

Monika Wohlrab-Sahr

Die Sakralität der Person *oder* Können Kollektive konvertieren?

Werkcharakter und Zugang

Hans Joas hat mit seinem Buch »Die Sakralität der Person« einen neuen Baustein zu etwas hinzugefügt, das sich – im Wortsinn – zunehmend als »Werk« darstellt. Eine zum Teil aufeinander aufbauende, zum Teil sich im Nachhinein zusammenfügende Folge von Schriften, die an einer Stelle aufgeworfene Fragen an einer anderen Stelle zu beantworten suchen, die sich wechselseitig kommentieren, ergänzen, bestätigen, aber auch manche frühere Vereinseitigung zurechtrücken. Erkennbar wird hier ein Weiterschreiben, Weiterdenken an einer Linie, die von »Die Kreativität des Handelns« über »Die Entstehung der Werte«, »Das Leben als Gabe«, »Kriege und Werte«, »Braucht der Mensch Religion?« bis hin zum neuesten Buch über »Die Sakralität der Person« führt.

Hans Joas verbindet in seinen Schriften einen hermeneutisch-soziologischen Zugang, der sich an den Fragen, vorläufigen Antworten und blinden Flecken der philosophischen, theologischen und soziologischen Klassiker wie auch an der Geschichte abarbeitet, mit einer normativen Positionierung, die darin besteht, »einen Raum für das gesellschaftliche Gespräch über Werte« (Joas 1997: 293) zu öffnen, und damit das Nachdenken über Werte auch wieder stärker in die Soziologie hineinzutragen. Es dürfte nicht zuletzt diese normative Positionierung sein, die dem Buch »Die Sakralität der Person« weit über das soziologische Fachpublikum hinaus Aufmerksamkeit verschafft hat, weil sie sich von der verbreiteten Rede vom Werteverlust deutlich absetzt. Für die soziologischen Leser ist das Buch als ambitionierter sozialtheoretischer Entwurf spannend, aber gleichzeitig auch provozierend gerade im Anspruch des Autors, eine »affirmative Genealogie der Menschenrechte« vorzulegen. Dies bedeutet hier, sich im Anschluss an Ernst Troeltsch einerseits dem Wissen um die unhintergehbare historische Kontingenz von Werten und Moral zu stellen, sich aber gleichzeitig gegenüber der historischen Idealbildung, »dem Appellcharakter historisch verkörperten Sinns« (190) zu öffnen. Affirmativ meint dann nicht »die Bejahung eines faktischen Zustands in der Gegenwart [...], sondern die Bejahung des Appells historisch gebildeter Ideale, die Bereitschaft zur Verwirklichung einst entstandener oder sogar vielleicht angeblich gegenwärtig geltender Werte, von denen die gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich mit ihnen schmückt, aber abweicht« (191).

Im kritischen Anschluss an Nietzsche überschreitet Hans Joas mit seiner »neuen Genealogie der Menschenrechte« damit bewusst die Trennung von Genesis und Geltung. Sein Zugang – so schreibt er selbst zu Beginn seines Buches – bestehe »in einer Verknüpfung

von [...] Erklärung mit einem Beitrag zur Erörterung der Berechtigung dieser Werte selbst« (9).

Den Schlüssel dazu liefert das Stichwort der »Sakralisierung der Person«, das einerseits zum *Synonym* der Geschichte der Menschenrechte wird (die Geschichte der Menschenrechte wird *als* Sakralisierungsgeschichte erzählt), aber gleichzeitig einen Beitrag zu ihrer *Erklärung* leisten soll. Einer Erklärung, die anderen (vor allem im politischen Raum miteinander konkurrierenden) Erklärungen überlegen sein soll, etwa solchen, die die Menschenrechte auf aufklärerische oder christliche Ursprünge zurückführen.

Die »Erzählung« stützt sich auf drei historische Zusammenhänge: 1. auf die Entstehung der ersten Erklärung der Menschenrechte im späten 18. Jahrhundert, wobei vor allem die These von deren aufklärerischen Ursprüngen (»Charismatisierung der Vernunft«) kritisch beleuchtet wird; 2. auf die Zurückdrängung der Folter im Europa des 18. Jahrhunderts, im Hinblick auf die These der »Sakralisierung der Person« entwickelt wird; und schließlich 3. auf die US-amerikanische Antisklaverei-Bewegung des 19. Jahrhunderts, anhand derer die Bedeutung von Gewalterfahrungen für die Aufrechterhaltung und Verbreitung der Menschenrechte diskutiert wird. Nicht nur positive, wertkonstitutive Erfahrungen, so die hier wie auch bereits früher von Joas vertretene These, »sondern auch negative, erschütternde, traumatisierende Erfahrungen eigenen und fremden Leids [können] zur Bindung an universalistische Werte führen« (20). Vor diesem Hintergrund wird dann die Entstehung der UNO-Menschenrechtserklärung als ein erfolgreicher Prozess der Wertegeneralisierung geschildert.

