

Trotz dieser Desiderate legt N. mit diesem Band eine facettenreiche Darstellung der verschiedenen Dimensionen des allgemeinen Selbstverdunkelungscharakters des Bösen vor. Die Fülle des von ihm zusammengetragenen Materials sowie die eingängige Aufbereitung desselben leisten einen wichtigen Beitrag auf dem Weg der theoretischen wie persönlichen Aufklärung der Formen des Scheins des Bösen.
S. BÖHM

JOAS, HANS: *Die Macht des Heiligen*. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2019. 543 S., ISBN 978-3-518-29903-8 (Paperback).

Hans Joas (= J.) unternimmt in der vorliegenden Arbeit den Versuch, einen der Schlüsselbegriffe der Moderne, nämlich den Begriff der Entzauberung, kritisch zu entzaubern. Dieser Begriff ist seiner Meinung nach nämlich „von einer tiefen Zweideutigkeit“ (11), die auch noch Gegenbegriffen wie Verzauberung und Wiederverzauberung eignet, welche seit seiner Prägung zusätzlich in Umlauf geraten sind. Solche Mehrdeutigkeit hat nach J. vielfach zu Verwirrungen geführt. Sie kann aber auch „ein Mittel zur Herstellung einer falschen Eindeutigkeit sein“ (ebd.). Bei der Geschichte von einem sich über Jahrtausende erstreckenden Prozess der Entzauberung ist das in der Tat der Fall. J. ist der Meinung, diese Geschichte könne nicht einfach fortgeschrieben werden, wir bräuchten vielmehr „eine Alternative zu ihr oder vielleicht mehrere“ (ebd.), neue Narrative der Religionsgeschichte also in ihrer Verknüpfung mit der Geschichte der Macht, die an die Stelle des Narrativs der Entzauberung treten könnten. Da der Terminus „Entzauberung“ mit dem Namen keines anderen Denkers so eng verbunden ist wie mit dem Max Webers, befasst sich J. in dem strategisch zentralen Teil seines Buches ausführlich mit dessen Verwendung dieses Begriffs und ihrer Problematik. Für die Auseinandersetzung mit Weber zieht er aber auch vielfältige empirische Befunde und „andere denkerische Versuche der Vergangenheit“ (ebd.) heran.

Die ersten drei Kapitel beschäftigen sich „auf den Gebieten dreier Disziplinen mit den Problemen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion überhaupt“ (12). Geht es im ersten Kapitel um die Geschichtswissenschaft, so im zweiten um die Psychologie und im dritten um die Soziologie. Konkret befasst sich J. erstens mit dem schottischen Philosophen David Hume, der es in der Mitte des 18. Jahrhunderts unternahm, „eine von allen theologischen Vorannahmen absehbende, empirisch fundierte Universalgeschichte der Religion zu konzipieren“ (13). Zweitens macht er „das unbestritten klassische Gründungsdokument einer empirischen Religionspsychologie zum Thema“ (ebd.), das der amerikanische Philosoph und Psychologe William James in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts vorgelegt hat. Drittens nimmt er Bezug auf den vornehmlich in Frankreich geführten Diskurs über die Bedeutung kollektiver Rituale und greift dabei auf das für die Religionssoziologie zentrale Opus von Emile Durkheim zurück. Aus diesen drei Kapiteln soll nach J. „ein erstes Bild erwachsen, das Religion auf historisch situierte menschliche Erfahrungen von etwas, das als heilig empfunden wird, zurückführt“ (14f.) – Erfahrungen, die wir, wie J. erläutert, „nur dann richtig verstehen, wenn wir sie in einer semiotisch transformierten Psychologie des Selbst verankern, in Praktiken verkörpert denken und nicht individualistisch verengen“ (15). Er betont, an diese Stelle sei diese verdichtete Formel zwar noch nicht voll verständlich, der Vorgriff signalisiere aber immerhin schon, dass sich bereits früh Alternativen zu den Denkformen einer naturalistischen Religionskritik entwickelten und dass die Geschichte dieser Kritik in Wechselwirkung mit anderen Denkformen stehe, welche der Wissenschaft und der Religion zugleich gerecht zu werden versuchten.

