

Menschenwürde und Geschlecht

Aspekte einer Kosmopolitik des Sozialen

Angelika Poferl

*Beitrag zur Veranstaltung »Lokale Interaktionsordnungen und globale Wandlungsprozesse«
der Sektion Wissenssoziologie*

Einführung

Was ist Würde, was Entwürdigung? Können Menschen ihre Würde verlieren? Und was haben dergleichen Phänomene mit lokalen Interaktionsordnungen und globalen Wandlungsprozessen zu tun?

Dies sind Fragen, die an dieser Stelle gewiss nicht umfassend beantwortet werden können. Auch können die vorliegenden Ausführungen nur sehr cursorisch an die reichhaltige Begriffsgeschichte des Würde-Begriffs anschließen, die bisher vor allem in den normativen Wissenschaften (der Rechts-, Sozial- und politischen Philosophie, der Moralthologie und der Rechtswissenschaft) aufgearbeitet worden ist. Die normative Rahmung des Begriffs der *Menschenwürde* verweist auf den Begriff der *Menschenrechte*, wobei die heute fast selbstverständlich gewordene Verschränkung historisch jüngeren Datums ist. Die aktuell enge Verflechtung von Menschenwürde und Menschenrechten geht vor allem auf die *Begründung* der Menschenrechte durch das ‚Haben‘ einer Menschenwürde im Zuge der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und daran anschließender Dokumente zurück. Vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges, des Nationalsozialismus und insbesondere des Holocaust wurde der Würde-Begriff in die Charta der Vereinten Nationen von 1945 sowie exponiert erstmals in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und damit in die völkerrechtliche bzw. internationale Konzeption aufgenommen. Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte beginnt mit der „Anerkennung der angeborenen Würde“, Art. 1 hält fest: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“. In den nachfolgenden Internationalen Menschenrechtspakten von 1966 über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Sozialpakt) sowie über bürgerliche und freiheitliche Rechte (Zivilpakt) wird die „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte“ konstatiert. Neben zahlreichen anderen Vereinbarungen bekräftigt auch das „Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau“ von 1979 den Glauben „an die Grundrechte des Menschen,

an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit¹ und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau“. Ausdrücklich an den religiösen Rahmen der islamischen Umma gebunden ist dagegen die „Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam“ von 1990; sie ist formuliert im „Wunsch, zu den Bemühungen der Menschheit um die Festlegung von Menschenrechten beizutragen, die [...] seine [des Menschen, A.P.] Freiheit und sein [des Menschen, A.P.] Recht auf ein würdiges Leben im Einklang mit der islamischen Scharia bestätigen“. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sieht in Art. 1, Abs. 1 die Unantastbarkeit der Würde des Menschen sowie deren Achtung und Schutz als Verpflichtung aller staatlichen Gewalt vor.

Anliegen und Ziel der vorliegenden Ausführungen ist, eine wissenssoziologische Perspektive auf das Phänomen der Menschenwürde zu entwickeln, die Aspekte der *kulturellen Formierung*, der *Sozialität* und *Subjektivität* in den Vordergrund stellt. Über Menschenwürde zu sprechen, heißt, über ontologische Grunderfahrungen der *Verletzbarkeit (Vulnerabilität)* und der *Zerbrechlichkeit (Fragilität)* menschlicher Existenz zu sprechen. Die übergeordnete Frage richtet sich darauf, wie eine normative und zwangsläufig abstrakte Konzeption von Würde sich zu konkreten sozio-historischen Erscheinungsformen von Würde sowie deren Herstellung und Wiederherstellung verhält, wo sie beschädigt oder gar zerstört worden ist. Dies impliziert, menschliche Würde *nicht* als eine ahistorisch inhärente Eigenschaft des Menschen, nicht als ein Merkmal der Substanz, sondern als eine geschichtlich entwickelte, institutionell (mehr oder weniger) stabilisierte und interaktiv aktualisierte *Konzeption des humanen Selbst* zu betrachten, die sowohl auf Diskursen über den Menschen als auch auf Erfahrungen des Mensch-Seins beruht – das ‚Soziale‘ und das ‚Humane‘, so die Ausgangsannahme, gehen im Phänomen der Würde zusammen. Als Heuristik wird vorgeschlagen, zwischen Menschenwürde als *Norm* und menschlicher bzw. personaler Würde als *Formbegriff* zu differenzieren. Die Nuancierung erscheint zumindest behelfsweise erforderlich: Sie ermöglicht, den *interpretativen* Kern von Normierung freizulegen, die auf das Postulat abstellt, dass der Mensch eine Würde habe und dies ‚den Menschen als solchen‘ auszeichnen solle; sie erlaubt umgekehrt aber auch, *verhaltens-, handlungs- und situationsbezogene* Aspekte einzubeziehen, die den jeweils einzelnen Menschen erst als ‚würde-relevante‘ Person adressieren. Eine Brücke stellt das aus der pragmatistischen Soziologie stammende Konzept der *Situationsdefinition* (vgl. Thomas, Thomas 1928, S.572) dar. Ich beziehe es in diesem Fall auf historisch wandelbare, normierende und formierende *kulturelle Zuschreibungen*, die das menschliche Sein konturieren und tief mit dem modernen Menschenbild verbunden sind – so tief, dass es nahezu undenkbar ist, ‚den Menschen selbst‘ als würde-los zu denken. Dies bleibt Abweichungen und Ausnahmen von der Regel (zum Beispiel der gezielten Verweigerung von Würde durch andere oder dem Verlust von ‚Haltung‘) vorbehalten, auch wenn diese zahlreich und systematisch auftreten können (darauf wird zurückzukommen sein). Die These lautet: In der semantischen Verallgemeinerung des *sozial konstituierten und institutionell legitimierten ‚Humanen‘* mithilfe des Würdebegriffs gehen *Norm* und *Form* eine unauflösliche Verbindung ein. Für die menschenrechtlich definierte Moderne, also die Moderne der Gegenwart, hat dies reale und weitreichende Folgen. Zumindes auf der Ebene von Gleichheitserwartungen und Gleichheitsansprüchen ist der Weg in eine *nicht separierende, ‚totalinklusive‘* Moderne bereitet, die allerdings de facto vielfach durchbrochen ist. Es entsteht eine *generalisierte ‚Sorge um sich‘*², die themen- und sozial spezifisch, in verschiedensten Problem- und Handlungsfeldern ausbuchstabiert werden muss

¹ In der englischsprachigen Version ist nicht von der „menschlichen Persönlichkeit“, sondern von „human person“ die Rede – was einen weniger psychologisierenden, auf personale Zugehörigkeit abhebenden Akzent hat.

