



⇒ Georg Kalinna

Kontingenz und Sakralität – Hans Joas' Prolegomena zu einer Geschichte moralischer Universalismen

Säkularisierungstheorien, so scheint es, sind außer Mode. Zumindest gilt das, wenn man Säkularisierung im Sinne eines beständig fortschreitenden Prozesses versteht, der intrinsisch mit der Modernisierung von Gesellschaften zusammenhängt. Einer, der in Deutschland maßgeblich dazu beigetragen hat, die Prämissen einer derartig simplizistischen Säkularisierungstheorie anzuzweifeln, ist der Sozialwissenschaftler und Sozialphilosoph Hans Joas, der mittlerweile in der Bundesrepublik ein öffentlicher Intellektueller ersten Ranges ist. Doch so richtig es ist, dass Joas sich gegen eine unkritische Säkularisierungsthese richtet, so verkürzt man doch sein Anliegen, wenn man seine Arbeiten hierauf reduziert oder ihn gar so versteht, als erweise er, dass Religion in Wirklichkeit auf dem Vormarsch sei. So ließe sich anhand der Überschriften von Rezensionen zu Joas' neuestem Buch *Die Macht des Heiligen* zumindest schnell sagen, worum es ihm *nicht* geht. In der Wochenzeitung *Die Zeit* etwa erschien eine Rezension unter dem Titel »Ende der Religion? Was für ein Irrtum!« (Assheuer 2017). Richtig daran ist, dass Joas in der Tat nicht mit dem Ende der Religion rechnet. Doch die hier insinuierte Behauptung, sein Buch zeige vor allem die Persistenz der Religion, verzerrt sein Anliegen. Um es vorweg zu nehmen: Idealbildung, Sakralisierung (als *terminus technicus*) und Kontingenz sind Schlüsselbegriffe des Werkes von Joas, nicht unbedingt der Begriff der Religion, schon gar nicht eine wie auch immer geartete Wiederkehr der Religion. Wer darüber noch

hinausgeht und behauptet, Joas gehe es darum, zu zeigen, dass die Welt religiöser, »die Macht des Heiligen stärker« werde, geht deutlich an seinen Intentionen vorbei (Schönherr-Mann 2018).¹ Worum aber geht es dann?

Hans Joas (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin: Suhrkamp. 527 S., ISBN 978-3-518-58703-4, EUR 35,00.

DOI: [10.18156/eug-1-2019-rez-5](https://doi.org/10.18156/eug-1-2019-rez-5)

(1) Kaum mehr mit Joas' Anliegen in Einklang zu bringen ist die Behauptung Schönherr-Manns, Joas vertrete die Meinung, dass Religion nicht nur »vor säkularen Zugriffen [...] geschützt werden« müsse, sondern sogar, dass »Gläubige [...] legitimiert« seien, »anderen Menschen Vorschriften zu machen, weil sie ihre Ideale aus einem transzendenten Heiligen

Auf den ersten Blick lässt sich das Vorhaben, das Hans Joas in seinem neuesten Buch verfolgt, schnell zusammenfassen. Es handelt sich bei der *Macht des Heiligen* um eine Kritik an Max Webers Begriff der Entzauberung, in Joas' eigenen Worten: »Dieses Buch stellt einen Versuch dar, einen Schlüsselbegriff des Selbstverständnisses der Moderne zu entzaubern: den der Entzauberung.« (11) Zu Unrecht, so argumentiert Joas, präge dieser Begriff bis heute eine Reihe von Säkularisierungstheorien, die in jener ›Entzauberung‹ der Welt ein notwendiges Signum westlicher Gesellschaften sehen. »In einer Weise, die Weber niemals hätte voraussehen können, ist dieser Begriff von anderen wichtigen Denkern aufgenommen und weitergeführt worden, bis er zu einem der Schlüsselbegriffe des Selbstverständnisses westlicher Gesellschaften, zu einem wesentlichen Merkmal der ›Moderne‹ [...] wurde.« (204)

Joas bestreitet dabei nicht, dass Weber mit seinem Begriff auf echte und wirksame Phänomene zielte. Doch der vermeintliche, durch den Entzauberungsbegriff suggerierte »Zusammenhang zwischen diesen Phänomenen« (422) sei alles andere als eindeutig. Überhaupt handle es sich bei dem Begriff der Entzauberung keineswegs um eine klar konturierte Analysekategorie, sondern nur zu oft um ein »Mittel zur Herstellung einer falschen Eindeutigkeit« (422). Diese begriffliche Unschärfe ist für Joas nicht lediglich eine Frage der exakten Benennung trennscharfer Konzepte. Vielmehr vertritt er die deutlich darüber hinaus gehende These, dass »das ganze so überaus wirkungsvolle Narrativ der Entzauberung auf dieser begrifflichen Uneindeutigkeit beruht« (207). Der Begriff der Entzauberung suggeriere in irreführender Weise die Existenz eines notwendigen, zielgerichteten, gesamtgesellschaftlichen Prozesses. Diese Suggestion steht für Joas in keinem Verhältnis zu der Verwendung des Ausdrucks bei Weber, die alles andere als eindeutig sei.