Erst im vierten Kapitel wendet sich J. Max Weber und der Geschichte der Entzauberung zu, aber auch in diesem Kapitel geht es ihm nicht allein darum. Nachdem sich nämlich die Wissenschaften von der Religion emanzipiert und sich in historischer, psychologischer, soziologisch-ethnologischer Forschung durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch breit entwickelt hatten, wurde auch das Bedürfnis stärker, „dieses

akkumulierte, aber auch fragmentierte Wissen neu zusammenzufügen“ (ebd.) und zwar sowohl in historischer wie in zeitdiagnostischer Hinsicht. J. geht davon aus, dass die beiden kraftvollsten Syntheseversuche, die es hier gab, von Max Weber und Ernst Troeltsch stammen. Für diese Versuche gilt, dass sie die Dynamiken der Religionsgeschichte „einbetten in eine umfassendere, selbst differenziert reflektierte Geschichte politischer, wirtschaftlicher, sozialer und militärischer Entwicklungen“ (ebd.). Während heute von vielen Autoren in jeder Hinsicht die Nähe dieser beiden Gelehrten betont wird, sieht J. „unter dem Gesichtspunkt der Religionsgeschichte und noch mehr dem einer religionsbezogenen Zeitdiagnose und Zukunftserwartung gravierende Differenzen zwischen ihnen“ (16). Man könne hier, so meint er, „von zwei alternativen Synthesen sprechen“ (ebd.). Bevor er auf Weber eingeht, geht es ihm darum, anhand von Troeltschs historischer Soziologie des Christentums ein Geschichtsbild zu entwickeln, „das vom empirischen Faktum der Neuentstehung von Idealen aus die Geschichte des Christentums als Wechsel von Sakralisierungs- und Entsakralisierungsprozessen darstellt und Charakter und Gegenstand dieser Prozesse wesentlich aus der Geschichte des Staates heraus erklärt“ (ebd.). Damit ist für J. dann zusammen mit den aus den ersten Kapiteln gesammelten Elementen auch eine Folie gegeben, von der sich die Besonderheiten der Gedankengänge Webers abheben und kritisch beurteilen lassen. Sowohl in Webers universalgeschichtlich ausgerichteter und theologisch wohlinformierter Soziologie als auch in der historischen Theologie Troeltschs, die sich zunehmend um psychologische und soziologische Phänomene bemühte, konnte es zu Beginn des 20. Jahrhunderts so aussehen, als kämen hier religiös-theologische und säkularwissenschaftliche Betrachtungsweisen zu einem höchst fruchtbaren Austausch. Das änderte sich freilich recht bald wieder. Daher fanden die Impulse von Weber und Troeltsch nicht den Nachhall, den sie verdient hätten.

