

Magnus Schlette, Bettina Hollstein, Matthias Jung,
Wolfgang Knöbl (Hg.)

IDEALBILDUNG, SAKRALISIERUNG, RELIGION

Beiträge zu Hans Joas' Die Macht des Heiligen

campus

Idealbildung, Sakralisierung, Religion

Hans Joas in dankbarer Verbundenheit

Magnus Schlette, PD Dr. phil., ist Leiter des Arbeitsbereichs »Theologie und Naturwissenschaften« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg.

Bettina Hollstein, PD Dr. rer. pol., ist wissenschaftliche Referentin am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt.

Matthias Jung ist Professor für Moral- und Rechtsphilosophie an der Universität Koblenz-Landau.

Wolfgang Knöbl ist Professor für Politische Soziologie und Gewaltforschung an der Universität Lüneburg und Direktor des Hamburger Instituts für Sozialforschung.

Magnus Schlette, Bettina Hollstein, Matthias Jung,
Wolfgang Knöbl (Hg.)

Idealbildung, Sakralisierung, Religion

Beiträge zu Hans Joas' *Die Macht des Heiligen*

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-51140-5 Print
ISBN 978-3-593-44295-2 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2022 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe GmbH ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung

Magnus Schlette 11

I. Hans Joas' Religionstheorie: Historischer Zusammenhang und gegenwärtiger Diskurs

Weltreligionen und Sozialtheorie. Von Max Weber und Ernst
Troeltsch zu Jürgen Habermas und Hans Joas

Björn Wittrock 35

Die Geschichte machende Differenz zwischen dem Sakralen und
seinen Interpretationen. Zu Hans Joas' Theorie aus philosophisch-
anthropologischer Sicht

Hans-Peter Krüger 71

Die Macht des Heiligen. Sachliche Streitpunkte, soziale Suprematie
und die praktische Funktion von theoretischen Brückenkonzepten

Jürgen Straub 109

II. ›Gefährliche‹ Prozessbegriffe

Hans Joas' Theorie der Sakralisierung und die Revision der
Säkularisierungstheorie

Matthias Koenig 187

Differenzierung, Religion und Moral <i>Sylvia Terpe</i>	203
Selbstheiligung in einer vielleicht doch entzauberten Welt <i>Karl-Siegbert Rehberg</i>	223
Drei Arten von Entzauberung <i>Charles Taylor</i>	255
Genealogie der Entzauberung der Welt <i>Josetxo Beriain, Celso Sánchez Capdequí</i>	271

III. Idealbildung zwischen Erfahrung und Artikulation

Verkörperte Erfahrung und Zeichengebrauch <i>Matthias Jung</i>	311
Artikulierte Vernunft und ihr schwer fassbarer Hintergrund. Bemerkungen über Josiah Royce' späte Auseinandersetzung mit Peirce <i>Tullio Viola</i>	331
Die Ambivalenz des Magischen in Hans Joas' Interpretation des Heiligen <i>Hermann Deuser</i>	351
Heilige ohne Himmel? Affektive Idealbindung als Quelle der mächtigen moralischen Motive von Supererogateuren <i>Marie-Luise Raters</i>	365
Der Wille zum Glauben, holistischer Pragmatismus und Entzauberung <i>Sami Pihlström</i>	399

IV. Affirmation und Selbstkritik der Religion

Wie kritisiert man Religion?

Christoph Seibert 43 I

Natürliche Theologie als Religionskritik und religiöse Erfahrung.

Eine Fallstudie

Henning Tegtmeier 45 I

Wirtschaftsethik als Selbstkritik der Kirche?

Bettina Hollstein 473

V. Erwiderung

Kritik der ›Entzauberung‹ und Theorie der Sakralisierung:

Voraussetzungen und Konsequenzen

Hans Joas 493

Namenregister 515

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf zwei von den Herausgebern organisierte Veranstaltungen zurück – die eine im Frühjahr 2018 am Hamburger Institut für Sozialforschung, die andere im Sommer 2018 am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt –, in denen Hans Joas seine im Herbst 2017 erschienene Monographie *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* im Kreis von Kolleginnen und Kollegen aus den Sozial- und Geschichtswissenschaften, der Theologie und Philosophie vorstellte und diskutierte. Im November desselben Jahres feierte Hans Joas seinen siebzigsten Geburtstag, und so entstand die Idee, es nicht bei den beiden Workshops zu Hans Joas' Buch zu belassen, sondern anlässlich der Feier einen Sammelband zu konzipieren, der unterschiedliche Stränge der Auseinandersetzung mit der *Macht des Heiligen* zusammenführen würde. Die Beiträge zu diesem Band stammen allerdings nicht nur aus dem Kreis der Teilnehmer an den beiden Workshops des Jahres 2018, sondern es konnten noch weitere Beiträgerinnen und Beiträger gewonnen werden, zum Teil intellektuelle Weggefährten von Hans Joas, mit denen er seit Jahren oder gar Jahrzehnten im regen Austausch steht.