Mit Hilfe einer Begriffsanalyse der einschlägigen Stellen im Werk Webers möchte Joas daher nachweisen, dass es sich nicht um ein stringentes Theorem handelt, sondern um einen Ausdruck, mit dem Weber unterschiedliche Sachverhalte gemeint habe (Kapitel 4). Hierfür verfolgt Joas textnah die zentralen Stellen bei Weber und kommt zu dem Befund, dass dieser mit dem Entzauberungsbegriff je nach Kontext drei voneinander zu unterscheidende Bedeutungsgehalte gemeint habe: »*Entmagisierung*, *Entsakralisierung* und *Enttranszendentalisierung*« (207; Herv. i.O.).

ableiten«. Das, so fasst Schönherr-Mann die Ansicht Joas' zusammen, »war und bleibt die Macht des Heiligen« (Schönherr-Mann 2018).

Das *Heilige* oder *Sakrale*, um das es Joas vor allem zu tun ist, steht ihm zufolge für »ein universales anthropologisches Phänomen, das sich aus den menschlichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt« (253). Der Begriff zielt auf eine Beschreibung eines »Komplex[es] affektiver Qualitäten«, der »sich aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz ergibt und der auch vorliegen kann, wo Menschen diesen Begriff [...] vehement ablehnen« (439). *Transzendenz* zielt demgegenüber auf »Vorstellungen von einer Trennung zwischen dem Reich des Göttlichen und dem des Irdischen« (254). Bei Transzendenz handele es sich – so schreibt Joas seine Sakralitätstheorie in den Transzendenzdiskurs ein – um »reflexiv gewordene Sakralität« (296). Im Unterschied zum Sakralen handelt es sich bei Transzendenz in Joas' Theoriesprache jedoch gerade *nicht* um ein universales Phänomen, sondern um eines, das in konkreten historischen Situationen lokalisierbar ist; Situationen, in denen sich eine »Reflexivierung des Heiligen« (351) ereignet habe. Transzendenzvorstellungen seien dann zu verstehen als Produkte einer Reflexion über den Ursprung von Sakralität sowie über die Erfahrung ihrer »Unverfügbarkeit« (351). Der dritte Begriff neben Sakralität und Transzendenz ist schließlich der der *Religion*. Im Medium der Rückbesinnung auf Autoren, die für seine Theoriebildung wichtig sind, vor allem William James und Émile Durkheim, ruft Joas sein Religionsverständnis in Erinnerung. Religion geht demzufolge »auf historisch situierte menschliche Erfahrungen von etwas« zurück, »das als heilig empfunden wird«. Diese Erfahrungen seien ihrerseits nur zu verstehen, wenn sie »in einer semiotisch transformierten Psychologie des Selbst« verankert, »in Praktiken verkörpert« und »nicht individualistisch« verengt seien (14f., vgl. auch 165).

Wäre mit dieser Auflösung einer spezifischen begrifflichen Unschärfe die Zielrichtung der *Macht des Heiligen* hinreichend erfasst, könnte die Rezension es hierbei belassen; der Gedanke wäre vergleichsweise einfach und schnell zusammengefasst. Es wäre jedoch verfehlt, Joas' über 500 Seiten starkes Werk auf eine begriffsgeschichtliche Kritik an der Inkonsistenz eines weberschen Ausdrucks zu reduzieren. Seinem Anspruch nach geht Joas in umfangreicher Anknüpfung an seine wissenschaftlichen Vorarbeiten weit darüber hinaus. Sein Buch lässt sich mit Blick auf seine bisherigen Arbeiten als Syntheseversuch, mit Blick auf seine künftige Forschung als theoretische Fundierung eines Forschungsprogramms begreifen. Diese Fundierung umfasst viele Aspekte, von denen hier lediglich zwei hervorgehoben werden sollen: zum einen die methodische Rückbesinnung auf Klassiker der Anfänge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit

Religion, zum anderen die Formulierung einer Alternative zum Entzauberungsnarrativ im Sinne einer kontingenzsensiblen Wahrnehmung von Sakralisierungsprozessen.

