift, ohne selbst wertend Stellung zu nehmen, schwebte Troeltsch eine Form der historischen Untersuchung vor, die historische Sinngebilde als Quelle und Grundlage für die Idealbildungen und Wertentscheidungen in der Gegenwart rekonstruiert und in dieser Weise eine Kontinuität herstellt zwischen historisch entstandenem Sinn und der Sinnorientierung in Gegenwart und Zukunft. Troeltsch reagierte damit auf die in seiner Zeit tief empfundene Krise, in die das Projekt einer rationalen Wertbegründung mit universalem Geltungsanspruch durch den Historismus und dessen Einsicht in die historische und kulturelle Relativität der Werte geraten war. Wie viele seiner Zeitgenossen sah auch Troeltsch seine Zeit vor die Herausforderung gestellt, die Alternative zwischen Kant einerseits und Nietzsche andererseits zu überwinden und einen Weg der Vergewisserung der Geltung von Werten zu finden, der die durch den Historismus entstandene Lage ernst nahm, aber über jenen „schlechten Historismus“ hinausführte.

Doch können historische Untersuchungen tatsächlich das leisten, was sie diesem Programm zufolge leisten sollen? Diese Frage lässt sich neuerdings anhand eines Buches genauer studieren, das in luzider Weise das Troeltsch'sche Programm aufgreift und für das Konzept der Menschenrechte fruchtbar zu machen sucht. Gemeint ist Hans Joas' Buch „Die Sakralität der Person. Ein neue Genealogie der Menschenrechte“¹. Es ist aufgrund seiner beiden zentralen Thesen gerade für die evangelische Ethik ein wichtiges Buch, das eine gründliche Auseinandersetzung verdient. Das ist zum einen die These, dass die Menschenrechte aus einem Prozess der Sakralisierung der Person hervorgegangen sind. Dies wird von dem Autor anhand profunder historischer, soziologischer und sozialphilosophischer Analysen herausgearbeitet. Doch bleibt der Anspruch des Buches nicht auf die Rekonstruktion dieses

¹ Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp, 2011.

genealogischen Zusammenhangs beschränkt. Vielmehr verbindet der Autor mit dieser Rekonstruktion den Anspruch, den orientierenden Sinn und die Geltung der Menschenrechte für die Gegenwart aufzuzeigen und einsichtig zu machen, ganz im Sinne des Troeltsch'schen Programms. Dies ist die zweite, methodologische These des Buches, nämlich dass die Geltung von Werten über die Rekonstruktion ihrer Genese aufgewiesen, ja begründet werden kann, entgegen der verbreiteten Meinung, dass Genesis und Geltung nichts miteinander zu tun haben.² In Abgrenzung von Nietzsches „Genealogie der Moral“, die darauf abzielte, die Geltung von Werten zu unterminieren und aufzulösen, spricht Joas diesbezüglich von einer „affirmativen Genealogie“. Eben diese findet er bei Troeltsch vorgedacht, dem ein eingehendes Kapitel gewidmet ist, in welchem dessen Konzeption in sechs Schritten rekonstruiert wird.³

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf diese zweite These. Wie gesagt, besteht bezüglich dieser These nicht zuletzt innerhalb der evangelischen Ethik Klärungsbedarf, und Joas' sorgfältige Rekonstruktion der Troeltsch'schen Auffassung, die in Troeltsch's Schriften selbst nicht systematisch entfaltet und analytisch geklärt wird, sondern eher aus seiner Auseinandersetzung mit anderen Denkern erschlossen werden muss, bietet sich hier als eine gute Grundlage an. Im Folgenden sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit *drei* Punkte benannt werden, bei denen für die Beurteilung der Leistungsfähigkeit dieser methodologischen Konzeption aus meiner Sicht Klärungsbedarf besteht.