Es handelt sich bei dem Band nicht um eine klassische Festschrift im engeren Sinn, wie der Anlass vermuten lassen könnte. Vielmehr wurde zum einen – der Leidenschaft von Hans Joas für den diskursiven Austausch entsprechend – die Möglichkeit auch zur kritischen Auseinandersetzung gegeben und zum anderen den Beiträgerinnen und Beiträgern freigestellt, an Hans Joas' Buch systematisch anzuknüpfen, mit ihm oder auch gegen es weiterzudenken. So finden sich unter den Beiträgen ganz unterschiedliche Einlassungen, von Gesamteinschätzungen des Buches im Werkzusammenhang, über Kommentare zu einzelnen Kapiteln, bis zu eigenen Variationen der Autoren über das von Hans Joas bearbeitete Thema. Aber alle Beiträge drücken ihre Anerkennung für den Zwischenstand seines Lebenswerks aus, den Hans Joas mit der *Macht des Heiligen* vorgelegt hat. Dass es sich um

eine Art Zwischenstand handelt, legt er selbst nahe: Im letzten Kapitel rückt Hans Joas seine zentralen Argumentationsstränge in einen werkgeschichtlichen Zusammenhang, der von *Die Kreativität des Handelns* über *Die Entstehung der Werte* und *Die Sakralität der Person* zu *Die Macht des Heiligen* reicht; nicht zufällig greifen daher auch einige der Beiträge auf die früheren Bücher zurück.

Die Herausgeber sind einer Reihe von Personen zu Dank verpflichtet: zuvörderst den Beiträgerinnen und Beiträgern für ihre Bereitschaft, an diesem Projekt mitzuwirken; ferner Sebastian Bandelin, Konstantin Behrends und Wolfgang Knöbl, die Übersetzungen der englischsprachigen Beiträge erstellt haben; schließlich Hans Joas für seine Erwiderung auf die Beiträge. Gedankt sei auch dem Campus Verlag für die Aufnahme des Bandes in sein Programm und besonders Eva Janetzko für die verlagsseitige Betreuung des Projekts. Ganz besonderen Dank schulden wir Christian Scherer für seine kompetente redaktionelle Arbeit, die Hilfe bei den Übersetzungen und die skrupulöse Erstellung der Druckvorlage und des Namenregisters; ohne seine professionelle Arbeit hätte dieses Buch nicht erscheinen können.

Die Herausgeber

Einleitung

Magnus Schlette

Vor einigen Jahren sah sich Hans Joas im Rahmen einer Podiumsveranstaltung zum Religionsthema mit dem apodiktischen Eingangsstatement seines Diskussionspartners konfrontiert, wer heute noch glaube, sei intellektuell unredlich. Joas schildert diese Anekdote zu Beginn der Einleitung in seinem Buch *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, das er dem Thema »Säkularisierung und intellektuelle Redlichkeit« gewidmet hat. Die Bemerkung, so räumt Joas ein, sei »nicht eigentlich«¹ persönlich gemeint gewesen. Trotzdem wäre es verständlich, wenn diejenigen, über die so geurteilt wird, die Bemerkung persönlich nähmen – ob es sich nun um Hans Joas, um Angehörige des Publikums bei der Podiumsdiskussion oder allgemein um diejenigen Menschen handelt, die sich als gläubig verstehen. Denn ohne Kenntnis ihrer Person wird über sie ein Urteil gefällt, dessen Geltungsanspruch sich empirisch nicht irritieren lässt: Sind sie gläubig, dann folglich auch mutwilligerweise schludrig in ihrem Denken, unwillig, ihre Hintergrundüberzeugungen kritisch zu prüfen, unehrlich sich selbst gegenüber, eben intellektuell unredlich in den zentralen Fragen ihrer Lebensorientierung und womöglich darüber hinaus – ganz gleich, was sie sonst noch über sich zu verstehen geben. Denn die intellektuelle Redlichkeit ist eine epistemische Tugend.² Bei Tugenden handelt es sich um Haltungen, die das Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen im Ganzen charakterisieren. Tugenden werden in erster Linie nicht einzelnen Handlungen oder Äußerungsformen von Personen zugeschrieben, sondern den Personen selbst. Wer sagt, diejenigen, die ›heute noch‹ glauben, seien intellektuell unredlich, beurteilt ihren Glauben als hinreichenden Grund, ihnen die intellektuelle Redlich-

1 Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 2. Aufl., Freiburg: Herder 2013, S. 13.