Zunächst zum *ersten* Punkt: Joas will zeigen, dass eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion unabhängig von der Selbstpositionierung der jeweiligen Wissenschaftlerin oder des Wissenschaftlers möglich ist. Er möchte von vornherein den Einwand entkräften, wonach die Kritik an Webers Entzauberungsnarrativ lediglich auf der religiösen Voreingenommenheit des Kritikers beruhe. Allzu oft werde, so Joas, die Kritik an Webers »Nüchternheit« und »Illusionslosigkeit« vorschnell in das Licht religiöser Apologetik gerückt (12). Dem hält er entgegen, dass gerade die Geschichte der wissenschaftlichen Erforschung von Religion zeige, dass die Religionsfreundlichkeit oder -skepsis eines Wissenschaftlers oder einer Wissenschaftlerin weder zwangsläufig deren konkrete Forschungsergebnisse determiniere noch eine gegenläufige Rezeption ausschließe. Anhand exemplarischer Debattenkonstellationen aus der Wissenschaftsgeschichte (Kapitel 1–3) möchte Joas zeigen: »[E]ine empirisch kontrollierte und theoretisch konsistente, in diesem Sinne wissenschaftliche Erforschung der Religion [ist] in der Tat möglich« (165), und zwar unabhängig von der persönlichen Haltung zur Religion. Dabei nimmt er die Anfänge der historiografischen, der psychologischen sowie der soziologischen Beschäftigung mit Religion in den Blick, die ihm als instruktive Modelle für Religionsforschung erscheinen. Die von Joas herausgegriffenen Exponenten dieser Wissenschaftszweige, David Hume, William James und Émile Durkheim, liefern für ihn bedeutsame Versuche, »der Wissenschaft und der Religion zugleich gerecht zu werden« (15). Joas fordert: »[E]s [muss] um Sachbehauptungen gehen und um gute Gründe für diese« (420), nicht um *ad-hominem*-Argumente, die auf religiöse oder irreligiöse Voreingenommenheit des jeweiligen Gegenübers zielten. Die wissenschaftliche Erforschung der Religion müsse sich, so Joas, »empirischer Forschung und theoretischer Durchdringung von empirischem Material verdanken« (276); eine Anforderung, die für Religions skeptiker ebenso gelte wie für Religions sympathisanten. Dabei leugnet Joas keineswegs, dass Webers sprichwörtlich gewordene Selbstaussage der religiösen Unmusikalität und Troeltschs starkes Interesse am Fortbestehen des Christentums Einfluss auf die jeweilige Forschungsperspektive und ihre Ergebnisse hatte. Doch bestreitet er vehement, dass diese Prägungen legitimerweise in Anspruch genommen werden könnten, um die jeweiligen Theorien und Ergebnisse der kritischen Diskussion zu entziehen (277).

Neben dem Zweck, den Religionsbegriff in theoretischer Perspektive zu schärfen (s. oben), dienen die Kapitel 1–3 einer wertvollen Besinnung auf das Verhältnis von Standortgebundenheit und Intersubjektivität. Sie legen in überzeugender Weise dar, dass die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer religiösen oder weltanschaulichen Tradition keine Vorentscheidung darüber sein darf, wie die Ergebnisse der entsprechenden Wissenschaftlerinnen oder Wissenschaftler zu beurteilen sind.

Handelt es sich bei der Rekonstruktion der einschlägigen Religionsdenker des 18. und 19. Jahrhunderts schon um ein materialreiches und anspruchsvolles Unterfangen, so liegt die eigentliche Herausforderung in der Formulierung einer tragfähigen Alternative zum Narrativ der Entzauberung. Diese *zweite* wesentliche Zielsetzung des Buches ist im Folgenden darzustellen. Zunächst ließe sich jedoch fragen: Warum bedarf es überhaupt einer Alternative zum Entzauberungsnarrativ? Hinter der begrifflichen Kritik steht, wie oben angedeutet, eine sachliche Kritik, die zwar ihrerseits komplex ist, deren grundlegende Stoßrichtung jedoch auf eine prägnante Diagnose zurückzuführen ist: Entzauberungs- oder Säkularisierungsnarrative sind, so Joas, nicht imstande, das zu beschreiben, was sie zu beschreiben vorgeben. Sie entwerfen ein irreführendes Bild der Wirklichkeit. Dazu gehört für Joas vor allem der teleologische Beigeschmack dieser Theorien, die Auffassung, dass es sich bei ›Entzauberung‹ um einen linearen, notwendigen Prozess handelt. Vergleichbares gilt von weiteren von Joas sogenannten »gefährlichen Prozeßbegriffen« (355), die seiner Ansicht nach in die Irre führen: Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung (vgl. Joas 2012a).