Der Verfasser formuliert starke Thesen, die aber immer wieder historisch differenziert und damit in ihrem Anspruch auch relativiert werden. Das macht die Kommentierung schwierig, läuft sie doch stets Gefahr, dem Komplexitätsniveau der Darstellung im Buch nicht gerecht zu werden. Ich hoffe, dieser Gefahr in den folgenden Zuspitzungen nicht allzu sehr zu erliegen. Diskutieren will ich

1. das Verhältnis von historisch-soziologischer *Erklärung* der Institutionalisierung der Menschenrechte unter Verweis auf die Sakralisierung der Person und der Charakterisierung dieser Entwicklung *als eine Geschichte der Sakralisierung*;
2. die Möglichkeit der Übertragung der zunächst an der *Person* entwickelten These zum Zusammenhang von Wertentstehung und Erfahrung (der Selbsttranszendierung) auf einen *kollektiven* oder besser: *globalen* Kontext;
3. die Frage nach der Bedeutung kultureller oder praktischer Schranken der Durchsetzung der Menschenrechte für die Annahme, es handle sich dabei um einen *generalisierten* Wert;
4. die Frage, ob es sich bei den Menschenrechten um einen *orientierungswirksamen* Wert oder um eine institutionalisierte politische Leitidee handelt.

1. Sakralität der Person als Ursache oder Folge?

Hans Joas setzt sich im Hinblick auf die Geschichte der Menschenrechte, wie sie im Rahmen der amerikanischen und der französischen Revolution zum ersten Mal formuliert

wurden, kritisch mit der These auseinander, die Menschenrechte seien Ausdruck einer Charismatisierung der Vernunft. Er begegnet dem zum einen damit, dass er zeigt, dass der vermeintlich antireligiöse Charakter der französischen Revolution zumindest für deren Anfangszeit, deren Produkt die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ist, gerade nicht zutrifft. Zum anderen begegnet er ihm mit dem Verweis auf die amerikanische Revolution, im Hinblick auf die bereits Jellinek den religiösen Ursprung der Religions- und Gewissensfreiheit behauptet hat. Joas relativiert Letzteres zwar unter Verweis auf das »Bündnis einer quasipietistischen Massenbewegung und einer rationalistisch-aufklärerischen Elite« (52), führt aber gleichwohl Jellineks These gegen die einer »Sakralisierung oder Charismatisierung der Vernunft« bei Weber und einigen an ihn anschließenden Autoren ins Feld.

Der Hinweis auf das heterogene Bündnis ist im Hinblick auf die Geschichte der USA nicht neu. Es ist verschiedentlich auf die religiös-säkulare Koalition hingewiesen worden, für die das Motiv der Glaubens- und Gewissensfreiheit zum Schnittpunkt ganz unterschiedlich gelagerter Interessen wurde (Wenger 2010; Jacoby 2004 u.a.m.). Insofern ist Joas' Hinweis weniger als Korrektur gegenwärtiger historischer oder sozialwissenschaftlicher Deutungen dieser Epoche der amerikanischen Geschichte, sondern eher als Korrektur älterer historisch-soziologischer Großerzählungen zu lesen, die freilich auch in der polarisierten politischen Diskussion der Gegenwart eine wichtige Rolle spielen. Entsprechend plädiert Joas dann auch für die Herauslösung der These Jellineks aus dem Weber'schen Theorierahmen (60). Der Prozess der Rationalisierung, in den Weber seine Studien eingebettet hat, wird bei Joas durch einen anderen Prozess abgelöst: den der Sakralisierung der Person.