2 Vgl. Gerald Hartung / Magnus Schlette, »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 1–31.

keit abzuspochen: Ihr Glaube reicht demnach aus, um sie als intellektuell unredlich zu bezeichnen.

Dies mag nicht die ausdrückliche Absicht von Joas' damaligem Diskussionspartner gewesen sein, aber erst wenn man sich die begrifflichen Implikationen der so beiläufig scheinenden Provokation vor Augen führt, wird die Tragweite der säkularistischen Religionskritik deutlich. Einem nicht unbeträchtlichen Anteil der Bevölkerung wird so eine mindestens für die politischen und wissenschaftlichen Belange der Gesellschaft zentrale epistemische Tugend abgesprochen, sie werden durch das Verdikt in den Zustand der – mit Kants Worten – selbstverschuldeten Unmündigkeit versetzt. Denn als unmündig bezeichnet Kant diejenigen, die sich ihres Verstandes nicht ohne Leitung eines anderen zu bedienen vermögen; selbstverschuldet sei die Unmündigkeit, wenn ihre Ursache am Mangel der Entschließung und des Mutes liege. Damit umschreibt er zumindest zwei Bestimmungsmerkmale der intellektuellen Unredlichkeit: das Unvermögen zu einem dem Sachverhalt angemessenen Denken und den Unwillen, dieses Vermögen auszubilden und anzuwenden. Wer Gläubigen pauschal intellektuelle Unredlichkeit unterstellt, zieht also Gräben, die eine Verständigung zwischen Gläubigen und Säkularisten nahezu unmöglich machen. Berücksichtigt man die beeindruckenden Leistungen intellektueller Rechenschafts-gabe über religiöse Lebensorientierungen, mit denen die vergleichende Religionsgeschichte aufwartet, ist das pauschale Verdikt der intellektuellen Unredlichkeit erklärungsbedürftig. Man könnte sogar versucht sein, es gegen seine Proponenten selbst zu wenden. Denn ist nicht das Prinzip der wohlwollenden Interpretation ein hermeneutisches Werkzeug intellektueller Redlichkeit, das wir für das Studium der religionsgeschichtlichen Glaubenszeugnisse und -begründungen in Anspruch nehmen müssen, um dem Bedeutungsgehalt dessen, was Glaube ist, gerecht werden zu können? Der von Joas anekdotisch vorgetragene Vorwurf attestiert die vermeintliche intellektuelle Unredlichkeit freilich nicht den früheren Generationen, sondern denjenigen, die ›heute noch‹ glauben. Ist es aber intellektuell redlich, die Interpretationsgeschichte des Glaubens für ein Verständnis seiner gegenwärtigen und zukünftigen Sinnpotentiale einfach zu vernachlässigen? Kann der Glaube im Lichte dieser Interpretationsgeschichte nicht ein beachtliches Maß an geschichtlich vermittelter Vernunft für sich in Anspruch nehmen?

Die Selbstgewissheit, mit der Gläubigen ohne Ansehung ihrer jeweiligen Person intellektuelle Redlichkeit abgesprochen wird, lässt sich empirisch kaum erklären. Sie wird von den intellektuellen Leistungen der Religions-

geschichte ebenso in Frage gestellt wie von der intellektuellen Integrität so vieler Gläubiger, die durchaus wissen, wovon sie reden, auch wenn sie nicht die Sprache der säkularistischen Religionskritik sprechen. Die Gründe dafür liegen womöglich in einem geschichtsphilosophischen Narrativ, durch das sich die Vertreter einer säkularistischen Weltanschauung auf dem Wege der genealogischen Rekonstruktion ihrer eigenen Lebensorientierungen eines historischen Telos, einer Vernunft in der Geschichte, eines Fortschrittsprozesses versichern, der – in Abwandlung von Max Webers berühmter Parenthese: wie wenigstens sie sich gern vorstellen³ – auf sie selbst zuläuft. So verständlich die Funktion eines derartigen identitätsbildenden Konstruktes sein mag, so problematisch ist seine verallgemeinernde Ontologisierung. Wiederum fragt sich, ob nicht vielmehr der Säkularismus intellektuell unredlich ist, wenn er – mutwilligerweise ungenau im Denken? – ein Konstrukt verteidigt, obwohl es sich durch die eindringlichere Erforschung der Fakten und die genauere Interpretation der inkriminierten Positionen leicht dekonstruieren ließe. Es ist jedenfalls ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit, die Säkularisierungsthese, die das Verdikt stützt, wer heute noch glaube, sei intellektuell unredlich, als grundsätzlich fallibel zu behandeln. Das gilt ebenso für die Erforschung des wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes, aus dem die Säkularisierungsthese ihre Attraktivität bezog. Dieser Kontext führt zurück auf Max Weber und seine wirkmächtige, weil prägnante Metapher von der universalgeschichtlichen Entzauberung der Welt. Metaphern vermögen verstreute Sachverhalte in einem einzigen scharf konturierten Bild zu verdichten; das ist ihre sprachliche Funktion, aber auch ihr gefährliches Verführungspotential einer entdifferenzierenden Prägnanzbildung.