Joas' Alternative zu solchen Analysekatoren besteht in einer historisch-soziologischen Betrachtung, die die Geschichte als einen Ereignisgang kontingenter Sakralisierungsprozesse interpretiert. Die theoretische Fundierung für diese Alternative fußt nicht nur auf seinen umfangreichen Vorarbeiten zur Handlungstheorie, zum Pragmatismus sowie zum Historismus (vgl. vor allem Joas 1980; Joas 1992; Joas 1997 und Joas 2011), sondern im Rahmen des Buches auch auf einer Rekonstruktion der Methode von Ernst Troeltschs *Soziallehren* (Troeltsch 1922; vgl. 169–201) sowie auf einer Neuinterpretation von Max Webers ›Zwischenbetrachtung‹ (Weber 1920; vgl. 355–417). Beide Texte dienen ihm als Leitfaden für eine kontextsensible, nicht-differenztheoretisch ausgerichtete Wahrnehmung historisch kontingenter Prozesse der Sakralisierung und Desakralisierung.

Ohne näher auf die Interpretation im Einzelnen einzugehen (vgl. hierzu Tyrell 2018), lässt sich festhalten: Statt eine etablierte Großtheorie

fortzuschreiben oder gar eine neue Großtheorie an deren Stelle setzen zu wollen, möchte Joas auf der »Ebene historisch spezifischer Prozesse der Organisation von Wirtschaft und Politik« ansetzen (415). Dabei geht es ihm darum, mit Hilfe einer »Analyse des Wechselspiels von Sakralisierung und Desakralisierung« Prozesse des »Wanderns des Sakralen« ausfindig zu machen (415). Eine »Theorie dynamischer Prozesse der Sakralisierung oder der Idealbildung« (370) dient als Fundament für die »Analyse von ergebnisoffenen Prozessen des Wechselspiels institutionalisierter Handlungslogiken« (415). »Konstellationsanalysen« (422) treten an die Stelle von linearen Großerzählungen.

Ein wichtiger Baustein zur konkreten Durchführung dieser Alternative klingt bereits in der oben genannten Unterscheidung zwischen Sakralität, Transzendenz und Religion an. Statt eines allgemeinen Trends zur Entzauberung oder Säkularisierung plädiert Joas für die Wahrnehmung ihres Wechselspiels auf jedem dieser Felder.

In diesem Sinne sieht er in der Achsenzeit eine »fundamentale Transformation im Verständnis des Heiligen« (18). Es ist ihm dabei ein wichtiges Anliegen, zu zeigen, dass die Entstehung sowie der Niedergang von Transzendenzvorstellungen zwar nicht unabhängig von Prozessen der Sakralisierung und Entsakralisierung geschieht – im Gegenteil: Gesteigerte Transzendenz kann zur Entsakralisierung von Orten, Objekten, Ideen und Personen führen. Wohl aber plädiert er für eine deutliche Unterscheidung von Entsakralisierung einerseits und Enttranszendentalisierung andererseits. Schon gar nicht könnten beide unter der Überschrift der »Säkularisierung« zusammen verhandelt werden.

Zu untersuchen sind demzufolge vielfältige »Prozesse der Sakralisierung und Profanisierung«, der »Transzendentalisierung und Immanentisierung« sowie der »religiösen Revitalisierung und der Säkularisierung« (254). Hierbei handelt es sich naturgemäß, wenn nicht um eine Großtheorie, so doch um ein extrem breit angelegtes Programm, dessen Durchführung anhand eines reichhaltigen historischen Materials noch aussteht. Eine erste Veranschaulichung findet sich dennoch im letzten Teil des Buches. So beschließt Joas seine Studie mit einer Skizze bzw. einem »Grundriß« (20), in dem er dem »Wechselspiel von vielfältigen Prozessen der Säkularisierung mit vielfältigen Prozessen der Machtbildung« nachgeht (445). Anhand eines Phänomens, nämlich dem der »*kollektiven Selbstsakralisierung*« (423; Herv. i.O.), führt Joas seine Alternative in Form einer Skizze vor (446–485), in der er die »Dynamik von Sakralisierungsprozessen« mit »einer Theorie der Macht« verknüpft (441). Kurz: Es geht ihm um das »Spannungs-

verhältnis« zwischen »Sakralität und Macht« (446). Hier deutet Joas in Umrissen an, wie eine weitere Forschung im Sinne des Sakralisierungsparadigmas aussehen kann, »wie aus der Gesellschaftsgeschichte der Menschheit immer neue Sakralisierungen oder Revitalisierungen alter Sakralisierungen hervorgehen, was deren Wirkungen auf Prozesse der Machtbildung sind, wie die Entstehung von Transzendenzvorstellungen die Tendenzen zu kollektiver Selbstsakralisierung prinzipiell in Frage stellt, aber doch nicht verhindern konnte, daß auch Transzendenzvorstellungen selbst wieder Mittel kollektiver Selbstsakralisierung werden« (445f.). Als konkrete Beispiele wählt Joas die Sakralisierungen des Stammeskollektivs, des Königs, der Nation und des Volkes (446–485).