² Die Formulierung geht auf Michel Foucault (1989) zurück, wobei die Akzentsetzung hier eine andere ist. Es geht weniger um Machttechnologien, sondern um das Verhältnis von Sozialität und Subjektivität, vgl. Pofert und Schröer (2014).

(zum Beispiel in der Medizin und Pflege, im Hinblick auf Altern, Armut, Arbeitsbedingungen, Asyl, Erziehungsstile, den Umgang mit Gewalterfahrungen, Geschlechterungleichheit). An der ‚Würde des Menschen‘ und ihrer tatsächlichen Verallgemeinerung führt auch strukturell kein Weg vorbei.

Im Folgenden sei zunächst die Figur ‚des Menschen‘, die im Begriff der Menschenwürde enthalten ist, betrachtet. Danach wird auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Geschlecht eingegangen. Abschließend wird ein mehrdimensionales Konzept menschlicher Würde vorgeschlagen und unter dem Aspekt einer Kosmopolitik des Sozialen diskutiert.

Problemaufriss: Der Mensch der Menschenwürde

In vorliegenden Abhandlungen zur Begriffsgeschichte und in normativ orientierten Debatten wird auf den Bedeutungszuwachs, die unterschiedlichen Begründungen, Verwendungsweisen und auf die Bedeutungsvielfalt des Würde-Begriffs hingewiesen. Terminologisch wird meist auf die Mindest-Unterscheidung zwischen einem *allgemeinen* (auf den Menschen ‚an sich‘ bezogenen) und einem *besonderen* (auch ‚kontingent‘ genannten) Würdebegriff hingewiesen; letzteres schließt an den antiken Vorläuferbegriff der Würde als *Ehre*, an soziale, ständische, auf das gesellschaftliche Ansehen bezogene Kategorien an oder stellt die jeweils individuelle Leistung und das Ausdrucksverhalten in den Mittelpunkt. Auf die umfangreiche philosophische Literatur kann aus Gründen der gebotenen Kürze hier nicht weiter eingegangen werden, wenngleich sie instruktiv ist.

In den Sozial- und Kulturwissenschaften spielt der Begriff der Würde noch eine eher untergeordnete Rolle. Dies hat sich in jüngster Zeit geändert. Angesichts der zuvor erwähnten Nähe von Menschenrechten und Menschenwürde ist es wohl kein Zufall, dass neuere Thematisierungen von Würde bzw. Menschenwürde in erster Linie am Begriffsrahmen der Menschenrechte ansetzen, die zunehmend als ein „globaler Leitwert“ (Heintz, Leisering 2015) erkannt worden sind. Allerdings bleiben die Akzentsetzungen leicht asymmetrisch; Würde wird oft nur eher nebenbei erwähnt oder stillschweigend vorausgesetzt, wenn es um Menschenrechte geht. In systematischer angelegten Befassungen liefert der Bezug auf Würde gleichsam den kulturellen Unterbau für soziologische Analysen der Menschenrechtsentwicklung, die sich nicht auf politische und juristische Dimensionen beschränken wollen und darin zu Recht eine Verkürzung sehen. Dazu nur in Stichworten:

Hans Joas stellt die an Émile Durkheim anknüpfende These von der „Sakralität der Person“ ins Zentrum seiner „affirmative[n] Genealogie eines Universalismus der Werte“ (2012³, S.15). Sie setzt an der Frage der Wertbindung der Menschenwürde an. In Abgrenzung von einer „Charismatisierung der Vernunft“ (2012³, S.54) zeichnet Joas den Prozess der *Sakralisierung* der Person als eine entscheidende Voraussetzung der Menschenrechte nach, an die gegenwärtig Prozesse der Wertegeneralisierung jenseits des Zusammenpralls pluraler, konkurrierender Wertsysteme und Kulturen anschließen können. Aus differenzierungstheoretischer Perspektive geht Gesa Lindemann (2018) der Institutionalisierung der Menschenrechte, ihren Grundlagen und Folgen für die Entwicklung der Moderne und der Bedeutung von Gewalt für soziale Ordnungsbildung nach. Lindemann kritisiert Konzepte der menschlichen Würde in der Linie Durkheims und auch die von Niklas Luhmann im Rahmen seiner Grundrechtstheorie entwickelte Vorstellung, wonach Würde abhängig von personalen Leistungen (vgl. Luhmann 1999 [1965]) sei. Anknüpfend an die philosophische Anthropologie arbeitet die Autorin die historische Entstehung des „menschlichen Körperindividuums“ (2018, S.45ff.) und des ihm zugeordneten „normativen Sonderstatus“ (2018, S.314) als Grundlage der Menschenrechte und Menschenwürde heraus. Hierbei spielen unter anderem historische Prozesse der „Verkörperung der Geschlechter“ (2018, S.103ff.) und

der Einhegung leiblicher Erfahrung in einen „anatomischen Individualismus“ (2018, S.110) eine wichtige Rolle. Auch Peter L. Berger, Brigitte Berger und Hansfried Kellner (1987 [1973]) haben sich in modernisierungstheoretischen Abhandlungen zu Begriffen wie Ehre und Würde geäußert. Konstatiert wird ein „Niedergang“ der Ehre (1987, S.75–85), der historisch mit dem Aufstieg der Würde einhergeht: „Würde, im Gegensatz zur Ehre, bezieht sich auf stets auf die aller auferlegten Rollen oder Normen entkleidete, eigentliche Menschlichkeit. Sie gehört zum Ich als solchem, zum Einzelnen ohne Rücksicht auf seine Stellung in der Gesellschaft“ (1987, S.79). In der Ungleichheitssoziologie hat Sighard Neckel (1991) sich mit Scham als Mittel der Reproduktion sozialer Ungleichheit und hierbei auch mit Würde befasst. In den Begriffen Ehre und Würde spiegeln sich demnach zwei unterschiedliche Seiten moderner Individualität sowie „der Widerspruch gleicher Rechts- und ungleicher Klassensubjekte“, welcher der bürgerlichen Gesellschaft immanent sei. So könne Scham aus der Verletzung der Würde „denjenigen resultieren, der – seiner Rechte beraubt – eine würdelose „Bloßstellung“ erfährt“ (1991, S.71).