Gleich im ersten Satz der Einleitung zu *Die Macht des Heiligen* pointiert Hans Joas das zentrale Anliegen, das er mit dem Buch verfolge: Es stelle den Versuch dar, schreibt er, den Begriff der Entzauberung zu entzaubern.⁴ Joas attestiert dem Entzauberungsbegriff, zu einem Orientierungsbegriff sozialwissenschaftlicher Forschung avanciert zu sein, zu einem Begriff also, der selbst kaum in Frage gestellt wird, seinerseits aber Kriterien dafür liefern soll, was als forschungswürdiger Gegenstand der Sozialwissenschaften zu gelten habe und was nicht. Es handele sich um einen ›gefährlichen‹ Prozessbegriff,

3 Max Weber, »Vorbemerkung«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 9. Aufl., Tübingen: Mohr 1988, S. 1.

4 Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 11.

dessen trügerische Sinnfälligkeit darin bestehe, einen teleologischen Entwicklungsprozess des fortschreitenden Bedeutungsverlustes von Religion zu unterstellen; damit befördere er sozialwissenschaftliche Phänomenblindheit und marginalisiere die Religionssoziologie innerhalb des Fächerkanons der Soziologie.⁵ Darum entscheidet sich Joas dafür, die Quelle der Wirkungsmacht dieses Begriffs im Werk Max Webers zu untersuchen. Das Ergebnis lautet wie folgt: *Erstens* warte Weber mit Belegen für drei ganz unterschiedliche Prozesse auf,⁶ nämlich diejenigen der Entmagisierung (im Sinne der Zurückdrängung zweckrationaler Beziehungen des »Gotteszwangs« [Weber]), der Entsakralisierung (im Sinne des Verlustes von Sinndimensionen höchster existentieller Bedeutsamkeit) und der Enttranszendentalisierung (im Sinne der Kritik oder des Verblässens des lebenspraktischen Orientierungsgehalts von Transzendenzvorstellungen); *zweitens* fasse Weber diese Belege nun aber ohne hermeneutische Deckung zunächst unter dem Begriff der Entzauberung zusammen, um diesen dann *drittens* zu dem Begriff des *einen*, zentralen teleologischen Prozesses der Religionsgeschichte aufzuladen,⁷ eines Prozesses, der sein Ziel in einer gottlosen und darüber hinaus aller expliziten Sinnbezüge entkleideten Gegenwart finde.

Die von Joas für seine Weber-Interpretation beanspruchte Leistung besteht also in der Entflechtung unterschiedlicher, im weiteren Sinne religionssoziologisch einschlägiger Sachverhalte. Damit würde dann auch die Unterstellung einer teleologischen universalgeschichtlichen Entwicklung hinfällig, die vom Begriff der Entzauberung insinuiert wird. Die Dekonstruktion eines vermeintlichen Telos der Geschichte würde Raum schaffen für eine erfahrungswissenschaftliche Erforschung der Religion, die für eine Pluralität von Entwicklungspfaden offen wäre. So bettet Joas seine Entzauberung des Entzauberungsnarrativs im vierten und mittleren der insgesamt sieben Kapitel von *Die Macht des Heiligen* denn auch in einen argumentativen Zusammenhang ein, der in den vorangehenden drei Kapiteln die Grundbegriffe einer kontingenzsensiblen empirischen Religionsforschung erarbeitet und in den nachfolgenden drei Kapiteln die Grundstrukturen historischer Entwicklungsdynamiken skizziert, mit denen eine pluralismusoffene Religionsforschung zu rechnen hat. Man kann also, grob gesagt, von drei Teilen des Buches sprechen. Der erste Teil zieht einen Bogen von der