All diesen Überlegungen liegt eine normative Grundannahme zugrunde, die Joas als kurz gehaltenen Epilog an das Ende seines Buches setzt. Demzufolge ist bei aller Pluralität von Religionen und wertgebundenen Weltanschauungen durchaus ein normativer Unterschied zu machen, nämlich zwischen Formen des moralischen Universalismus, d.h. zwischen einer moralischen Position, die sich auf alle Menschen bezieht, und Formen moralischer Partikularismen, die die Adressaten ihrer Moralvorstellungen auf bestimmte Gruppen oder Individuen beschränken (486–488). Mit diesem Abschluss greift Joas bereits auf die weitere Ausführung seines Programms vor, einer Geschichte moralischer Universalismen.

Joas' starkes Plädoyer für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion, die jenseits der Alternative von Religionskritik und Apologetik arbeitet, vermag nicht nur, das Phänomen des Religiösen in seiner Komplexität besser zu erfassen als konkurrierende Modelle. Es nimmt darüber hinaus zu Recht in Anspruch, einen Raum zu eröffnen, in dem ein Dialog zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen eröffnet wird (vgl. 22f.). Joas macht mit dem Gedanken ernst, dass *Kontingenz* und die *Bewältigung situativer Herausforderungen durch menschliches Handeln* als die entscheidenden Faktoren zum Verständnis soziohistorischer Prozesse anzusehen sind. So kommen kreative Neuaufbrüche und spontaner Wandel als bedeutende Faktoren der historischen Entwicklung gut zur Geltung. Es wäre freilich falsch zu behaupten, bei diesen Motiven handele es sich um ein Novum in Joas' Œuvre. Ganz im Gegenteil geht es hierbei um Kernanliegen, die sowohl bei seiner Beschäftigung mit dem Pragmatismus als auch bei seiner Aneignung des Historismus eine tragende Rolle gespielt haben (vgl. ausführlich bereits Joas 1992). Dennoch zeigt das Buch in seiner theoretischen Durchdringung und konkreten Veranschaulichung, dass hier eine eindrucksvolle Synthese Gestalt an-

nimmt, an der niemand mehr vorbei kommt, der sich für die Erforschung von Religion und für die konstitutiven Zusammenhänge von Macht, Transzendenz und Wertbildungen interessiert.

Diese Grundannahmen und die sich daraus ergebende Ausrichtung sieht Joas nicht zuletzt als eine Kurskorrektur innerhalb der Sozialwissenschaften an, die er als »Anforderungsprofil« (416) formuliert. Ob es sich dabei um einen notwendigen und durchführbaren Paradigmenwechsel handelt, vermag der Rezensent nicht zu beurteilen. Aus der Perspektive eines Außenstehenden sei lediglich festgestellt, dass die von Joas vorgeschlagenen Weichenstellungen allemal sinnvoll und hilfreich erscheinen.

Insbesondere ist hierbei ein überaus begrüßenswerter antireduktionistischer Zug in Joas' Religionsverständnis hervorzuheben. Ein Element dieses Antireduktionismus ist das bewusste Offenhalten der Grenzen von Religion und anderen Formen menschlicher Erfahrung und Institutionenbildung. Das ist eine Folge von Joas' Skepsis gegenüber Theorien funktionaler Differenzierung. Die Einordnung der Religion in einen Teilbereich einer funktional differenzierten Gesellschaft wird ihm zufolge weder dem Selbstverständnis religiöser Menschen noch dem Selbstverständnis der in die Religionen eingelassenen Ideale gerecht. »Gläubige und ihre sozialen Organisationen erheben Ansprüche auf die Gestaltung aller Kultursphären und Funktionssysteme, wenn sie ihren Glauben ernst nehmen.« (416) Diese Auffassung von Religion, die offene Grenzen und weite Wirksamkeit unterstellt, wird der Wirklichkeit an vielen Punkten besser gerecht als die vorschnelle Deutung von Religion als Teilbereich der funktional differenzierten Gesellschaft.