Dieser Prozess wird im Buch einerseits als *Synonym* für die Institutionalisierung der Menschenrechte verwendet, er wird aber auch zu deren *Erklärung* herangezogen. Erst in dieser doppelten Verwendung tritt er in Konkurrenz zu anderen Perspektiven, nämlich einer Erklärung allein aus der Geschichte des Christentums heraus oder einer Erklärung unter Rückgriff auf die Charismatisierung der Vernunft. In die Sakralisierung der Person geht zwar das Gedankengut der jüdisch-christlichen Tradition offenkundig ein, und christliche Gruppen in Amerika sind an ihrer Durchsetzung auch als Trägergruppen beteiligt. Sie ist aber allein darauf nicht zuzurechnen, sondern gleichsam ein breiterer kultureller Strom, an dem verschiedene Akteure Anteil hatten. An anderer Stelle ist von »Ausdrucksformen tieferliegender kultureller Transformationsprozesse« die Rede. Dies wirft die Frage nach der Verursachung dieses Prozesses selbst auf, den Joas auch als grundlegender ansieht als etwa ähnlich gelagerte Prozesse der Steigerung von Empfindsamkeit. Bisweilen entsteht der Eindruck, als werde der Prozess selbst zum Akteur, der Ursachen hervorbringt. Da Joas sich an anderen Stellen aber dezidiert gegen die Vorstellung selbstläufiger sozialer Prozesse (wie funktionale Differenzierung, Rationalisierung, Säkularisierung) wendet, kann dies nicht gemeint sein. Der Verfasser wird auf die Frage nach der Verursachung später unter Verweis auf Gewalterfahrungen und kollektive Traumata eine sehr spezifische Antwort geben.

2. Zur Entstehung von Werten aus Erfahrung: Die Analogie zur Konversion

Hier kommt nun Joas' Perspektive auf die Entstehung von Werten ins Spiel. Er paralleliert den Wertewandel, wie er sich in der allmählichen Durchsetzung der Menschenrechte dokumentiert, mit der Entstehung von Werten auf der Individualebene. Erfahrungen – enthusiastische ebenso wie Gewalterfahrungen –, so die Annahme, können wertkonstitutiv werden; letztere, indem die Leidenserfahrungen und Traumata in Orientierungswerte umgeformt werden. Was auf der Ebene des Individuums nachvollziehbar ist, stellt sich auf der kollektiven, ja sogar globalen Ebene sehr viel komplexer dar. Joas befasst sich hier ausgiebig mit Ansätzen zu kulturellen oder kollektiven Traumata, und dies ist zweifellos eine wichtige Spur. Auch scheint es durchaus sinnvoll, in bestimmten Fällen – wie etwa dem Erleben des Krieges oder der Vertreibung – von einer *kollektiven Erfahrung* auszugehen, die etwa bestimmte Generationen aneinander bindet. Die Arbeiten, die solche »konjunktiven Erfahrungsräume« (Mannheim 1980; Schütze 1982; Bohnsack 2003: 59–64) ausgeleuchtet haben, bieten hier Möglichkeiten für Anschlüsse. Plausibel ist unter Verweis auf empirische Studien auch argumentiert worden, dass aus diesen Erfahrungen ein Habitus entstanden ist, der etwa von Schelsky (1957) zum Begriff der »skeptischen Generation« verdichtet wurde.

Die Übersetzung solcher kollektiv geteilter Erfahrungen in einen *positiven Orientierungswert* ist allerdings sehr viel voraussetzungsreicher. In dem Buch wird an verschiedenen Stellen die Vorstellung erkennbar, dass bestimmte Erfahrungen gleichsam zur Transformation von Werten drängen. Die Analogie zum Konversionsmodell bei William James ist hier bewusst gewählt (93). Dies steht aber in beträchtlicher Spannung zur gleichzeitigen Betonung von Kontingenz. Wenn aber die Transformation kollektiver Erfahrungen in Werte hochgradig kontingent ist und es zahlreiche mögliche (und in sich jeweils plausible) wertbezogene Schlüsse aus Gewalt- und Leiderfahrungen (und entsprechend viele Sakralisierungen) gibt, ist es dann plausibel, die Sakralisierung der Person als Transformation einer kollektiven Erfahrung aufzufassen?

Die Analogie zur individuellen »Entstehung von Werten« wirft weitere Fragen auf. Im Hinblick auf die Transformation von Erfahrungen in Werte verweist Joas auf die Bedeutung von deren narrativer Vergegenwärtigung. Hier kommen nun aber – stärker noch als dies beim Individuum der Fall ist – Dritte ins Spiel, die die Erfahrungen von A und B stellvertretend formulieren und in Werte übersetzen.¹ Die Qualität »Sakralität« ist spätestens dann keine spontane Zuschreibung mehr. Zwar stellt sich auch hier natürlich die Frage nach der Resonanz, die solche stellvertretenden Formulierungen finden. Insofern wird die Frage nach dem Zusammenhang von Werten und Erfahrungen nicht hinfällig.