Der erste Punkt betrifft die Unterscheidung zwischen *Genesis* und *Geltung*. Diese Unterscheidung ist wesentlich darauf zurückzuführen, dass beide Ausdrücke sich auf Unterschiedliches beziehen, nämlich auf Überzeugungen oder Einstellungen einerseits und auf Urteile andererseits. Wir können zwar die historische Genese der *Überzeugung* nachzeichnen, dass Menschen nicht gefoltert werden dürfen, nicht aber eine historische Genese der *Falschheit* der Folterung von Menschen; denn Letztere ist kein historischer, sondern ein moralischer Sachverhalt. Das verhält sich nicht anders als auf anderen Gebieten. So können wir zwar die *Erkenntnis* historisch datieren, dass es keine grösste Primzahl gibt, nicht aber dasjenige, was Inhalt dieser Erkenntnis ist, nämlich die mathematische *Tatsache*, dass es keine grösste Primzahl gibt. Andererseits bezieht sich der Begriff der *Geltung* auf das, was den Inhalt von Überzeugungen oder Erkenntnissen artikuliert, nämlich *Urteile* wie z.B. das Urteil, dass die Folterung von Menschen moralisch verwerflich ist. Wenn mit dem

² AaO. 14.

³ AaO. 147-203.

Konzept einer „affirmativen Genealogie“ beansprucht wird, den Graben zwischen Genesis und Geltung zu überwinden, dann muss die Frage geklärt und beantwortet werden, wie anhand der Rekonstruktion der historischen Genese von *Überzeugungen* die Geltung oder Wahrheit der *Urteile* soll aufgewiesen werden können, die den Inhalt dieser Überzeugungen formulieren. *Prima facie* jedenfalls scheint es einleuchtend zu sein, dass Fragen der Genesis andere Überlegungen erfordern als Fragen der Geltung.

Hier stiftet der „Wert“-Begriff eine gewisse Verwirrung, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgrund der Konjunktur der Wertphilosophie⁴ die Debatten bestimmte und der auch bei Joas im Zentrum steht. Denn dieser Begriff kann beides bezeichnen: Wert-*Überzeugungen* oder –*Einstellungen* wie die Überzeugung von der Würde oder den Rechten aller Menschen; und das, was *Inhalt* dieser Überzeugungen ist, wie die Menschenwürde oder die Menschenrechte. Wenn man von der *Entstehung*⁵ oder *Genese* von Werten spricht, dann meint man das Erstere; wenn man von der *Geltung* von Werten spricht, das Letztere. Dieselbe Unschärfe haftet dem Begriff des *Ideals* an, der bei Troeltsch wie überhaupt in der damals wesentlich durch Max Weber beeinflussten Debatte eine Rolle spielte. Er kann etwas bezeichnen, das Menschen *haben* bzw. das von Menschen prädiert werden kann, wie *Vorstellungen* von Gerechtigkeit, Menschenrechten usw.; und er kann das *Vorgestellte* bezeichnen, eben die Gerechtigkeit, Menschenrechte usw.. Es mag diese begriffliche Unschärfe sein, die die Probleme, die einer Überwindung des Grabens zwischen Genesis und Geltung entgegenstehen, vielleicht geringer erscheinen lässt, als sie tatsächlich sind.

Nun könnte man – und damit komme ich zum zweiten Punkt – das Konzept der „affirmativen Genealogie“ von einem pragmatistischen Standpunkt aus zu verteidigen versuchen, einer Position, der Joas bereits in seinem Buch „Die Entstehung der Werte“ nahe steht. Man könnte argumentieren, dass die historische Rekonstruktion der Entstehung der Menschenwürde- und Menschenrechtsidee als Reaktion auf Erfahrungen tiefen Unrechts diese Idee als etwas hinsichtlich seiner Folgen *Gutes* ins Bewusstsein hebt, nämlich als etwas, das auf die Überwindung oder Eindämmung solchen Unrechts gerichtet ist und das wir uns daher zu eigen machen und für dessen institutionelle Verwirklichung wir Sorge tragen sollten. So begriffen würde die historische Rekonstruktion allerdings nicht die *normative Geltung* der Menschenwürde und der Menschenrechte aufzeigen oder begründen – also die Geltung des

⁴ Vgl. hierzu Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, 198-234.