Aus wissenssoziologischer Sicht ist die verbreitete Unterscheidung zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Würdebegriff einerseits nachvollziehbar, da sie erlaubt, das Phänomen der Würde unter Absehung oder aber: gezielter Berücksichtigung sozialer Differenzierungen zu erfassen. Andererseits erweist sich die Gegenüberstellung als unzureichend und unhaltbar, wenn man darunter sich wechselseitig ausschließende Dimensionen – das Allgemeine/Universale im Gegensatz zum Besonderen/Partikularen – fasst und das Universale hierbei der Seite des Nicht-Sozialen, Nicht-Kontingenten, Nicht-Besonderen zuschlägt. Dies käme einem ahistorischen und essentialisierenden Verständnis des Allgemeinen und des Besonderen gleich, der die gesellschaftlichen Dynamiken von Universalisierung und Partikularisierung sowie deren Inkonsistenzen und Inkongruenzen eher verbirgt als enthüllt: Nichts an der Normierung des Menschen ist per se universal, nichts per se partikular. Die historische und „gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit“ (Berger, Luckmann 1989 [1966]) – also jene menschengemachten Prozesse des Aufbaus von Weltentwürfen, Wirklichkeitsverständnissen, kulturellen und institutionellen Ordnungen – schließt vielmehr die Entwicklung universalistischer und partikularistischer Kategorien ein; sie umfasst auch die Bestimmung ‚des Menschen selbst‘ in seinen Attributen des vermeintlich unverbrüchlichen Mensch-Seins, in seinen Rechten, seiner Würde und seiner ihm zugeordneten Wesenhaftigkeit. Vor einer allzu raschen Verwendung des Singular- oder Gattungsbegriffs ‚Mensch‘ sei daher gewarnt. Die Figur des Menschen, verstanden als ein *autonomes, sich selbst gehörendes, rationales und empfindendes* Individuum, ausgestattet mit Persönlichkeit, Identität und Integrität, musste im Zuge der Neuzeit und der Entwicklung der Moderne erst ‚erfunden‘ und aus den traditionellen Ordnungen des Kollektivs, der Gott- und Naturgegebenheit herausgelöst werden (vgl. Taylor 1996 [1989]; Hunt 2007; Laqueur 2009; Soeffner 2000). Es handelt sich insofern um eine *kontingente* Figur, die – wie die historische Erfahrung zeigt – ausgehöhlt, verwehrt und entzogen werden kann. Die Konstruktion und Konstitution des Menschen als *Menschenrechtssubjekt* (vgl. Pofertl 2018) baut gleichwohl – normativ kontrafaktisch – darauf auf; sie liefert ihrerseits einen entscheidenden, das Menschenbild der Moderne prägenden Beitrag. Gleiches gilt für die Entwicklung des Menschen als *Menschenwürdesubjekt*, worauf sich die hier vorgetragenen Überlegungen richten.

Menschenwürde? Geschlecht? Zur Dynamik von Universalisierung und Partikularisierung, Gleichheit und Differenz

Die Beobachtung einer Widersprüchlichkeit von Rechts- und Sozialkategorien lässt sich unmittelbar auf die Relation von Menschenrechten, Menschenwürde und Geschlecht übertragen. In der Literatur

zur historischen Entwicklung der Bürger- und Menschenrechte von Frauen (vgl. Birke, Sachse 2018) und auch im globalen und transnationalen Diskurs (vgl. Moghissi 1999; Agosin 2002; Heintz, Müller, Schiener 2006; Favret-Saada 2010) wird deutlich, dass es im Zuge der Aufklärung und der Entwicklung der Moderne für Frauen darum ging und geht, überhaupt erst gleiche Rechte und Chancen wie Männer zu erlangen und ‚Mensch‘ im menschenrechtlichen Sinn zu werden. Frauen waren von der Entfaltung der Bürgerrechte, als die sich die Menschenrechte zunächst institutionalisiert haben, oftmals ausgeschlossen (wie andere ‚Gruppen‘, die nicht dem Ideal des weißen, gesunden, Steuer zahlenden Mannes entsprachen, auch). Ob es um das Wahlrecht und politische Teilhabe, den Zugang zu Bildung, Beruf und Wissenschaft, Vertragsfreiheit, körperliche und sexuelle Selbstbestimmung oder die Bewegung im öffentlichen Raum geht – zahlreiche Bürgerrechte wurden den Frauen erst nach und nach gewährt und bleiben ihnen in manchen Weltregionen bis heute entzogen. Insofern gehörte die Forderung nach einem Verständnis der Bürger- und Menschenrechte, das auch Frauen einschließt, zu einem zentralen Anliegen der liberalen und radikal-bürgerlichen Frauenbewegung, des humanistischen Feminismus und seiner Vorkämpferinnen seit dem 18., 19. und 20. Jahrhundert. Dem standen und stehen Diskriminierungen, Deprivationen und eine benachteiligende Rechtswirklichkeit gegenüber: „Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht“ (Gerhard et al. 1990) – darin drückt sich eine Spannung zwischen *Gleichheit* (bzw. Gleichheitsansprüchen) und *Differenz* (bzw. Differenzzuschreibungen) aus, die die bürgerliche Moderne von Beginn an durchzieht und die Auseinandersetzungen bis in die Gegenwart hinein prägt (vgl. Honegger 1991; Fraisse 1995; Dietze, Hark 2006; Klinger, Knapp 2008; Rendtorff, Riegraf, Mahs 2014.). Ein institutionell wichtiger Schritt der neueren Zeit war die Definition der Frauenrechte als Menschenrechte (ausgedrückt in der „Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women“ von 1979). Normativ und rechtsförmig bearbeitet werden damit Probleme der Geschlechterungleichheit, die seit den 1970er Jahren als *globale soziale Probleme* in unterschiedlichen Ausprägungen gelten. Frauen gehörten im semantischen Horizont der bürgerlichen *und* geschlechterdifferenzierten, androzentrischen Moderne nicht von vornherein und nicht selbstverständlich der Universalkategorie des menschenrechtlich definierten Menschen an. In den Asymmetrien, Hierarchien und Ungleichheiten des Geschlechterverhältnisses spiegeln sich vielmehr Schräglagen, Inkonsistenzen und Inkongruenzen des modernen Menschenbildes entlang der Unterscheidung von Geschlechtskategorien. Sie finden ihren Ausdruck in der Ambivalenz von Universalisierung und Partikularisierung und zeigen, wie wenig daran ‚aus sich heraus‘ gegeben ist. Im globalen und transnationalen Kontext ist zudem seit längerem eine Debatte um (vermeintliche oder tatsächliche) interkulturelle Differenzen und die Legitimation sogenannter ‚westlicher‘ Standards aufgebrochen. Im Kern sind dies Konflikte, die die Problematisierung von Geschlechterverhältnissen in der Moderne seit jeher begleiten.