5 Ebd., S. 359.

6 Ebd., S. 207.

7 Ebd., S. 224.

Etablierung der empirischen Religionsforschung durch den Religionskritiker David Hume sowie deren konstruktive Adaption von Seiten der ›Religionsverteidiger‹ Johann Gottfried Herder und Johann Georg Hamann über die religionswissenschaftliche Entdeckung des Kreativitätspotentials religiöser Sinnbildung in der individuellen Erfahrung und ihrer gemeinschaftlichen Interpretation durch William James und Josiah Royce – mit einem Seitenblick auf Friedrich Schleiermacher – bis zur Analyse ekstatischer Kollektiverfahrungen und ihrer Ressourcen der Idealbildung im Rahmen der Ritualforschung Émile Durkheims. Der mittlere Teil kontrastiert Max Webers Entzauberungsnarrativ mit Ernst Troeltschs historischer Soziologie des Christentums, die Joas auch »eine affirmative Genealogie eines modernen vitalen Christentums«⁸ zu nennen vorschlägt. Im letzten Teil schließlich entwickelt Joas auf den Spuren von Troeltsch eine Perspektive, wie sich ausgehend von der religionsgeschichtlichen Innovation radikaler Transzendenz in den sogenannten achsenzeitlichen oder axialen Kulturen unterschiedliche Spannungsverhältnisse ausbilden, in denen sich Idealbildungen historisch und gesellschaftlich so vielgestaltig verkörpern, dass sie kaum auf einen unilinearen Prozess reduziert werden können.

Die Grundlagen einer solchen alternativen Religionsgeschichte liefern verständlicherweise ihre Ausführung nicht gleich mit. Folgt man Joas, dann hätten an die Stelle der einen großen Erzählung wohl eine Vielzahl kleinerer Erzählungen zu treten, deren Aufgabe darin bestünde, die jeweils historisch stets vorläufigen und daher zukunfts offenen Assoziationen und Dissoziationen des Sakralen, Transzendenten und Religiösen zu rekonstruieren, und zwar insbesondere im Blick auf die Vor- und Nachgeschichte der Achsenzeit und ihre Innovationen. Die mögliche Alternative zum Begriff des *einen* großen universalgeschichtlichen Prozesses deutet Joas im Kontext seiner Diskussion der Achsenzeitdebatte und der sich aus ihr ergebenden Forschungsfragen mit Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit an: Demnach unterstellt er eine »untergründige Logik«,⁹ der zufolge sich die Auswirkungen achsenzeitlicher Neuerungen in Gemeinsamkeit und Differenz auf vielen miteinander verwobenen und sich voneinander abgrenzenden Entwicklungspfaden manifestieren. Das Schlusskapitel des Buches ist vor diesem Hintergrund wohl als Entwurf eines solchen Modells der Religionsgeschichtsschreibung zu verstehen. Es verbindet die werkgeschichtliche Er-

8 Ebd., S. 201.

9 Ebd., S. 350.

innerung an die wesentlichen Schritte, die Joas auf dem Weg der Analyse eines Typus grundstürzender, existentiell verbindlicher Erfahrungen – von Erfahrungen des Heiligen als anthropologisches Phänomen – gemacht hat, mit einer historischen Skizze, in der die anthropologische Struktur des Heiligen und seiner ethischen Reflexion in Prozessen der Idealbildung zu unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Weichenstellungen im Spannungsverhältnis von individueller Erfahrung und institutioneller Macht dynamisiert wird. Auf diese Weise schlägt das Schlusskapitel selbst noch einmal einen Bogen von den bisherigen Arbeiten, die sich der Kreativität des Handelns, der Entstehung von Wertbindungen durch Erfahrungen und der Institutionalisierung der Menschenrechte gewidmet haben,¹⁰ über die Machtgeschichte des Heiligen als eine alternative Modellbildung zum Entzauberungsnarrativ bis zu künftigen Arbeiten, die sich am Horizont dieser Werkentwicklung abzeichnen. *Die Macht des Heiligen* ist der Zwischenstand einer *work in progress* zur historischen Wirkungsmacht des menschlichen Kreativitätspotentials in Sakralisierung, Idealbildung und Religion.

Der vorliegende Band versammelt eine Reihe von Beiträgerinnen und Beiträgern unterschiedlicher Disziplinen: Soziologen und Ökonomen, Philosophen, Historiker und Theologen, die zu Joas' anspruchsvollem Theorieprogramm Stellung beziehen. Durchgängig steht dabei *Die Macht des Heiligen* im Vordergrund der Auseinandersetzung; viele der Beiträge greifen aber auch ausführlich auf die früheren Bücher zurück, um eine Ortsbestimmung von Joas' Religionstheorie im Kontext der gegenwärtigen Debatte vorzunehmen. Die Aufsätze orientieren sich dabei an vier großen Themenblöcken: Den Anfang macht eine Verortung von Hans Joas' Religionstheorie im theoriegeschichtlichen Zusammenhang und im gegenwärtigen Diskurs (I.). Denn Joas' Verknüpfung einer Anthropologie der Idealbildung mit der historischen Analyse von Entwicklungsdynamiken, durch die das menschliche Vermögen der Idealbildung gesellschaftlich wirksam wird, ist ebenso der Theoriegeschichte der historischen Soziologie verpflichtet, wie sie Fernbeziehungen zur klassischen philosophischen Anthropologie unterhält und zwangsläufig in engem Kontakt mit der gegenwärtigen religionssoziologischen Debatte über die Entwicklungstendenzen der Religion steht. Unmittelbar schließt