⁵ Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

Urteils, dass Menschen Würde und Rechte haben –, sondern es würde von ihr der Appell ausgehen, der *Idee* der Menschenwürde und der Menschenrechte *faktische Geltung zu verschaffen*, und zwar zuerst damit, dass wir selbst diese Geltung *anerkennen* und sie uns solchermaßen zueigen machen, und sodann damit, dass wir für ihre institutionelle Verwirklichung in Gestalt von Normen des positiven Rechts eintreten. In diese Richtung weist eine Formulierung wie die folgende: „Affirmativ soll nicht die Bejahung eines faktischen Zustands in der Gegenwart heissen, sondern die *Bejahung des Appells* (Herv. des Verf.) historisch gebildeter Ideale, die *Bereitschaft zur Verwirklichung* (Herv. des Verf.) einst entstandener oder vielleicht sogar angeblich gegenwärtig geltender Werte, von denen die gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich mit ihnen schmückt, aber abweicht.“⁶

Hält man sich an diese Formulierung, dann geht von Idealen oder Werten ein „Appell“ aus, zu dem wir uns verhalten können und müssen im Sinne von „Bejahung“ – Joas spricht auch vom „revitalisierenden Bezug zum Appellcharakter historisch gezeitigter Ideale“⁷ – oder im Sinne der „Bereitschaft zur Verwirklichung“. Andererseits gibt es bei Joas Formulierungen, die in einer gewissen Spannung hierzu stehen. Danach sind nicht wir es, die unsere Werte ergreifen, sondern wir *werden* vielmehr von ihnen *ergriffen*.⁸ Diese Spannung wird in Joas’ Buch, so weit ich sehen kann, nicht aufgelöst. M. E. verweist sie auf ein tiefer liegendes Problem, nämlich auf die fehlende Unterscheidung zwischen moralischer und sozialer Normativität. Auch in Bezug auf diesen Unterschied ist die Wert-Terminologie eher verdunkelnd, die beides gleichermaßen unter sich fasst. Der Geltung *moralischer* Normen werden wir auf eine Weise inne, für die das Bild des *Ergriffenwerdens* passend ist. Das hat mit der emotionalen Grundlage der Moral zu tun. Dass Menschen nicht erniedrigt werden dürfen, zeigt sich uns mit kategorischer Eindringlichkeit an entsprechenden Szenarien, die vor Augen stellen, was es für einen Menschen bedeutet, erniedrigt zu werden. Dasselbe gilt für die Feststellung, dass Menschen nicht gefoltert werden dürfen. Hier geht es nicht um blosser Appelle, zu denen wir uns bejahend oder verneinend verhalten können, sondern um moralische *Erkenntnis*, nämlich dass es falsch bzw. verwerflich ist, einen Menschen zu erniedrigen oder zu foltern. Es sind solche moralischen Erkenntnisse oder Einsichten, die uns im Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte etwas Gutes sehen lassen im Sinne des oben skizzierten pragmatistischen Arguments.

⁶ Sakralität, aaO. 191.

⁷ Ebd.

⁸ AaO. 164.