Was aber heißt dies im Hinblick auf personale Würde?

In ihrer Studie zur *Politik der Demütigung* (2017) untersucht die Historikerin Ute Frevert öffentliche Erscheinungsformen, die Demütigung als wirkungsvolles und in der aufgeklärten Moderne keineswegs verschwundenes Machtmittel ausweisen. Diese zeichne sich gegenwärtig durch den tiefen Widerspruch zwischen einer verbreiteten Demütigungspolitik einerseits, den Anspruch auf Menschenwürde sowie den Wunsch nach Anerkennung und Respekt andererseits aus (2017, S.230ff.). Nicht mehr der Staat, sondern die Gesellschaft sei zum hauptsächlichen Schauplatz der Demütigung geworden. In diesem Zusammenhang nimmt Frevert auch auf geschlechtsspezifische Beschämungserfahrungen und Ehrvorstellungen (2017, S.47ff.) sowie die „Würde von Frauen“ im Hinblick auf Vergewaltigung und Sexismus (2017, S.121ff.) Bezug. Die Autorin weist auf die geschichtliche Hervorbringung einer „spezi-fische[n] Geschlechtsehre“ hin. Sie bestand für Frauen „in dem, was man damals als ‚Schamhaftigkeit

und Keuschheit' bezeichnete". Schamhaftigkeit galt als eine weibliche Tugend, „zugleich war Schande für Frauen ungleich häufiger sexuell konnotiert als für Männer“ (2017, S.47); Beschämung wurde als Zuchtmittel eingesetzt. Die Erwartungen an weibliche Reinheit und Keuschheit nahmen im Verlauf des 19. Jahrhunderts „eher zu als ab und verbanden sich mit dem Anspruch, sie in allen Schichten durchzusetzen“ (2017, S.49). Dies gehe mit der zunehmenden autoritativen Einforderung von Geschlechterdifferenzen einher. Im 20. Jahrhundert habe ein deutlicher Wandel gesellschaftlicher Normen im Hinblick auf Sexualität und Geschlechterbilder stattgefunden. Dazu gehört die Zunahme sexueller Freizügigkeit, die die Achtung persönlicher, individueller Würde nicht ausschließt. Mit Frevert lässt sich vielmehr davon ausgehen, dass „Würde, parallel zur Senkung körperlicher Schamgrenzen, an öffentlicher Diskurskraft gewann“ (2017, S.126).

Die bisherigen Ausführungen weisen darauf hin, dass es für Frauen möglich war, geschlechtsspezifisch restriktive Scham- und darauf gründende Ehrvorstellungen abzulegen, *ohne* den Anspruch auf Würde aufzugeben, der in der Geschichte weiblicher Individualisierung (vgl. Poferl 2019), das heißt der Freisetzung aus tradierten Kollektivzusammenhängen und Soziallagen allerdings erst *gesondert* ‚erfunden‘ bzw. erobert werden musste. Darin liegt eine historisch und strukturell hochgradig differente, das heißt geschlechterdifferente Ausgangssituation, die durch je spezifische gesellschaftliche Hintergründe, soziale Voraussetzungen und kulturelle Deutungsschemata gekennzeichnet ist. Sichtbar wird dies unter anderem in der Problematisierung von Gewalt gegen Frauen, der häuslichen ebenso wie der sexuellen³ Gewalt, die nach heutiger Auffassung gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit und sexuelle Selbstbestimmung verstößt, aber auch auf dem breiteren Gebiet der Sexualmoral. Noch im Jahr 1966 hält der 4. Zivilsenat am Bundesgerichtshof in einer vielzitierten Aussage fest:

„Die Frau genügt ihren ehelichen Pflichten nicht schon damit, dass sie die Beiwohnung teilnahmslos geschehen lässt. Wenn es ihr infolge ihrer Veranlagung oder aus anderen Gründen, zu denen die Unwissenheit der Eheleute gehören kann, versagt bleibt, im ehelichen Verkehr Befriedigung zu finden, so fordert die Ehe von ihr doch eine Gewährung in ehelicher Zuneigung und Opferbereitschaft und verbietet es, Gleichgültigkeit oder Widerwillen zur Schau zu tragen.“

Die Grundlage des ehelichen Verhältnisses werde „in aller Regel vollends zerstört, wenn der innerlich nicht beteiligte Ehegatte den anderen durch eine zynische Behandlung des Geschlechtsverkehrs vor sich selbst erniedrigt, indem er ihm unverhüllt zumutet, seinen Partner als bloßes Objekt seiner Triebe zu gebrauchen.“ Das hier angesprochene ‚Erniedrigungs-‘ und ‚Zumutungsmoment‘ bezieht sich auf eine angenommene Ehenormalität, die Wechselseitigkeit verlange (im konkreten Fall ging es um eheliche Zerrüttung und eine Scheidungsklage, die zugunsten der Beklagten entschieden worden ist; der Kläger hatte bereits ein außereheliches Verhältnis aufgenommen). Es hat lange gedauert, Maßstäbe der Wechselseitigkeit und des Einverständnisses auch auf die Verurteilung ehelicher Gewalt anzuwenden. Vergewaltigung in der Ehe ist in Deutschland erst seit 1997 ein Straftatbestand.