Was Weber und Troeltsch verband, war nach J., dass sie mit dem Konzept der „Erlösungsreligionen“ versuchten, „dem tiefreichenden empirischen Unterschied zwischen diesen und anderen Religionen gerecht zu werden“ (18). J. setzt hier an: Meine Behauptung, so schreibt er, lautet, „dass sich aus ganz verschiedenen religiösen und antireligiösen Motiven heraus im zwanzigsten Jahrhundert ein Diskurs zu genau dieser Frage entwickelt hat, und zwar unter dem Stichwort der ‚Achsenzeit‘“ (ebd.). Dieser Diskurs gehe der Frage nach, „wann und wo in der Geschichte der Menschheit unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen sich eine fundamentale Transformation im Verständnis des Heiligen abspielte, als deren Resultat im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Steigerung von Reflexivität ein Begriff von Transzendenz entstand im Sinne einer tiefen Kluft zu allem Irdischen“ (ebd.). Entscheidend für diese fundamentale Transformation sind, wie J. betont, „die politisch-sozialen Folgen einer Desakralisierung der Strukturen politischer Macht und sozialer Ungleichheit“ (ebd.). Das fünfte Kapitel stellt die Vielzahl solcher Denkversuche dar, es fasst den empirischen Wissensstand auf diesem Gebiet zusammen. Schon mit dem knappen Verweis auf entsakralisierende Wirkungen einer moralisch anspruchsvoll gewordenen Religion kommt, wie J. hervorhebt, „ein Bruch mit allen Vorstellungen von einem linearen Verlauf der Geschichte zur Sprache“ (19). Teils von Max Weber und teils von Emil Durkheim ausgehend sind viele Zeitdiagnosen nun aber „genau von der Unterstellung solcher Verläufe geprägt“ (ebd.). Das sechste Kapitel geht auf drei „gefährliche Prozessbegriffe“ ein, die sich durchsetzen, nämlich „den Max Weber entlehnten Begriff der Rationalisierung, den an Herbert Spencer, Georg Simmel und Emile Durkheim angelehnten Begriff fortschreitender funktionaler Differenzierung und den heute alles dominierenden Begriff der Modernisierung, der nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA aufkam“ (ebd.). Speziell bei Weber zeigt sich nach J., dass dieser von einer Vielzahl fundamental unterschiedlicher Spannungsverhältnisse spricht, die sich nicht auf die gemeinsamen Nenner „Rationalisierung“ und „Differenzierung“ bringen lassen. Damit aber wird, wie er festhält, endgültig „das Feld frei für die Skizzierung einer Alternative zur Geschichte von der Entzauberung“ (ebd.).

Eine solche Skizze liefert das siebte Kapitel. Es setzt noch einmal elementar an und führt die zentralen Gedanken einer Theorie des Heiligen bzw. der Sakralisierungsprozesse, die J. in anderen Publikationen expliziert hat, kurz zusammenhängend an. Das Kapitel fügt diesen Gedanken aber noch einen weiteren hinzu, indem J. auf die Selbstsakralisierung als eine mit jeder Sakralisierung verbundene Gefahr zu sprechen kommt. Aus der Spannung zwischen den Forderungen der Transzendenz als einer reflexiv gewordenen Sakralität und den Tendenzen zur Selbstsakralisierung lässt sich seiner Meinung nach ein Bild der Religionsgeschichte entwickeln, das sowohl dem machtkritischen als auch dem machstützenden Potential der Religionen gerecht wird. Denn die Macht des Heiligen zeige sich bei der Rechtfertigung wie bei der Infragestellung politischer und sozialer Macht, weil die Bindung der Menschen an das von ihnen erfahrene Heilige eine ihrer stärksten Motivationsquellen darstelle. J. räumt allerdings ein, in ihrer abstrakten Allgemeinheit klinge eine solche Behauptung vielleicht trivial. Und es ist für ihn auch keine Frage, dass sie ihre gegenstandserschließende Kraft im Einzelnen bewähren müsse. Das siebte Kapitel liefert ihm zufolge „nicht mehr, aber auch nicht weniger als den Grundriss einer solchen Geschichte“ (20).