1 Dies wäre m.E. auch bei der individuellen Konversion stärker zu berücksichtigen, denn die Zuschreibungen von Qualitäten in Konversionserzählungen erfolgen ja ebenfalls nicht einfach »spontan«, sondern orientieren sich in hohem Maße an Erzähl- und wohl auch Erfahrungsvorbildern, die das »Vorher« zum »Nachher« in Kontrast setzen. In welchem Maße sich hierauf tatsächlich eine »Entstehung von Werten« begründet, muss m.E. erst empirisch rekonstruiert werden.

Gleichwohl stehen nun alle Türen offen für die Wirkungen von persönlichem Charisma, Manipulation, Überzeugung und ähnlichem.

Zu Recht bringt Joas hier soziale Bewegungen als Akteure ins Spiel, die die Rolle dieser Übersetzung wahrnehmen. Er nennt drei Bedingungen für die erfolgreiche Durchsetzung universalistischer Werte: 1. »die Intensivierung der Motivation zur praktischen Umsetzung einer prinzipiell schon vorhandenen universalistischen Moral« (141f.); 2. »die sozialstrukturell verursachte Ausdehnung der kognitiven Attribution moralischer Verantwortlichkeit« (143) und 3. »die praktische transnationale Organisation des moralischen Universalismus« (145).

Dieses Modell scheint mir insgesamt hoch plausibel für die Analyse von Prozessen moralischer Mobilisierung. Geteilte Erfahrungen können von Dritten in den genannten Schritten als kollektive Erfahrungen artikuliert werden und so – unter bestimmten Rahmenbedingungen – zur Plausibilitätsgrundlage für die Wertegeneralisierung und deren transnationale Organisation werden. Dennoch scheint mir dies insgesamt ein deutlich anderer, weil sehr viel stärker medial vermittelter und von den betroffenen Personen abstrahierender Vorgang als der der »Entstehung der Werte« beim Individuum zu sein.

3. Generalisierter oder kulturell-partikularer Wert?

An mehreren Stellen räumt Hans Joas ein, dass die »Sakralisierung der Person« mit anderen »Kulturen« kollidieren kann. Für die Auseinandersetzungen um die Sklaverei in den USA verweist er dabei auf die »Zivilreligion des Südens« (104) und schließt Hinweise darauf an, dass die Sakralisierung der Person immer gefährdet bleibe. Nun ist der Verweis auf praktische Verstöße gegen einen generalisierten Wert sicherlich kein hinreichendes Argument gegen diese Generalisierung als solche, zumal dann, wenn der Verstoß unter Verweis auf eben den verletzten Wert erfolgreich geächtet werden kann. Und zweifellos sind genau diese Prozesse im Fall der Menschenrechte immer wieder zu beobachten. Wenn es aber »Kulturen« gibt, die mit der Sakralisierung der Person kollidieren, wird diese dann nicht unter Umständen selbst zu einer – notwendigerweise begrenzten – »Kultur«, auch wenn sie einen universellen Wert formuliert und dieser auf globaler Ebene erfolgreich institutionalisiert wurde?

Und verweist das Probleme der Kollision von Wertekulturen nicht darauf, dass die Erfahrungen (etwa die Gewalterfahrungen), auf deren Hintergrund nach Joas Werte entstehen, eben zu ganz unterschiedlichen Wertsetzungen führen können, von denen sich nur ein Teil in der Formulierung der Menschenrechte wiederfindet? Andere Sakralisierungen – wie die der Nation, der Familie, der Kaste, des Volkes, der Rationalität oder der Männlichkeit – sind offenbar in vielen Kontexten nicht weniger plausibel und können die Realisierung von Menschenrechten erfolgreich und dauerhaft behindern. All dies wird von Hans Joas nicht bestritten, er verweist selbst auf die Rolle konkurrierender Sakralisierungen. Was allerdings m.E. nicht hinreichend diskutiert wird, ist die Frage, ob nicht angesichts solcher Konkurrenzen die Sakralisierung der Person selbst *faktisch* zu einem »kulturellen Wert« wird, d.h. zu einem Wert, dessen Gültigkeit faktisch kulturell begrenzt ist,

je nachdem, welche konkurrierenden Sakralisierungen jeweils im Vordergrund stehen. Dieser Einwand besagt natürlich nicht, dass Menschen aus X, Y oder Z zu einer Sakralisierung der Person nicht in der Lage oder dafür nicht empfänglich seien. Die Durchsetzungschancen der Menschenrechte und die erfolgreiche Skandalisierung von Menschenrechtsverstößen im Sinne einer Empörung gegen die Entsakralisierung der Person dürfte aber in hohem Maße davon abhängen, welche Sakralisierungskulturen jeweils dominant sind.