Sexuelle Gewalt tritt in variierenden Erscheinungsformen auf. Vergewaltigung fungiert als Kriegsmittel, als Bestandteil von Folter oder männlicher Vergemeinschaftung. Die aktuellen, seit etwa zwei Jahren von Europa und den USA ausgehenden Debatten um sexuelle Belästigung und Übergriffe, zur Sprache gebracht im Zuge der #MeToo-Bewegung, zeigen, dass das Spektrum der Problematisierung

³ Anstelle des verbreiteten Begriffs der sexualisierten Gewalt, wird hier bewusst die Formulierung ‚sexuelle Gewalt‘; sie verdeutlicht, dass sexuelle Handlungen (auch wenn sie einseitig und gegen den Willens des Opfers bestimmt sind) ein zentrales Element des Gewaltaktes und seiner Machtmittel und nicht lediglich eine Art der Beifügung sind.

weit, vielschichtig und in seinen Rändern unscharf ist. Bemerkenswert an der medial aufgeheizten Debatte über #MeToo ist zum einen, dass sie bei genauerer Betrachtung nicht nur polarisierende, von Spott, Abwehr, Dogmatik gekennzeichnete, sondern sehr differenzierte Züge trägt und Zustimmung in unterschiedlichen Milieus erfährt. Zum anderen hält die Diskussion das Thema der sexuellen Belästigung, der Übergriffe, der Gewalt an Frauen, in der Öffentlichkeit, das derzeit auch politisch wieder mehr Aufmerksamkeit gewonnen hat. Der Ausdruck „MeToo“ ist zu einer globalen Diskursformel geworden. Im Kern kommen darin *soziale Krisen der Repräsentation* und die *Wiederkehr von Wahrhaftigkeitsfragen* zum Ausdruck, die nicht immer schon oder nur unzureichend institutionell geregelt sind und werden können. Hierbei spielen Erzählungen und narrative Elemente eine zentrale Rolle: Wer spricht für wen und wer nimmt was wie wahr? Wessen Erfahrung wird ernst genommen? Wessen Stimme zählt?

Eine theoretisch, empirisch und methodologisch sensible Erfassung setzt Begrifflichkeiten voraus, die aus fokussierten Analysen zu entwickeln sind. Wenngleich Gewalt ein „Schlüsselthema“ (Hagemann-White 2014, S.46) der neuen Frauenbewegung seit den 1970er Jahren gewesen ist, sind hierzu zweifelsohne weitere Forschungsanstrengungen vonnöten (vgl. auch Brückner 2014). Geschlechterdifferenzierungen werden in sozio-historisch komplexen Prozessen hergestellt. Sie prägen gesellschaftliche Institutionen, sie konstituieren Subjektivitäten und Identitäten, Diskurs-, Handlungs- und Erfahrungsräume und bauen darauf wiederum auf. Eingangs ist an die neuere Wissenssoziologie angeknüpft worden. Dies führt sowohl über einen Naturalismus und Essentialismus als auch über sozial entleerte Vorstellungen eines allzu luftigen und gleichsam entkörpernten Konstruktivismus hinaus. Es geht es um konkrete, kommunikative und praktische Formen der Erzeugung einer sozialen Welt, die auch die jeweiligen *Wissensordnungen* im Sinne eines *Wissens über ‚den Menschen‘*, deren Bestätigung oder Erschütterung umfassen. Dazu soll abschließend der Zusammenhang von Würde und einer – wie hier begrifflich vorgeschlagen wird – ‚Kosmopolitik des Sozialen‘ skizziert werden.

Personale Würde als Kulturform des Humanen – Zur Kosmopolitik des Sozialen

Im Hinblick auf ein wissenssoziologisches Verständnis von Würde ist nicht allein das gesetzlich verankerte, positiviertete Recht (*law*) von Bedeutung, so wichtig es ist, überhaupt in den Status eines Rechtssubjektes gesetzt zu sein. *Verwundbarkeit* und *Würde* sind als zentrale Elemente der Selbst- und Fremdzuschreibung von *kosmopolitischer Berechtigung*, das heißt Ausgangs- und Bezugspunkte des Erhebens von Ansprüchen, die in etablierten institutionellen Gefügen und Unterscheidungskategorien nicht oder nur unzureichend gesichert sind (vgl. Poferl 2018). Das Verhältnis von Recht und Würde ist damit gleichsam umgekehrt: Die Behauptung menschlicher Würde mag dem Recht (heute) normativ vorausgehen; ihre *gesellschaftliche* Bedeutung liegt jedoch darin, dass Menschen sich überhaupt als sozial und subjektiv ‚berechtigter‘ Wesen wahrnehmen. Es entsteht ein *Problematisierungswissen*, und es entfalten sich neuartige *Relevanzhorizonte*, die empirisch an der Wahrnehmung und Erfahrung von Ungerechtigkeit, von menschlichem Leiden und menschlicher Verletzbarkeit ansetzen (vgl. auch Poferl 2010, 2016). Der Kampf um Rechte im Sinne von *rights* leitet sich daraus ab, dass es Leerstellen gibt; hier kommt die „ethische Imprägnierung des Rechts“ (Habermas 1992) und der „normative surplus“ der Menschenrechte (Müller 2007) bzw. ihres ethischen Universalismus zum Tragen, der eben nicht den Schranken der Klasse, Ethnizität, des Geschlechts, der sexuellen Orientierung etc. unterworfen sein soll. Damit eröffnet sich ein komplexes und weites Begriffs- und Relationsfeld, das von Kränkung,

Demütigung, Erniedrigung, Deprivation, Degradierung bis hin zu Grausamkeit reicht oder positiv konnotierte Aspekte wie Achtung, Anerkennung, Respekt, Wertschätzung umfasst. Über Würde lässt sich trefflich theoretisieren. Doch kann sie empirisch überhaupt erkundet werden, ohne sich im Dickicht der Zuschreibungen und normativen Voreingenommenheiten zu verfangen? Dies soll zumindest nicht ausgeschlossen werden, wobei die methodische Verschiebung von der Frage des ‚Was‘ (was ist Würde?) zum ‚Wie‘ (wie wird Würde hergestellt?) allein nicht ausreicht.