Abschließend weist J. darauf hin, dass zwei Pseudogewissheiten, die im 19. und 20. Jahrhundert größten Einfluss hatten, ihre Glaubwürdigkeit mittlerweile verloren haben. Zunächst einmal gilt: „Gläubige können nicht länger davor warnen, dass Säkularisierungsprozesse zum Verlust aller Moral führen, weil die Wirklichkeit stark säkularisierter Gesellschaften diese Befürchtungen nicht bestätigt hat.“ (ebd.) Weiterhin gilt aber auch: „Nichtgläubige können ihren Abstand von aller Religion nicht länger als avantgardistischen Schritt in die Zukunft, auf die die Menschheitsgeschichte von sich aus hinstrebt, interpretieren.“ (ebd.) J. ist der Meinung, dass sich von daher neue Dialogmöglichkeiten zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen eröffneten, aber freilich auch ganz neue Fragestellungen in den Blick kämen. Heute ist ihm zufolge der Punkt erreicht, an dem die beiden lange dominierenden Vorstellungen historisiert werden müssten, zum einen „die anthropologische Unentbehrlichkeitsthese, was den Zusammenhang von Moral und Religion betrifft“ und zum anderen, „die selbstbewussten Vorstellungen, Religion wissenschaftlich erklären und dadurch auch wirkungslos und überflüssig machen zu können“ (21). Jenseits dieser notwendig gewordenen neuen Historisierung liegt für J. „die Frage nach einer Wissenschaft von der Religion, die nicht von der unfruchtbaren Dichotomie zwischen einer angeblich voraussetzungsfreien wissenschaftlichen und einer angeblich von unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen ausgehenden theologischen Beschäftigung mit Religion geprägt ist“ (ebd.). An die Stelle einer solchen Dichotomie tritt nach J. „ein Bewusstsein von der Basiertheit aller menschlichen Wertbindungen und identitätskonstituierenden Überzeugungen in historisch situierteren Erfahrungen“ (ebd.). J. fügt freilich hinzu, dass das natürlich nicht genüge. Dieses Bewusstsein erspare niemandem die Last argumentativer Rechtfertigung jeder einzelnen wertenden Stellungnahme. Doch verändere es „unsere Haltung in solchen argumentativen Diskursen, unsere Erwartungen an sie und unsere Bereitschaft, auch die Grenzen argumentativer Rechtfertigbarkeit zu erkennen und über Möglichkeiten vernünftiger Verständigung nachzudenken, die nicht den strikten Anforderungen rationaler Argumentation entsprechen“ (21 f.). In dieser veränderten Diskussionssituation, in der die Erwartung der fortschreitenden Säkularisierung nur noch bei wenigen vorhanden ist, kann zwar die Geschichte von der Entzauberung weiterhin „als Vorgeschichte der höchst kontingenten Geschichte der Säkularisierung einiger europäischer Länder gedacht werden“ (22), aber sie kann nicht mehr verstanden werden „als Vorspiel von etwas, das weltweite Geltung erlangen wird“ (ebd.): Die Reaktionen auf Entzauberung und Säkularisierung müssen nämlich, wie J. betont, „höchst vielfältig sein und können nicht einfach und ausschließlich nachahmend oder nachholend sein“ (ebd.). Er äußert in diesem Zusammenhang die Hoffnung, dass der von ihm unternommene Versuch, sowohl auf die Geschichte

der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion als auch auf die Geschichte der Religion selbst in einer Weise zu blicken, die nicht schon vom Narrativ der Entzauberung geprägt ist, selbst für diejenigen von Interesse ist, die letztlich an Weber und seinem Narrativ festhalten.

Bezüglich der Frage nach einer zeitgenössisch angemessenen Sprache für den Glauben bemerkt J.: „Eine Wissenschaft, die sich als Überwinderin des Glaubens versteht, und ein Glaube, der sich von der Wissenschaft nur bedroht fühlt – das waren zwei Seiten derselben Medaille. Ähnlich ist es, wenn sich in der politischen Theorie säkulare Denker anmaßen, über die ‚Zulässigkeit‘ religiös motivierter oder auch religiös begründeter Stellungnahmen in öffentlichen Debatten zu befinden, und umgekehrt Gläubige sich der Rechtfertigung ihrer politischen Vorstellungen in einer Weise, die auch Nichtgläubige überzeugen kann, entziehen und stattdessen auf bloße Machtmittel setzen, um ihre Ziele zu erreichen.“ (23) „Bei allen Gefahren, die der wechselseitig verzerrten Wahrnehmung von Gläubigen verschiedener Religionen oder von Gläubigen und Nichtgläubigen weiterhin entspringen“, sieht er „in der veränderten intellektuellen Lage doch eine beträchtliche Chance dafür, dass sich eine Sphäre öffnet, in der alle ihre Erfahrungen und Annahmen artikulieren und aufeinander beziehen können“ (ebd.). Das sei, so fügt er hinzu, „nicht im Sinne einer naiven Unterschätzung der Konflikte und Risiken solcher Versuche gemeint“ (ebd.). Denn gerade religiös Gläubigen innerhalb christlicher Traditionen, die ihren Glauben bisher als Zustimmung zu einem Lehrgebäude verstanden haben, werde „viel zugemutet“ (ebd.). Das Religionsverständnis, das J. im Auge hat, mutet ihnen zu, „ihren Glauben in neuer Weise zu artikulieren, ohne doch die Kontinuität mit den tradierten Formen zu verlieren“ (24). Den säkularen Geistern dagegen wird der Abschied von einem Geschichtsbild zugemutet, das „bei vielen, nicht allen, in tiefe Schichten ihres Selbstverständnisses eingegangen ist“ (ebd.) – dem Geschichtsbild nämlich „eines unaufhaltsamen und fortschreitenden Prozesses der Entzauberung“ (ebd.).