Ob Joas' Angriff auf das Differenzierungsparadigma durchschlagend ist, vermögen andere besser zu beurteilen (vgl. kritisch dazu Tyrell 2018). Allerdings: In Wissenschaften, die an die Soziologie angrenzen, trifft man zuweilen eine gewisse Vorliebe für soziologische Großtheorien an, insbesondere für die Systemtheorie Niklas Luhmanns. Die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Großtheorie und deren Integration erscheint dann als vorrangige Aufgabe. Auch wenn die inhaltliche Auseinandersetzung mit Niklas Luhmanns Systemtheorie in den letzten Jahren sichtlich abgeebbt ist, wird man sagen müssen: Joas' handlungstheoretisch motivierte, anti-teleologische Einwände sollten für angrenzende Wissenschaftsbereiche mindestens als Mahnung gelten, überkommene Paradigmen nicht unbesehen als sozialwissenschaftliche Wahrheit über die Gesellschaft hinzunehmen.

Darüber hinaus lässt sich von Joas' Religionsverständnis sagen, dass es ihm in vorbildhafter Weise gelingt, bei der sozialwissenschaftlichen

Religionsbeschreibung das Selbstverständnis religiöser Menschen nicht aus dem Blick zu verlieren. Ausgesprochen erwähnenswert ist dabei Joas' Fähigkeit, die Vielfalt und Wandelbarkeit religiöser Phänomene darzustellen und wahrzunehmen. Bis auf minimale Ausnahmen² zeichnet Joas ein faires und sachlich angemessenes Bild religiöser Lehren und Phänomene, die ihrerseits stets im Fluss sind. Indem Joas vom »Faktum der Idealbildung« (421) ausgeht, hat er nicht nur ein Gespür für das »Faktum der Existenz«, sondern eben auch für das »des geschichtlichen Wandels von Idealen« (421). Gerade die »enorme historische Vielfalt der Idealbildung sogar innerhalb einer einzigen religiösen Tradition« erscheint hier als ernst zu nehmender Sachverhalt – ebenso wie »die komplexen Wechselwirkungen zwischen religiösen Innovationen und den Versuchen, diesen institutionelle Gestalt zu geben« (421). Religion ist damit nicht lediglich das Residuum einer vergangenen Zeit, die als opaker Kern vergangener Weltanschauungen bestenfalls eine irritierende Wirkung auf die aufgeklärte Gesellschaft hat. Sie wird vielmehr selbst als enorm wandlungsfähige Größe verstanden, deren Ideale nicht für alle Zeiten feststehen, sondern höchst kontingent sind.

Aus der Sicht der fachwissenschaftlichen Theologie, genauer: der Systematischen Theologie, finden sich im großen Horizont, den Joas in seiner Darstellung aufspannt, Lesefrüchte, die zwar für den Gesamtgang des Buches eine eher untergeordnete Rolle spielen, die aber aufgrund der scharfsinnigen Beobachtungen andernorts eine eingehende Betrachtung verdienen. Gemeint ist der Exkurs über das Verhältnis von Friedrich Schleiermacher und William James. In überzeugender Weise bezweifelt Joas die in Deutschland oft anzutreffende Behauptung, es handele sich bei James um einen minder wichtigen Epigonen Schleiermachers (67–84). Dass James' Werk trotz offenkundiger Gemeinsamkeiten durchaus eine bedeutsame Alternative und keine bloße Fortschreibung oder gar Nachahmung von Schleiermachers Religionsverständnis darstellt, eröffnet ebenso bedenkens-

(2) So lässt sich daran zweifeln, ob, wie Joas behauptet, die »gesteigerte Betonung der Transzendenz Gottes« bei Calvin und den Calvinisten tatsächlich »zu einer geringeren Orientierung hin auf den Mensch gewordenen Sohn, den Gottessohn« (352), geführt hat. Bei Calvin selbst kann man lesen: »Jesus Christus ist [...] der Spiegel und das Modell, worin uns Gott den unendlichen Schatz seiner Güte bekannt gemacht hat, denn er ist das Haupt der Kirche. Auch wir müssen mit ihm beginnen, wenn wir erkennen wollen, wie Gott in seinen unter ihm stehenden Gliedern am Werk ist.« (Calvin 2012) Neuere Calvin-Interpreten wie etwa Charles Partee interpretieren Calvins Hauptwerk, die *Institutio Christianae Religionis*, dezidiert als eine theologische Ausführung der *unio mystica* mit Christus; vgl. Partee 2010, 40–42.

werte Perspektiven für die Theologie wie die Beobachtung, dass James auf eine genuin eigene nordamerikanische Theorietradition zurückzuführen ist. Entgegen einer »unmodifizierten Revitalisierung seines Denkens« hebt Joas in einer für die Theologie provokanten Spitze den Unterschied zwischen Schleiermacher und James prägnant hervor: »Schleiermacher ist einfach noch von der Tradition der Bewußtseinsphilosophie geprägt, die die Pragmatisten (und andere) überwinden wollten.« (81) Es wäre wünschenswert, dass diese Anregung in konstruktiver Absicht aufgenommen wird.