Zu Beginn wurde heuristisch zwischen Menschenwürde als *Norm* und personaler Würde als *kultureller Form* unterschieden. Letzteres ist umfassender angelegt. Der Formbegriff verweist auf symbolische *Formgebungen*, die eine bestimmte *ausgezeichnete Weise des In-der-Welt-Seins* ermöglichen, indem sie das Sprechen, Denken, Handeln und Fühlen von Menschen prägen und orientieren. Sie erfüllen Stütz- und Schutzfunktionen. Als konzeptionelle und empirisch objektivierbare Annäherung seien folgende (diskursive und kommunikative, kognitive und affektive Aspekte umfassende) Dimensionierungen vorgeschlagen:

- Würde verweist auf eine *Sinn- und Bedeutungskonstruktion*, einen gedanklicher Entwurf des Menschen bzw. ein Menschenbild, das nicht abstrakt bleibt, sondern im Mensch-Sein selbst aktualisiert und gelebt wird. Es gibt eine gesellschaftliche (kollektive und individuelle) *Sorge um* die Würde ebenso wie eine gesellschaftliche (kollektive und individuelle) *Arbeit an* der Würde. Sie umfasst Felder der politischen, therapeutischen, medizinischen, pädagogischen, sozialarbeiterischen, aber auch politischen, rechtlichen Befassung. Die Vermessung von Beschädigung kann dabei durchaus inhumane Züge annehmen.⁴
- Würde steht für die *physische* und *psychische Integrität* von Menschen und deren ‚Heilung‘, sofern sie bedroht oder verletzt worden ist. Würde ist damit in hohem Maße identitätsrelevant; sie hat mit *Selbstwahrnehmung, Selbstverständnis, Selbstdefinition* zu tun. Würde bekleidet den Menschen und bleibt doch nicht nur äußerlich. Sie liegt dem *Erleben* und der kognitiven wie affektiven *Erfahrung* von Wirklichkeit zugrunde. Gleichwohl kann sie nie ‚nur‘ subjektiv sein, sondern setzt die Einbettung in je konkrete Sozial- und Interaktionsbeziehungen oder zumindest die Erinnerung an entsprechende Ereignisse voraus.
- Würde und Entwürdigung können sich in äußerlichen *Zeichen* zeigen (Gang, Körperhaltung, Körperzustand, Art und Weise des Sprechens, des Sich-Bewegens im Raum). Die Beschädigung kann aber auch unsichtbar sein. Im Hinblick darauf erscheint es sinnvoll, nicht nur den auf Gewalterfahrungen konzentrierten Begriff der Traumatisierung heranzuziehen, sondern von einem ‚inneren‘ (bzw. *nach innen verlegten*) *Stigma* zu sprechen. Erving Goffman bezieht den Begriff des Stigmas auf die „Unehre“ (1967 [1963], S.9), womit die ‚Außenseite‘ des Individuums, und dessen Diskreditierung im Vordergrund stehen. Ein ‚inneres Stigma‘ rührt von der Erfahrung der *Verdinglichung* und *Nihilierung* her, die jede zeitlich und lokal begrenzte lokale Situation überdauern, sich in Extremen oder auch nur in Andeutungen und Spuren zeigen kann. Das Individuum gehört in dieser Erfahrung *nicht* sich selbst. Es gehört zum Beispiel einem anderen, der sich des Körpers bemächtigt, auf welche Weise auch immer. Gewalt ist stets eine Frage der *Grenzverletzung*, sexuelle Gewalt betrifft auf extreme Weise die Grenzen der Autonomie, der Freiheit der Person und die Körpergrenzen. Um dies zu verstehen, ist kein emphatischer Begriff des Menschen erforderlich, wohl aber die nüchterne Fähigkeit zur Perspektiven-

⁴ Den Hinweis auf inhumane Vermessungspraxen verdanke ich Hans-Georg Soeffner in der Göttinger Plenumsdiskussion. Für den Hinweis auf die herausragende Bedeutung des Politischen danke ich Gesa Lindemanns Kommentierung des Textes.

übernahme. Organisch lassen sich Menschen als „bundles of biology encased in separate skin sacs“ verstehen – so Harvey A. Farberman (1985, S.16 im Hinblick auf Charles H. Cooleys Kritik an einem interaktionistisch blinden Individualismus) in einer unnachahmlichen Formulierung. Es sind Hautsäcke mit Körperöffnungen, die auf unterschiedlichste Weise berührt werden – auch durch Gewalt. Mukwege beschreibt dies aus ärztlicher Sicht so: „Man muss sie [die weiblichen Gewaltopfer, Anm. A.P.] erleben, wenn sie feststellen, dass sie ihre Körper wieder kontrollieren können, nicht mehr riechen. Das ist, als sei man wiedergeboren“ (Mukwege⁵). Er spricht von Riechen, weil bei exzessiven Vergewaltigungen Unterleibsorgane zerstört werden; Fäkalien und Urin fließen zusammen, es kommt zu Fisteln.