Für J. ist eine Orientierung am Narrativ der Entzauberung keine erhellende Lebensperspektive. Ihm geht es vielmehr darum, „Transzendenz als eine Reflektivierung des Sakralen erkennbar zu machen“ (351). Reflexivität richtet sich ihm zufolge zum einen auf die Bedingungen erfolgreichen Denkens und Handelns in praktischen Zusammenhängen, zum anderen auf die Grundlagen richtigen moralischen und rituellen Handelns und in diesem Kontext auch „auf die Grundfrage nach dem Ursprung des Heiligen“ (ebd.). Vorstellungen über Transzendenz sind insofern „das Produkt einer konsequenten Reflexion auf diesen Ursprung der Heiligkeit“ (ebd.). Sie radikalisieren, wie J. betont, „die Erfahrung der Unverfügbarkeit des Heiligen“ (ebd.). Entmagisierung ist daher „ein notwendiges Korrelat von Transzendenzvorstellungen, weil Magie den Versuch zur Verfügung über das Heilige darstellt“ (ebd.). Mit den Vorstellungen von Transzendenz wird der Verzicht auf die Verfügung über das Heilige „ethisiert“ (ebd.). Wichtig ist nach J., dass der transzendente Gott in einem christlichen Zusammenhang als „Quell aller Heiligkeit“ (ebd.) angesprochen werden könne. Eine solche Formulierung bedeute, „dass Heiligkeit aus der Transzendenz ins Mundane ausströmt und nicht in der Transzendenz verbleibt“ (352). Eine solche Formulierung ist nach J. „nicht von der Art, dass sie von allen Religionen, die auf die Achsenzeit mittelbar oder unmittelbar zurückgehen, gebilligt würde – von den säkularen Wertsystemen und Philosophien ganz zu schweigen, die etwa ihren moralischen Universalismus gerade in der Überwindung von religiösen und metaphysischen Transzendenzvorstellungen oder in deren Beschränkung auf eine prinzipiell immanent verbleibende Überschreitung des Gegebenen sehen“ (ebd.). Bei der christlichen Vorstellung der Inkarnation als der Menschwerdung Gottes findet sich zweifellos eine „neuartige Vermittlung zwischen achsenzeitlicher Transzendenz und Immanenz“ (ebd.). J. weist allerdings darauf hin, dass diese Vermittlung von Juden und Muslimen als „Rückfall hinter das erreichte Transzendenzverständnis, ja als Abfall vom Monotheismus wahrgenommen werden“ (ebd.) könne. Umgekehrt,

so räumt er ein, mögen Christen „auf Judentum und Islam die Vorstellung der Gottesferne projizieren“ (ebd.). Faktisch werden hier also tiefgreifende Fragen der Differenz religiöser Grundintentionen berührt. Eine Entscheidung dieser Fragen, daran hält er fest, sei „nicht auf dem Wege der empirischen Wissenschaften möglich“ (ebd.). Vorstellungen über Transzendenz sind für ihn vielmehr das Produkt einer Kultur metaphysischer Reflexion.