Dieser Gedanke aber führt auf die Ebene der *sozialen* Normativität. Im Unterschied zu moralischen Normen stehen soziale Regeln aufgrund ihrer *Anerkennung* in normativer Geltung, bzw. sie werden durch einen Akt der Anerkennung durch dafür befugte Instanzen in normative Geltung gesetzt, wie dies bei ethischen Standards (z.B. medizinethische Richtlinien) oder bei Regeln des positiven Rechts der Fall ist. Hier geht es nicht um *Erkenntnis*, sondern um *Bejahung*, nicht um die Frage, ob diese Regeln *gelten*, sondern um die Frage, ob sie *gelten sollen*. Ueberhaupt liegt das Spezifische der sozialen Welt im Unterschied zur natürlichen Welt darin, dass sie auf Anerkennung gegründet ist, und das ist gerade für das Verständnis der Menschenwürde und der Menschenrechte von entscheidender Bedeutung.⁹ Die fundamentale Bedeutung der Anerkennung manifestiert sich darin, dass sie es ist, welche über soziale Zugehörigkeit und sozialen Status entscheidet. Ein Beispiel ist die behördliche Anerkennung eines Invalidenstatus, die diesen Status *verleiht*. Die Anerkennung unterscheidet sich dabei von willkürlicher Zuerkennung dadurch, dass sie an soziale Regeln gebunden ist, die festlegen, wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung *sozial geschuldet* ist. Das bedeutet, dass die soziale Welt normativ verfasst ist. Sie kompensiert mit ihrer Normativität ein epistemisches Paradox, das aus der Kreativität der Anerkennung resultiert: Wie kann etwas als wirklich anerkannt werden, das erst aufgrund dieser Anerkennung wirklich wird? Nicht weil jemand einen bestimmten sozialen Status *schon hat*, muss er in diesem anerkannt werden, sondern er muss dies, weil er die betreffenden Kriterien erfüllt, und er *hat* diesen Status aufgrund der Anerkennung, die ihm aufgrund dieses Erfülltseins geschuldet ist. Alle Begriffe, die soziale Zugehörigkeit oder sozialen Status bezeichnen, haben daher eine normative Bedeutungskomponente. Invalide zu sein, und zwar nicht im Sinne eines physischen oder psychischen Zustands, sondern im Sinne eines sozialen Status, heisst, jemand zu sein, dem aufgrund des Erfülltseins der betreffenden Kriterien die behördliche Anerkennung als Invalide geschuldet ist. Gleiches gilt für den Begriff des Menschseins im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft: Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund (gewisser) natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung als Mensch geschuldet ist. Der Begriff der Menschenwürde macht den normativen Gehalt dieses *sozialen* Begriffs des Menschen explizit. An das Menschsein im Sinne sozialer Zugehörigkeit sind nun allerdings auch *moralische* Pflichten geknüpft – z.B. einen Menschen nicht zu foltern –, und so verbinden sich im Begriff der Menschenwürde soziale *Anerkennungspflichten* mit moralischen *Achtungspflichten*. Welche moralischen

⁹ Vgl. hierzu Johannes Fischer, *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, darin das Kapitel „Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit: Begründen oder Verstehen?“

Pflichten hierzu gehören oder nicht gehören, ist wiederum eine Frage der Anerkennung, und zwar der Anerkennung sozialer Regeln, die festlegen, was Menschen *qua* Menschen geschuldet ist bzw. was unter keinen Umständen mit ihnen gemacht werden darf. *Hierin, d.h. in der Etablierung solcher sozialer Regeln, liegt die Bedeutung der historischen Herausbildung und Ausdifferenzierung der Konzepte der Menschenwürde und der Menschenrechte.* Entgegen einer verbreiteten Meinung handelt es sich hierbei also nicht um moralische, sondern um soziale Konzepte, wenn sie auch ihre Evidenz aus moralischen Erwägungen beziehen.