- „Von der Definition her glauben wir natürlich, dass eine Person mit einem Stigma nicht ganz menschlich ist“ (Goffman 1967 [1963], S.13) – aus der Perspektive der ‚Normalen‘. Auf den ersten Blick ein rätselhafter Satz, hören Stigmatisierte doch nicht auf, menschliche Lebensweisen zu sein. Gleichwohl enthüllt er in ganzer Tragweite, wie das menschliche In-der-Welt-Sein gebrochen werden kann. Die Relativierung des Menschlichen findet *innerhalb* des Sozialen statt, Gewalt ist zugleich eine „leibliche Erfahrung“ (Koloma Beck 2017; vgl. auch Inhetveen 2013). Im Hinblick liefert der Begriff der Menschenwürde als *Norm* einen (wenn auch vagen) Maßstab, wie Menschen *nicht* behandelt werden sollen. Er liefert ein moralisches und ethisches Motiv, einen Anknüpfungspunkt für Verantwortlichkeit. Die Sprache der Menschenrechte ist ein institutioneller Rahmen, der der Menschenwürde Geltung verschafft.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Überlegungen zur abschließenden These einer *Kosmopolitik des Sozialen* bündeln, die sowohl dem Charakter der Menschenwürde als Norm als auch einem Verständnis der personalen Würde als Kulturform Rechnung trägt. Aufgegriffen sei hierzu der von Ulrich Beck eingeführte Begriff der „Kosmopolitisierung“ (vgl. Beck 2002, 2004, zuletzt 2017), der allerdings nicht anhand von Geschlechterverhältnissen, sondern anderer Themen (ökologische und ökonomische Risiken, Terror, Ungleichheit, Familie, Klimawandel) entwickelt worden ist (im Hinblick auf Geschlecht vgl. Poferl 2015²). Die Perspektive der Kosmopolitisierung stellt auf den Zwang zur Anerkennung der „Andersheit des Anderen“ (Beck 2002, S.18) ab. Der Begriff entzieht sich ausdrücklich einem philosophisch-normativen Kosmopolitismus und enthält eine doppelte Bedeutung: Er ist einerseits *deskriptiv* angelegt und will darauf aufmerksam machen, dass die „Wirklichkeit selbst kosmopolitisch geworden ist“ (Beck 2004a, S.8). Andererseits fordert der „kosmopolitische Blick“ (Beck 2004) eine *methodologische* Neuausrichtung, die es erlaubt, vormals nicht-erkannte Problemstellungen, Dilemmata, Konflikte, Handlungsmöglichkeiten zu erschließen. Dies setze eine „begriffliche Restrukturierung der Wahrnehmung“ (Beck 2004, S.8) voraus. Bruno Latour und Isabelle Stengers verwenden einen anders akzentuierten Begriff von Kosmopolitik, der die (anzustrebende) „Mischung von harten ontologischen und politischen Fragen“ umfasst (Latour in Stengers 2008, S.16). Es ist hier nicht der Ort, auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Begriffslinien einzugehen. In einem Konzept der Kosmopolitik des Sozialen lassen sich jedoch beide aufeinander beziehen: Bezeichnet sei damit die *Einbeziehung des bislang Ausgeschlossenen*, die etliche andere gesellschaftliche Taxinomien durchkreuzt und zur Aufhebung etablierter Unterscheidungen und Ordnungskonstruktionen veranlasst (Poferl 2015, 2. Aufl.). Es handelt sich hierbei um Prozesse, die nicht nur zur Transformation, sondern auch zur Metamorphose von Moderne beitragen (zur Unterscheidung von Transformation und Metamorphose vgl. Beck 2017).

⁵ Amnesty Journal 05.02.2018 www.amnesty.de/informieren/amnesty-journal/demokratische-republik-kongo-die-risse-heilen.

Die Geschichte der Moderne ist einerseits eine Geschichte der Aufklärungs- und Fortschrittsprogrammatisierung. Sie ist andererseits von *Brüchen, Partialisierungen und Selektivitäten* durchzogen. Sie zeugt von Versuchen, ‚den Menschen‘ zu graduieren und zu teilen. Menschen wurden zu Nicht-Menschen (zu minderwertigen Lebewesen, zu Ungeziefer) oder zu ‚Untermenschen‘ erklärt. Die Verbrechen des Nationalsozialismus, des Kolonialismus und Rassismus, der Sklaverei dokumentieren dies; sie haben nicht jenseits, sondern innerhalb der Menschenwelt stattgefunden und sind ein Erbe der Moderne – ebenso wie Geschlechterungleichheit und Frauenverachtung, wobei die verschiedenen Phänomene hier ausdrücklich nicht vermengt werden sollen und nicht über einen Kamm zu scheren sind. Was sie verbindet, ist allerdings eines: Im Bezugsrahmen der Menschenrechte wird ‚der Mensch‘ gleichsam zu einer ‚letzten‘ Statuskategorie, die soziale Differenzierungen dem Anspruch nach hinter sich lässt und hinter die ‚man‘ nicht zurückfallen kann. Darin enthalten ist eine Minimal- und Maximalkonzeption des Menschen: Menschenrechtliche Mindestnormen definieren ein ‚menschwürdiges Leben‘, zugleich kann der Mensch nicht ‚mehr‘ werden als Mensch – kein Gott oder Tier, wobei letzteres (die Tierhaftigkeit) geschichtlich eine Graduierung nach ‚außen‘ und ‚unten‘ anzeigt und Überhöhungen des Animalen eher Naturreligionen oder der ‚Vermenschlichung‘ von Tieren vorbehalten sind; neuere Entwicklungen der kosmopolitischen Auflösung eines anthropozentrischen Verständnisses des Sozialen zeigen sich (noch?) als Grenzfälle an. Wie bei den Menschenrechten handelt es sich bei der Menschenwürde um das Paradoxon einer *historisch kontingenten Konstruktion mit universalistischem Anspruch* (vgl. Poferl 2018). Damit sind in der gegenwärtigen Moderne weitreichende Herausforderungen entstanden: Ihre Institutionen können sich nicht auf ‚inklusive Exklusionen‘ zurückziehen, sie müssen sich an den Maßstäben einer menschenrechtlich ausgerichteten Moderne messen lassen und insofern *inklusive Differenz* akzeptieren. Universalismen können nur dann ernst genommen werden, wenn sie für *alle* Menschen und *jeden Einzelnen* gelten, als von sozialen Graduierungen *unabhängig* adressierbare Person. Die ‚Halbierungen‘ einer institutionalisierten Individualisierung (vgl. Beck, Beck-Gernsheim 2002) verbinden sich so mit einer *institutionalisierten Kosmopolitisierung*, die niemanden (mehr) ausschließen kann. *Menschenwürde ist der Versuch, der humanen Ausstattung des Menschen ‚als Menschen‘ einen Namen zu geben, das heißt einer Selbstverständlichkeit, die doch keine ist.* Was im Konkreten jeweils *personale Würde* bedeutet und wie damit umzugehen ist, ist hingegen eine Frage der *Mikromoral* und *Mikroethik des Alltags*, die aus Normen alleine nicht ableitbar und dadurch auch keineswegs determiniert ist. Das Subjekt der Würde ist gleichermaßen *de-zentriert*, das heißt von anderen abhängig, und *zentriert*, das heißt in seiner individuellen Einzigartigkeit auf sich selbst verwiesen und für sich selbst durch nichts und niemand anderen zu ersetzen. Beides legt die Fragilität der sozial eingebundenen menschlichen Existenz frei, deren Möglichkeiten und deren Angreifbarkeit.