Bezüglich der Ausrichtung seines Buches hält J. fest, dieses behaupte „nicht die anthropologische Universalität der Religion“ (440). Dies wäre nämlich nach den Religionskritiken und antireligiösen Bestrebungen in Europa seit dem 18. Jahrhundert und den Säkularisierungsprozessen, die zu einem erzwungenen oder freiwilligen Abbruch religiöser Traditionen ohne Entstehung neuer Religionen geführt hätten, unhaltbar. Behaupten möchte er allerdings die anthropologische Universalität der Erfahrung von „Selbsttranszendenz“ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von „Heiligkeit“. Die Rede von der „Macht des Heiligen“ erscheint ihm von daher gerechtfertigt. In den Erfahrungen, die er zu benennen versuche, und in den Bindungen, die aus den Erfahrungen hervorgingen, lägen seiner Meinung nach „tiefe Quellen erfahrener Lebenskraft und unserer Bereitschaft, Wünsche und unmittelbare körperliche Bedürfnisse zu beherrschen und zurückzustellen“ (ebd.). J. ist davon überzeugt, wir könnten uns, so klein unsere Stellung im Universum sei, „als bedeutungsvollen, in unserer Individualität einmaligen und zur Mitwirkung aufgerufenen Teil eines Ganzen empfinden, bei aller ständigen Gefährdung berechtigt zum Vertrauen in eine uns tragende Ordnung“ (ebd.). Mit einer solchen Beschreibung, so fügt er an, zielen er „nicht ausschließlich auf umfassende religiöse und geschichtsphilosophische Weltbilder, sondern auf vorreflexive Gegebenheiten unserer alltäglich erfahrenen Welt“ (ebd.). Im Übrigen sei ihm wichtig, dass die Rede von der „Macht“ des Heiligen keineswegs nur metaphorisch gemeint sei. Gleichzeitig wäre es ihm zufolge aber auch abwegig, „die Macht des Heiligen als einzige Art von Macht zu betrachten“ (ebd.). Schon auf der Ebene der individuellen Motivation schalte nämlich die Attraktivität des Heiligen oder die Attraktivität von Idealen nicht etwa andere Motivationsquellen aus. Vielmehr ringe ins uns „ein besseres Selbst, das unsere Ideale verkörpert, mit anderen Strebungen und Routinen, die wir möglicherweise selbst missbilligen“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

KUTSCHERA, FRANZ VON: *Der Weg der westlichen Philosophie*. Paderborn: mentis 2019. 543 S., ISBN 978-3-95743-141-7 (Hardback); 978-3-95743-784-6 (PDF).

Die vorliegende Gesamtdarstellung der Geschichte der westlichen Philosophie von ihren Anfängen bei den Vorsokratikern bis heute unterscheidet sich von anderen Publikationen dieser Art darin, dass sie unter Absehen von vielen Details „größere Zusammenhänge, Tendenzen, Parallelen und Unterschiede“ (11) herauszustellen sucht. Zudem gilt das Interesse des Verfassers der „Geschichte der philosophischen Erkenntnis“ (ebd.). Bezüglich des Einstiegs in sein Thema stellt er klar: „Obwohl sich die Philosophen im Mittelalter vom Anfang an auf einem sehr viel höheren begrifflichen Niveau bewegt haben als die ersten griechischen Denker und in Detailfragen auch durchaus originäre Einsichten hatten, beginnt ernsthafte Philosophie doch erst mit der Emanzipation der Philosophie von der Theologie“ (ebd.) im neuzeitlichen Denken.

Zur Einordnung der mittelalterlichen Philosophie verweist von Kutschera (= K.) auf drei Punkte. Erstens musste ihm zufolge „die mittelalterliche Philosophie nicht bei Null anfangen, sondern konnte auf Arbeiten der Antike aufbauen, seit dem hohen Mittelalter insbesondere auf die Aristotelischen Schriften“ (255). Zweitens macht er deutlich, während in der antiken Philosophie die Vorstellung einer Wirklichkeit, die aus zwei Welten besteht – einer sinnlich erfahrbaren, physischen und vergänglichem Welt und einer unsichtbaren, geistigen und ewigen Welt –, nach ihren Anfängen bei den Pythagoräern erst bei Platon Gestalt gewann, hat die mittelalter-