In Anbetracht der enormen theoretischen Weite, die Joas' Gesamtwerk hat, ist es verständlich, dass eine Kritik an einzelnen Bestandteilen aus verschiedenen Richtungen formuliert werden kann. *Ein* Einwand besteht darin, Joas vertrete entgegen seiner antiteleologischen Absicht in Wirklichkeit eine Art Teleologie höherer Ordnung, die Sakralisierungstheorie behalte »einen Zug ins Teleologische« (Tyrell 2018). Abgesehen von Joas' mehrfacher Versicherung, dass Sakralisierung gerade nicht als Großtheorie an die Stelle anderer Großtheorien treten solle, konterkariert diese Deutung eine bedeutsame Folgerung, die Joas aus dem antiteleologischen Grundzug zieht. Diese Folgerung besteht in der Warnung vor falscher Sicherheit. Die Kontingenz der Sakralisierungen und Entsakralisierungen bedeutet eben auch, dass Errungenschaften, die vermeintlich unumkehrbar sind, fragiler sind, als es auf den ersten Blick scheinen mag. So hat die Deutung der Entstehung der Menschenrechte als einer Sakralisierung der Person nicht nur die unbequeme Pointe, dass auch die Menschenrechte »nie gesicherter kultureller Besitz«, also in ihrem Bestand stets gefährdet sind, sondern auch, dass sie wie andere Sakralisierungen missbraucht werden können (vgl. 483).

Eine weitere Anfrage bezieht sich auf die Bedeutung der von Joas geforderten historischen Soziologie für die Erfassung der gegenwärtigen Gesellschaft. So sehr die Theorie der Sakralisierung mit Blick auf historische Entwicklungen verfängt, so drängen sich dem Rezensenten doch auch Fragen auf, was die Erklärungskraft der Sakralisierungstheorie für zeitgenössische Entwicklungen und Tendenzen betrifft. Mit Blick etwa auf die Erscheinung des historischen Nationalismus dürfte die Rekonstruktion entlang des Leitfadens der Sakralisierung ebenso plausibel sein wie die Deutung der Geschichte der Menschenrechte als Sakralisierung der Person. Doch lassen sich solche Beobachtungen auch für die Gegenwart machen? Zumindest Joas' Rede von einer »Sakralisierung Europas« (Joas 2012b, siehe auch Joas 2013, 284, wo er das Phänomen als »Idealisierung Europas« bezeichnet) suggeriert, dass es durchaus denkbar ist, die Linien

der Sakralisierung(en) bis in die Gegenwart auszuziehen. Allerdings kann dann das programmatische Auseinanderziehen von wissenschaftlicher Perspektive und der Selbstbeschreibung der Akteure zu einer Belastung für die Erklärungskraft werden. Läge nicht in der Beschreibung des *Austarierens* von Universalismus und Partikularismus eine notwendige Ergänzung des Gegenübers von Partikularismus und Universalismus, um zu einer wirklichkeitsgerechten Darstellung gegenwärtiger Herausforderungen zu gelangen? Welchen heuristischen Mehrwert hat eine Beschreibung einer konkreten Position als Sakralisierung einer partikularen Größe, wenn der betreffende Akteur dieser Fremdbeschreibung nicht zustimmt? Überhaupt: Können Universalisten in einem Bereich Universalisten sein und in anderen Bereichen Partikularisten?