Literatur

- Agosín, Marjorie. Hrsg. 2001. *Women, Gender, and Human Rights: A Global Perspective*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Beck, Ulrich. 2002. The Cosmopolitan Society and its Enemies. *Theory, Culture & Society* 19 (1–2):17–44.
- Beck, Ulrich. 2004. *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich. 2017. *Die Metamorphose der Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich und Elisabeth Beck-Gernsheim. 2002. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger und Hansfried Kellner. 1987 [1973]. *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main: Campus.

- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. 1989 [1969]. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Birke, Roman und Carola Sachse. Hrsg. 2018. *Menschenrechte und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Historische Studien*. Göttingen: Wallstein.
- Brückner, Margit. 2014. Transformationen im Umgang mit Gewalt in Geschlechterverhältnis: Prozesse der Öffnung und Schließung. In *40 Jahre feministische Debatten. Resümee und Ausblick*, Hrsg. Barbara Rendtorff, Birgit Riegraf und Claudia Mahs, 59–73. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Dietze, Gabriele und Sabine Hark. Hrsg. 2006. *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*. Königstein, Taunus: Ulrike Helmer.
- Farberman, Harvey A. 1985. The Foundations of Symbolic Interaction: James, Cooley and Mead. In *Foundations of Interpretive Sociology: Original Essays in Symbolic Interaction*, Hrsg. Harvey A. Farberman und R. S. Perinbanayagam, 13–28. Greenwich: Jai Press Inc.
- Favret-Saada, Jeanne. 2010. *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU. Droit humains et laïcité*. Paris: Éditions de l'Olivier.
- Fraisse, Geneviève. 1995. *Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Frevert, Ute. 2017. *Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Foucault, Michel. 1989. *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gerhard, Ute, Mechthild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid und Irmgard Schultz. Hrsg. 1990. *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer.
- Goffman, Erving 1967 [1963]. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hagemann-White, Carol. 2014. Gewalt gegen Frauen als Schlüsselthema der neuen Frauenbewegung – Wirkungen und Wandel einer machttheoretischen Patriarchatskritik im Zeitalter der Veränderung staatlichen Regierens. In *40 Jahre feministische Debatten. Resümee und Ausblick*, Hrsg. Barbara Rendtorff, Birgit Riegraf und Claudia Mahs, 46–58. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Heintz, Bettina und Britta Leisering. Hrsg. 2015. *Menschenrechte in der Weltgesellschaft. Deutungswandel und Wirkungsweise eines globalen Leitwerts*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Heintz, Britta, Dagmar Müller und Heike Schiener. 2006. Menschenrechte im Kontext der Weltgesellschaft. Die weltgesellschaftliche Institutionalisierung von Frauenrechten und ihre Umsetzung in Deutschland, der Schweiz und Marokko. *Zeitschrift für Soziologie* 35(6):424–448.
- Honegger, Claudia. 1991. *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hunt, Lynn. 2007. *Inventing Human Rights. A History*, New York, London: W.W. Norton & Company.
- Joas, Hans. 2012³. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Inhetveen, Katharina. 2013. Körper. In *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Hrsg. Christian Gudehus und Michaela Christ, 203–208. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Klinger, Cornelia und Gudrun-Axeli Knapp. Hrsg. 2008. *Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Koloma Beck, Teresa. 2017. Gewalt als leibliche Erfahrung. Ein Gespräch mit Teresa Koloma Beck. *Mittelweg* 36 3:52–73.
- Laqueur, Thomas. 2009. Mourning, Pity and the Work of Narrative in the Making of ›Humanity‹. In *Humanitarianism and Suffering. The Mobilization of Empathy*, Hrsg. Richard Ashy Wilson und Richard D. Brown, 31–57. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lindemann, Gesa. 2018. *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft, Band 1*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Luhmann, Niklas. 1999 [1965]. *Grundrechte als Institution*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Müller, Jan-Werner. 2007. *Constitutional Patriotism*. Princeton, NJ, Woodstock: Princeton University Press.
- Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books.
- Neckel, Sighard. 1991. *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Poferl, Angelika. 2010. Jenseits der Solidarität? Globale Probleme und die kosmopolitische Konstitution von Sozialität. In *Große Armut, großer Reichtum. Zur Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*, Hrsg. Ulrich Beck und Angelika Poferl, 134–167. Berlin: Suhrkamp.
- Poferl, Angelika. 2015². ‚Gender‘ und die Soziologie der Kosmopolitisierung. In *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Geschlechterforschung. Einladung zum Dialog*, Hrsg. Heike Kahlert und Christine Weinbach, 127–151. Wiesbaden: Springer VS.
- Poferl, Angelika. 2016. Die Kosmopolitisierung von Sozialität und Subjektivität. Zur Wahrnehmung globaler Probleme im Rahmen einer Kultur der Menschenrechte. In *Subjekt – Handeln – Institution: Vergesellschaftung und Subjekt in der reflexiven Moderne*, Hrsg. Fritz Böhle und Werner Schneider, 188–213. Weilerswist: Velbrück.
- Poferl, Angelika. 2019. Modernisierung und Individualisierung: Geschlechterverhältnisse in der zweiten Moderne. In *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Hrsg. Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch, 273–282. Wiesbaden: Springer VS.
- Poferl, Angelika. 2018. Cosmopolitan Entitlements. Human Rights and the Constitution of Human Beings as Human Rights Subjects. *Transnational Social Review* 8(1):79–92. DOI:10.1080/21931674.2018.1427679.
- Poferl, Angelika und Norbert Schröer. Hrsg. 2014. *Wer oder was handelt? Zum Subjektverständnis der Hermeneutischen Wissenssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Soeffner, Hans-Georg. 2000. *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Stengers, Isabelle. 2008. *Spekulativer Konstruktivismus. Mit einem Vorwort von Bruno Latour*. Berlin: Merve.
- Taylor, Charles. 1996 [1989]: *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomas, William I. und Dorothy S. Thomas. 1928. *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.