4. Politische Leitidee oder Orientierungswert?

Daran schließt sich die Frage an, ob nicht das starke Generalisierungsargument in Joas' Buch zu relativieren wäre, zumindest insoweit, als von den Menschenrechten als *Orientierungswert* gesprochen wird. Müsste man nicht folgern, dass zwar mit den Menschenrechten ein universalistischer Wert erfolgreich global *institutionalisiert* wurde und dass soziale Bewegungen an diesen Wert anschließen wie ihn auch aktiv propagieren, dass damit aber dessen *Generalisierung als Orientierungswert* noch lange nicht selbstverständlich ist?

Am Fall Indien lässt sich diese Gemengelage m.E. ganz gut veranschaulichen. Indien ist ein demokratischer Staat, der die Erklärung der Menschenrechte unterzeichnet hat, und aus dem – wie Joas hervorhebt – mit Hansa Mehta auch eine der Verfasserinnen des Textes kommt. Indien hat in seiner Geschichte zudem traumatische Erfahrungen gemacht, die Joas für (potentiell) konstitutiv für die Entstehung universeller Werte hält. Zu diesen traumatischen Erfahrungen gehört die Teilung des ehemaligen Britisch-Indien in die Länder Indien und Pakistan mit der Folge der Umsiedlung und Vertreibung von ca. 20 Millionen Menschen und schätzungsweise einer Million Toten im Zuge der gewalttätigen Auseinandersetzungen. Gleichzeitig machen aber die Inder die Erfahrung der Unabhängigkeit vom Kolonialstaat und geben sich im Verlauf eines mehrere Jahre währenden Prozesses eine Verfassung, in der auch die Menschenrechte verankert werden. Das Vorbild der USA ist dabei instruktiv, in manch anderer Hinsicht wieder nicht. Indien wäre insofern ein gutes Beispiel für den Zusammenhang von traumatisierenden wie auch enthusiasmierenden Erfahrungen einerseits und deren Transformation in eine Sprache (und Institutionalisierung) generalisierter Werte andererseits, und dies zur selben Zeit, zu der auch die UNO-Menschenrechtserklärung entsteht.

Ohne Zweifel hat Indien auch eine bis in die Gegenwart reichende lange Tradition der Auseinandersetzung mit den unveräußerlichen Rechten der Person, gerade auch in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen dominanten religiösen Tradition. Ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür ist etwa die Rede Ambedkars, der später den Verfassungstext geschrieben hat, bei einer Konferenz in Bombay im Jahr 1936. Ambedkar fordert in dieser Rede in einer Art Litanei in poetischer Form zur Konversion aus dem Hinduismus auf, unter Verweis auf dessen Menschen verachtenden Umgang mit den »Unberührbaren« (Zelliot 2005: 12). Dieses Dokument lässt sich problemlos als Ausdruck einer Sakralisierung der Person (und der gleichzeitigen Entsakralisierung der Re-

ligion, die die Person missachtet) lesen. In gewisser Weise ein Paradebeispiel für das, worum es Hans Joas in seinem Buch geht.

Dazu in krassem Gegensatz steht ein Befund, den Amartya Sen (1990; 1992) verschiedentlich als das Phänomen der »missing women« bezeichnet hat. Indien gehört zu denjenigen asiatischen Staaten, in denen die sex ratio – also die Anzahl von Mädchen und Frauen pro 1.000 Jungen oder Männern – so niedrig ist, dass heute schätzungsweise von 25 Millionen »missing women« (gemessen an einer ausgewogenen sex ratio) ausgegangen wird. Einen wichtigen Anteil haben daran bereits vor der Geburt selektiv abgetriebene weibliche Föten sowie Todesfälle von Mädchen im Alter von null bis sechs Jahren. Dieser Anteil des Ungleichgewichts nimmt, wie der aktuelle Zensus zeigt, seit 1960 konstant zu (Census 2011). Er verteilt sich sehr ungleich zwischen den einzelnen Bundesstaaten, insbesondere zwischen Nord und Süd. Während Kerala eine nahezu ausgeglichene sex ratio hat, »fehlen« in anderen Bundesstaaten zum Teil 20 Prozent der weiblichen Kinder unter sechs Jahren. Anderson und Ray (2012) haben kürzlich gezeigt, dass das zahlenmäßige Ungleichgewicht von Männern und Frauen aber bei weitem nicht auf den Mangel an weiblichen Kindern begrenzt ist, sondern dass es in allen Altersgruppen gravierende »excess mortality rates« unter Mädchen und Frauen gibt. Es mag dafür an der einen oder anderen Stelle auch andere Gründe geben als Vernachlässigung und Gewalt. Die Rolle, die beides allerdings spielt – etwa die hohe Zahl von Todesfällen durch »injuries« bei Frauen im reproduktiven Alter, nicht zuletzt durch Feuer, gerade in Bundesstaaten, in denen das System der Mitgift und Auseinandersetzungen darüber bedeutend sind – ist evident und vielfach belegt.