Wie oben dargestellt, überzeugt die Zerlegung des Entzauberungsbegriffs in die drei unterschiedlichen Größen Sakralität, Transzendenz und Religion. Doch gleichzeitig wären weitere Ausführungen zu dem jeweiligen Begriffsgehalt wünschenswert. Gerade die Ausführungen zum Transzendenzbegriff, den Joas unter Auswertung der Achsenzeitdebatte entwickelt, wecken die Hoffnungen des Theologen, Hinweise zum ontologischen Status und zu zeitgemäßen Formen des Redens über Gott zu finden. Diese Hoffnung mag von vornherein übertrieben sein; schließlich besteht darin ja nicht Joas' ursprüngliches Anliegen. Allerdings wird der Rezensent sich damit auch auf den Autor selbst berufen dürfen, wenn dieser angibt, mit seinem Entwurf einer Wissenschaft von der Religion auch zu einer »angemessenen Sprache für den Glauben« (22) in der Gegenwart beitragen zu wollen. In gewisser Weise ist Joas mit seiner Betonung der Kontingenz von Universalisierung und Partikularisierung, von Prozessen der Sakralisierung und Entsakralisierung in ganz eminenter Weise ein Denker des 21. Jahrhunderts, ist doch die Zunahme des Gefühls der Kontingenz und Unsicherheit ein Signum der Zeit. Auch wenn Joas sich mit Recht auf eine Vielzahl von Denkern stützt, sei dem Rezensenten als Theologen gestattet, noch einmal die Linien zu einem der von Joas favorisierten Denker besonders auszuziehen: zu Ernst Troeltsch. Schließlich erinnert die starke Betonung der Kontingenz und das Gefühl der möglichen Reversibilität aller Errungenschaften an eine berühmte Überlieferung des Troeltsch-Biografen Walther Köhler. Demzufolge sei Troeltsch auf dem Kongress der Freunde der Christlichen Welt 1896 aufs Katheder gestiegen und habe seinen Vortrag mit den wuchtigen Worten begonnen: »Meine Herren, es wackelt alles.« (Zit. nach Drescher 1991, 148f.) Wenn Joas den Faktor der Kontingenz und die Vielfalt von Sakralisierungsprozessen für das Verständnis der

Religionsgeschichte stark macht, dann gilt zumindest: Alles *kann* wackeln oder ins Wanken geraten. Daran zu erinnern, ist sicher nicht das geringste Verdienst unter den zahlreichen wertvollen Anstößen, die *Die Macht des Heiligen* für die Erforschung der Religionsgeschichte und der menschlichen Wertbildungen bedeutet. So bleibt zu hoffen, dass Joas alsbald seine Theorie am historischen Material durchführt. Bis dahin ist seinem Buch eine ausgiebige Diskussion zu wünschen.

⇒ Literaturverzeichnis

Assheuer, Thomas (2017): Ende der Religion? Was für ein Irrtum!, in: Die Zeit vom 9. Oktober 2017 (41/2017).

Calvin, Johannes (2012): Von der ewigen Erwählung Gotes (1551) 1562, übersetzt und bearbeitet von Christian Link, in: Busch, Eberhard / Freudenberg, Matthias / Heron, Alasdair u.a. (Hg.): Calvin-Studienausgabe, Bd. 4. Reformatorische Klärungen, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 79–149.

Drescher, Hans-Georg (1991): Ernst Troeltsch, Leben und Werk, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Joas, Hans (1980): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

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

Joas, Hans (2012a): Gefährliche Prozeßbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, in: Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef (Hg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin: Berlin University Press, 603–622.

Joas, Hans (2012b): »Mich schaudert das Tremolo in den Europa-Reden«, Interview mit Hans Joas, in: FAZ vom 6.10.2012, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/soziologe-hans-joas-mich-schaudert-das-tremolo-in-den-europa-reden-11916327.html> (zuletzt abgerufen am 28. April 2019).

Joas, Hans (2013): Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation, in: Graf, Friedrich

Wilhelm / Meier, Heinrich (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München: C. H. Beck, 259–285.

Partee, Charles (2010): The Theology of John Calvin, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2018): Von der Notwendigkeit religiöser Erfahrung, online abrufbar unter https://www.deutschlandfunk.de/hans-joas-die-macht-des-heiligen-von-der-notwendigkeit.700.de.html?dram:article_id=411055 (zuletzt abgerufen am 28. April 2019).

Tyrell, Hartmann (2018): Das Narrativ von der Entzauberung der Welt, in: Soziopolis, online unter: <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/das-narrativ-von-der-entzauberung-der-welt/> (zuletzt abgerufen am 28. April 2019).

Weber, Max (1920), Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck.

Georg Kalinna, *1988, Dr. (des.), Lehrstuhl für Reformierte Theologie (Systematische Theologie II), Georg-August-Universität Göttingen (georg.kalinna@theologie.uni-goettingen.de).

Zitationsvorschlag:

Kalinna, Georg (2019): Rezension: Kontingenz und Sakralität – Hans Joas' Prolegomena zu einer Geschichte moralischer Universalismen. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: [https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019\)-rez-5](https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019)-rez-5) (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

1/2019: Öffentliche Theologie

Florian Höhne: »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

Frederike van Oorschot: Iudex, norma et regula? Zur Schrifthermeneutik Öffentlicher Theologie

Christiane Alpers: Gott und Mensch in der Öffentlichkeit. Zur Sakramentalität des Säkularen

Andreas Telser: Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

Julian Zeyher-Quattlander: Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung

Tobias Faix: »Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?« Von Charles Taylors ›Bewohnenden‹ und ›Suchenden‹ und deren Bedeutung für die Kirche