10 Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992; ders., *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997; ders., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp 2011.

sich daran die Auseinandersetzung mit der Frage an, wie sich religionsgeschichtliche Entwicklungen begrifflich fassen lassen, ohne den Suggestionen der von Joas problematisierten Prozessbegriffe auf den Leim zu gehen.¹¹ Dabei stehen vor allem Joas' Kritik an der soziologischen Differenzierungstheorie und dem religionsgeschichtlichen Entzauberungsnarrativ im Vordergrund der Betrachtung (II.). Der dritte Themenblock befasst sich wiederum mit dem für Joas' Gegenentwurf zum Entzauberungsnarrativ und den darin verwobenen Prozessvorstellungen so wesentlichen Begriff der Idealbildung. Die Beiträge dieses Themenblocks gehen der Frage der Wechselbeziehung zwischen sinnlicher Erfahrung und symbolischer Artikulation in der Herausbildung lebenspraktisch relevanter und kollektiv vergemeinschaftender Idealbildungen nach (III.). Joas' Sympathie für Ernst Troeltschs Projekt »einer affirmativen Genealogie eines modernen vitalen Christentums«,¹² auf dessen Spuren er sich mit seiner Theorie der Idealbildung bewegt, provoziert fast unwillkürlich die Frage danach, wie eine diesem Ansatz verpflichtete Religionsgeschichte der Kritik der Religion und insbesondere der Selbstkritik von Religion gerecht wird, mit der sich der vierte Themenblock abschließend befasst (IV.).

I. Hans Joas' Religionstheorie: Historischer Zusammenhang und gegenwärtiger Diskurs

Den Auftakt zu der Reihe von Aufsätzen machen die Beiträge von Björn Wittrock: »Weltreligionen und Sozialtheorie. Von Max Weber und Ernst Troeltsch zu Jürgen Habermas und Hans Joas«, von Hans-Peter Krüger: »Die Geschichte machende Differenz zwischen dem Sakralen und seinen Interpretationen. Zu Hans Joas' Theorie aus philosophisch-anthropologischer Sicht«, sowie von Jürgen Straub: »Die Macht des Heiligen. Sachliche Streitpunkte, soziale Suprematie und die praktische Funktion von theoretischen Brückenkonzepten«. Alle drei Autoren werfen einen die unterschiedlichen religions-theoretisch einschlägigen Arbeiten zusammenführenden, umfassenden Blick

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

12 Vgl. Anm. 8.

auf das Werk von Hans Joas, mit jeweils unterschiedlichen Gründen dafür, *Die Macht des Heiligen* als vorläufigen Höhepunkt einer werkgeschichtlichen Entwicklung hervorzuheben. Während Wittrock Joas' Religionstheorie in dem historischen Kontext soziologischer Theoriebildung an der Schnittstelle von Religionsgeschichte und Sozialtheorie verortet und mit dem Akzent auf der religionsgeschichtlichen Berücksichtigung der achsenzeitlichen Innovationen einen weiten Bogen von den Gründervätern der historischen Sozialforschung bis heute spannt, konfrontiert Krüger Joas' religionstheoretische Grundlagen: die anthropologischen Konzeptionen von Kreativität und Grenzerfahrung, von Idealbildung und Heiligkeit, mit thematisch einschlägigen Arbeiten der klassischen philosophischen Anthropologie. Straub wiederum widmet sich der Bedeutung, die Joas' Religionstheorie im zeitgenössischen Diskurs über die Stellung der Religion in der Gegenwart und insbesondere bei der Vermittlung im anhaltenden Streit zwischen Befürwortern und Gegnern der Säkularisierungstheorie zukommt.