Das heißt, dass in diesem (nicht nur zahlenmäßig hoch relevanten) Teil der Welt in der Bevölkerung konstant und systematisch gegen die fundamentalen Menschenrechte von Mädchen und Frauen verstoßen wird. Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass unter Umständen dem Fötus nicht derselbe personale Status zugeschrieben wird wie dem geborenen Kind oder der erwachsenen Frau, bleibt ein hohes Maß von »excess mortality« bei Mädchen und Frauen in allen Altersgruppen, denen – so folgt daraus zwingend – offenbar nicht derselbe personale Status zugebilligt wird wie den Jungen und Männern. Und dies in einem Land, das sonst in vieler Hinsicht dem entspricht, wovon Joas in seinem Buch spricht. Dieser Sachverhalt ist allgemein bekannt und wird immer wieder öffentlich dokumentiert und diskutiert. Bis heute hat dies meiner Beobachtung nach nicht zu einer Problematisierung geführt, die sich als »Sakralisierung der Person« beschreiben ließe.

Meines Erachtens greift es daher zu kurz, die Sakralisierung der Person gleichsam als grundlegenden kulturellen Transformationsprozess zu »setzen« – dies ist jedenfalls mein Eindruck – und dann deren ständige Gefährdung einzuräumen, so als handle es sich eben doch um die Ausnahme von der Regel. Zu fragen wäre m.E. stattdessen, auf welcher Ebene eine solche Sakralisierung überhaupt greift und wo sie nicht greift. Handelt es sich nicht vielerorts doch eher um eine (zweifellos folgenreiche) politische Leitidee als um einen Orientierungswert, der so tief in der kollektiven Erfahrung verankert ist, dass er auch das Handeln größerer Menschengruppen zu beeinflussen in der Lage wäre?

Literatur

- Anderson, Siwan/Ray, Debraj (2012): »The Age Distribution of Missing Women in India«. In: *Economic & Political Weekly* XLVII(47 & 48), S. 87-95.
- Bohnsack, Ralf (2003⁵): *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen: Leske + Budrich.
- Census of India (2011): <http://censusindia.gov.in/> (zuletzt aufgerufen am 05.06.2013).
- Jacoby, Susan (2004): *Freethinkers: a History of American Secularism*. New York: Metropolitan Books.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1980): *Strukturen des Denkens*, hg. von Kettler, David/Meja, Volker/Stehr, Nico. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schelsky, Helmut (1957): *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Schütze, Fritz (1982): »Narrative Repräsentation kollektiver Schicksalsbetroffenheit«. In: Lämmert, Eberhard (Hg.): *Erzählforschung. Ein Symposium*. Stuttgart: Metzler, S. 568-590.
- Sen, Amartya (1990): »More Than 100 Million Women Are Missing«. In: *The New York Review of Books* 37(20), S. 61-66.
- Sen, Amartya (1992): »Missing Women«. In: *British Medical Journal* 304(6827), S. 587-588.
- Wenger, Tisa J. (2010): »The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective«. In: Cady, Linell E./Hurd, Shakman (Hg): *Comparative secularisms in a global age*. New York: Palgrave Macmillan, S. 87-105.
- Zelliot, Eleanor (2005): *Ambedkar's Conversion*. Critical Quest: New Delhi.

Anschrift:

Prof. Dr. Monika Wohlrab-Sahr
 Institut für Kulturwissenschaften
 Universität Leipzig
 Beethovenstr. 15
 04107 Leipzig
 wohlrab@uni-leipzig.de