Die Unterscheidung zwischen moralischer und sozialer Normativität ermöglicht eine präzisere Bestimmung des praktischen Erkenntnisgewinns, den eine Rekonstruktion der historischen Genese der Konzepte der Menschenwürde und Menschenrechte hervorzubringen vermag. Für die *moralische* Erkenntnis, dass Menschen nicht gefoltert werden dürfen, bedarf es einer solchen Rekonstruktion nicht. Um uns selbst oder anderen dasjenige vor Augen zu stellen, woraus diese Einsicht resultiert, nämlich was es für einen Menschen bedeutet, gefoltert zu werden, können wir ebenso gut auf erfundene, z.B. literarische Beispiele wie auf reale historische Beispiele und Szenarien rekurren. Ebenso wenig bedarf es einer derartigen Rekonstruktion für die Einsicht, dass aus moralischen Gründen bestimmte *soziale* Regeln – z.B. hinsichtlich der Aufnahme von Flüchtlingen und der Definition eines Flüchtlingsstatus; oder hinsichtlich des Verbots der Folter – über ihre Anerkennung durch dazu befugte Instanzen in Kraft gesetzt und institutionalisiert werden sollten. Der Erkenntnisgewinn einer solchen historischen Rekonstruktion liegt vielmehr darin, dass sie auf dem Hintergrund historischer Unrechts- und Leidenserfahrungen die *Bedeutung* der Etablierung und Verteidigung solcher sozialer Regeln, wie sie in den Konzepten der Menschenwürde und der Menschenrechte enthalten sind, ins Bewusstsein hebt. Davon geht in der Tat so etwas wie ein „Appell“ aus, nämlich diesen Konzepten auch in der Gegenwart die *Bedeutung* zuzumessen, die ihnen zukommt, und sie gemäss den Erfordernissen der Gegenwart weiterzuentwickeln. Aber das ist etwas anderes als eine Begründung der *Geltung* dieser Konzepte, also des Urteils, dass Menschen Würde und Rechte haben. Was dies betrifft, so fragt sich, ob diese Konzepte überhaupt „begründet“ werden können. Was die Menschenwürde betrifft, so kann diese m. E. nur *verstehend aufgewiesen* werden als etwas, das in der normativen Verfasstheit der sozialen Welt enthalten ist, wie dies oben skizziert wurde. Und was die Menschenrechte betrifft, so ist m. E. der Einwand Jeremy Benthams gegen die Rede von „natürlichen Rechten“ in der französischen Menschenrechtserklärung ernstzunehmen, wonach solche Rechte – als

individuelle und *einklagbare* Rechte *jedes* Menschen – nur aus einem Akt ihrer Ingeltungsetzung durch eine dafür befugte Instanz hervorgehen können. Die Frage ist dann nicht, wie sich ein Menschenrecht auf Wasser *begründen* lässt, sondern vielmehr, ob ein solches Recht *anerkannt* und *kodifiziert* werden *sollte*.

Eine möglichst punktgenaue Klärung der Frage nach dem Nutzen historischer Untersuchungen für die Ethik ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil es hier ja eine erhebliche Gefahr gibt, nämlich dass die genuin ethische Aufgabe, moralische Fragen zu klären sowie Fragen, die die Etablierung sozialer Regeln betreffen, durch historische Untersuchungen verdrängt und ersetzt wird, die keinen eigentlich ethischen Erkenntnisgewinn abwerfen. Das kann im Extremfall zu dem ausarten, was Troeltsch „schlechten Historismus“ nannte. Die Ethik verliert sich dann in historischen Studien. Dieser Gefahr leistet gerade die Meinung Vorschub, dass aufgrund der Lage, die der Historismus geschaffen hat, eine unhistorisch verfahrenende, rein argumentative Begründung von Werten nicht mehr möglich ist, sondern dass eine solche Begründung nur noch im Durchgang durch die historisch entstandenen Sinngebilde geleistet werden kann. Daher bedarf die Ausgangslage, auf die Troeltsch und andere Denker seiner Zeit reagierten, einer kritischen Beurteilung auf dem Stand der heutigen metaethischen Diskussionslage, und damit komme ich zu einem dritten und letzten Punkt.