Im Entstehungszusammenhang der Religionssoziologie in der Zeit um 1900 identifiziert *Björn Wittrock* zwei zentrale Problemfelder, nämlich erstens die theoretisch gehaltvolle Unterscheidung zwischen den sogenannten Weltreligionen und anderen religiösen Phänomenen sowie zweitens die Wechselwirkung zwischen den Weltreligionen und den jeweiligen Zivilisationen, in deren Kontext sie entstanden sind und sich entfaltet haben. Damit verbinde sich für die westliche Religionsforschung die Frage nach der Stellung des Christentums, sowohl im Unterschied zu den archaischen Religionen als auch im Kontext der Weltreligionen. Wittrock erinnert daran, dass sowohl Troeltsch als auch Weber der Sache nach bereits den erst später, nämlich seit Karl Jaspers so genannten achsenzeitlichen Innovationen der Religionsgeschichte auf der Spur waren. Und er zeichnet die Entwicklung nach, die das Achsenzeitkonzept vor allem im Werk Robert Bellahs und Shmuel Eisenstadts genommen hat. Die abschließenden Partien seines Beitrags widmet Wittrock den jüngsten Monographien von Jürgen Habermas und Hans Joas, um zu zeigen, wie beide in jeweils unterschiedlicher Weise die Geschichte des Achsenzeitdiskurses in produktiver Weise angeeignet haben: Habermas für eine Rekonstruktion der okzidentalen Konstellation, in der sich die politische Philosophie auf dem Wege der religionsgeschichtlichen Dynamisierung des Spannungsverhältnisses von Glauben und Wissen sukzessive als Organ eines Begriffs der vernünftigen Freiheit herausgebildet habe, Joas für die theoretische Grundlegung einer vergleichenden Zivilisationsgeschichte, die ihre zukunfts offenen Entwicklungsdynamiken unter-

schiedlichen Pfaden der Reflexivierung des Heiligen im Lichte eines Konzepts von absoluter Transzendenz verdanke.

Hans-Peter Krüger erinnert daran, dass Hans Joas' Werk seit Beginn der achtziger Jahre eine bemerkenswerte Kontinuität aufweist: Stets suche er nach einer Vermittlung von anthropologischen Grundstrukturen und historisch veränderlichen Entwicklungen im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis. Die anthropologische Selbstreflexion der Sozial- und Kulturwissenschaften habe Joas mit dem Selbstverständnis der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners gemeinsam. Im Zentrum des Vergleichs steht Joas' Sakralisierungskonzept. Die anthropologischen Ermöglichungsbedingungen der Sakralisierung und ihrer Interpretation: ein Beziehungsgefüge zwischen unterschiedlichen Erfahrungsweisen und ihrer Artikulation, werden sachlich einschlägigen Arbeiten Plessners gegenübergestellt: Joas' Ausführungen zum Kreativitätspotential der menschlichen Weltbeziehung, zur intersubjektiven Ausbildung des Selbst und zur Struktur und Phänomenologie von Selbsttranszendenz Erfahrungen bezieht Krüger auf Plessners Arbeiten zu den Verhaltenspotentialen von Spiel und Schauspiel, zur »elementaren Rollenhaftigkeit« (Plessner) des sozial vermittelten Umweltverhältnisses und zu den Grenzerfahrungen von Lachen und Weinen. Joas' Analyse der Idealbildungen als Ethisierungen von Selbsttranszendenz Erfahrungen wird wiederum durch Plessners Problematisierung des Zusammenhangs von biotischer und soziokultureller Umwelt im Weltraum beleuchtet. Krüger erkennt eine »Wahlverwandtschaft« beider Zugänge, in der sie sich ergänzen könnten. Im Lichte der von beiden Autoren aufgegriffenen Axialitätsmetaphorik spiegelt Krüger Joas' Ausführungen zu kollektiven Selbsttranszendierungen in Plessners geschichtsphilosophischer Studie über die politische Verführbarkeit des Geistes am Beispiel der deutschen als einer im westlichen Kontext »verspäteten« Nation.

Gegenüber Björn Wittrocks religionsgeschichtlichem und Hans-Peter Krügers religionsanthropologischem Blick auf das Werk von Hans Joas bemüht sich *Jürgen Straub* um eine sozial- und kulturpsychologische Einschätzung der Relevanz, die Joas' Arbeiten und vor allem *Die Macht des Heiligen* für eine Verständigung über Reichweite und Grenzen von Phänomenen der Säkularisierung im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs haben. Straub betont, dass Joas' Kritik der klassischen Säkularisierungstheorie keine Leugnung von Säkularisierung *sphänomenen* bedeute. Joas ziele mit seinem Vorschlag einer Pluralisierung religionsgeschichtlicher Entwicklungspfade und ihrer Öffnung für kontingente und daher zukunfts offene Wendungen

auf die Verständigung zwischen den verhärteten Fronten in einem Diskursraum, der durch »anhaltende historische Verletzungsverhältnisse« charakterisiert sei: Verhältnisse der wechselseitigen Desavouierung von Gläubigen auf der einen Seite sowie Agnostikern und Atheisten auf der anderen. In diesem empfindlichen Diskurskontext schlage Joas mit seinen Grundbegriffen der Selbsttranszendenz und der Sakralisierung bzw. des Heiligen Brückenkonzepte vor, die Vertretern beider Lager entgegenkommen. Straub schränkt die irenische Pointe seines Aufsatzes allerdings folgendermaßen ein: Nicht nur wiesen die Anhänger der Säkularisierungstheorie mehrheitlich einen säkularistischen Bias auf, sondern auch Joas neige dazu, bestimmte Unterscheidungen im Lichte einer Bevorzugung der religiösen Option zu hierarchisieren. Hier leiste er einer Art Suprematie des religiösen Glaubens gegenüber säkularen Lebensorientierungen Vorschub, obwohl solche Tendenzen eigentlich den Zentralbegriffen der Selbsttranszendenz und des Heiligen widersprächen, die eher Zweifel an der Möglichkeit scharfer Grenzziehungen zwischen religiösen und säkularen Lebensformen nähren würden.