Man muss sich hier vergegenwärtigen, dass die Krise, die der Historismus auslöste, eine bestimmte Moralauffassung zur Voraussetzung hatte, der zufolge mit moralischen Urteilen ein universaler Geltungsanspruch im Sinne der Geltung für jedermann – für jedes vernünftige Wesen (Kant) – erhoben wird. Die Einsicht in die historische und kulturelle Bedingtheit moralischer Ueberzeugungen entzog diesem Universalitätsanspruch die Grundlage. Hieraus resultierte die Meinung, dass „Sinn“ oder „Wert“, d.h. *Orientierung* für die Gegenwart nurmehr über die Vergewisserung der Sinngehalte, Werte oder Idealbildungen der eigenen Geschichte und Kultur gewonnen werden kann. Doch in der Geschichte trifft man, wie gesagt, lediglich Wert-*Überzeugungen* an und nicht das, was *Inhalt* dieser Ueberzeugungen ist, und so verlagert sich hiermit der Fokus von den Inhalten z.B. in Gestalt moralischer Urteile auf die Überzeugungen von diesen Inhalten, also von Fragen der *Geltung* auf Fragen der *Genesis*. Für die Ethik ist dies verheerend, da sie, so aufgefasst, unfähig wird, *Geltungsfragen*, d.h. Fragen der Moral und der Etablierung sozialer Regeln, wirklich zu klären. Das betrifft den gesamten Bereich der angewandten Ethik, in der es ja häufig um Fragen geht, bei denen ein

hoher gesellschaftlicher Klärungs- und Entscheidungsbedarf besteht, wie bei Fragen, die Anfang und Ende des Lebens betreffen, oder bei Fragen der sozialen Gerechtigkeit.

Daher muss jene Moralauffassung auf den Prüfstand gestellt werden, die Troeltsch und seine Zeitgenossen vor Augen hatten und die durch den Historismus erschüttert worden ist. Stimmt es denn, dass wir mit einem moralischen Urteil einen Anspruch auf *allgemeine* Geltung, d.h. auf Geltung *für andere*, und dies gar in universalem Horizont erheben? Erheben wir mit einem solchen Urteil nicht lediglich einen Anspruch auf *Wahrheit* im Sinne der Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt? Diesbezüglich gilt es, den Unterschied zwischen einem Urteil und einer Behauptung zu beachten. *Eines* ist es, wenn jemand *urteilt*, dass die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen moralisch falsch ist, ein *anderes*, wenn jemand sagt: „Ich *behaupte*, dass die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen moralisch falsch ist.“ Mit dieser Behauptung erhebt der Sprecher den Anspruch, den Nachweis für die Wahrheit seiner Behauptung führen, d.h. ihre *allgemeine* Geltung aufzeigen zu können, und er bringt sich solchermassen in entsprechende Begründungspflichten. Mit jenem Urteil ist demgegenüber ein solcher Anspruch nicht verbunden. Beachtet man diesen Unterschied, dann stellt die Einsicht in die historische und kulturelle Bedingtheit moralischer Überzeugungen nicht die moralische Wahrheit und Erkenntnis in Frage. Vielmehr können beide Urteile zugleich wahr sein: (1) „Die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen ist moralisch falsch“ und (2) „Das Urteil (1) ist Ausdruck einer bestimmten kulturellen bzw. historischen Perspektive“. Tatsächlich ist es ja auch so, dass uns das Wissen um die kulturelle Partikularität unserer Überzeugungen nicht davon abhält, das, wovon wir überzeugt sind, für wahr zu halten.¹⁰ So gesehen ist die Krise, in die der Historismus die Moralphilosophie stürzte, die Folge eines fragwürdigen moralischen Universalismus. Gerade in Anbetracht der kulturellen Partikularität moralischer Ueberzeugungen gewinnt die Unterscheidung zwischen moralischer und sozialer Normativität zusätzliche Bedeutung. Denn auf die Ingeltungsetzung sozialer Regeln durch deren gemeinsame Anerkennung kann man sich über die Differenzen moralischer Milieus hinweg verständigen, und hier sind, im Unterschied zu moralischer Wahrheit, im Konfliktfall Kompromisse möglich. Das bedeutet, dass Allgemeinheit über soziale Regeln hergestellt werden muss und gerade nicht über die Moral.

¹⁰ Vgl. hierzu in dem in Anm. 9 genannten Buch das Kapitel „Ethik als rationale Begründung der Moral?“, in dem ausführlich auf die Relativismusproblematik Bezug genommen wird.

Die vorstehenden Bemerkungen sind nicht mehr als Denkanstöße für eine notwendige Debatte. Für diese bietet sich Hans Joas' Buch als ein überaus anregender und lohnender Bezugspunkt an.