II. ›Gefährliche‹ Prozessbegriffe

Mit dem Gefahrenpotential sozialtheoretischer Prozessbegriffe in der religionsgeschichtlichen Forschung befassen sich die folgenden fünf Beiträge, die in jeweils unterschiedlicher Weise die Frage der Umstellung vom Narrativ der fortschreitenden Entzauberung des menschlichen Weltverhältnisses à la Weber auf die Erforschung einer Pluralität von Sakralisierungsdynamiken ventilieren. Das Konzept der Sakralisierung erfordere, so Matthias Koenig in seinem Aufsatz »Hans Joas' Theorie der Sakralisierung und die Revision der Säkularisierungstheorie«, die Revision des paradigmatischen Kerns der Säkularisierungstheorie, nämlich des Theorems der funktionalen Differenzierung. Demgegenüber verteidigt Sylvia Terpe in ihrem Aufsatz »Differenzierung, Religion und Moral« die Vereinbarkeit des Sakralisierungskonzepts zumindest mit einem Teilaspekt des Differenzierungstheorems und schlägt eine Reihe von Begriffsschärfungen vor. Karl-Siegbert Rehberg wiederum formuliert den Titel seines Beitrags als Frage nach der »Selbstheiligung in einer vielleicht doch entzauberten Welt«, da er einerseits auf dem noch nicht erledigten Erschließungspotential des Entzauberungsnarrativs beharrt und umgekehrt Bedenken gegenüber Joas' Sakralisierungskonzept anmeldet.

Auch Charles Taylor verteidigt die Verwendung des Entzauberungsbegriffs, reklamiert gegenüber Weber aber die Unterscheidung von »Drei Arten von Entzauberung«, so der Titel seines Aufsatzes, um dann an zwei der drei Bedeutungsvarianten anzuknüpfen und eine zu verwerfen. Abschließend unterbreiten Josetxo Beriain und Celso Sánchez Capdequí eine »Genealogie der Entzauberung der Welt«, die Weber als Proponenten einer religionsgeschichtlichen Wechselwirkung von Prozessen der Entzauberung und Wiederverzauberung in Anspruch nimmt und damit implizit eine Alternative zu Joas' Alternative zur Geschichte von der Entzauberung vorlegt.

Matthias Koenig weist darauf hin, dass Joas' Analyse des Wechselspiels von Sakralisierung und Machtbildung die These der funktionalen Differenzierung zu revidieren verspreche, der zufolge die Religion von anderen Wertosphären der modernen Gesellschaft strukturell getrennt sei. Die Theorie der Sakralisierung entwerfe einen Bezugsrahmen, der die mit einem engen und die mit einem weiten Religionsbegriff arbeitenden Traditionen miteinander verbinde: Selbsttranszendenzenerfahrungen im Sinne des weiten Religionsbegriffs würden dieser Theorie zufolge im Horizont eines gesellschaftlichen Vorrats an kulturellen Deutungsmustern artikuliert, zu dem eben auch die Vorstellungen des Heiligen im Sinne des engen Religionsbegriffs zählen, der darauf aber nicht beschränkt sei. So könne Joas das Wechselspiel der Sakralisierung mit anderen sozialen Prozessen, insbesondere mit Prozessen der Machtbildung, ergebnisoffen untersuchen. Als klärungsbedürftig empfindet Koenig aber die Verhältnisbestimmung von Selbsttranszendenzenerfahrungen und Sakralisierungsprozessen: Folgen Heiligkeitsqualitäten zwingend aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz, und variieren Sakralisierungsprozesse danach, welche Erfahrungen ihnen jeweils zugrunde liegen? Außerdem gibt Koenig zu bedenken, dass Joas das Erklärungspotential seines analytischen Bezugsrahmens auf der Ebene historischer Prozessanalysen nicht ausschöpfe: Erstens bleibe er den narrativen Stationen der Entzauberungserzählung verhaftet, zweitens müsse er seinen Begriffsrahmen schärfen, um die handlungsvermittelten Kausalmechanismen anzugeben, auf denen sich aus dem Wechselspiel von Sakralisierungs- und Machtbildungsprozessen unterschiedliche religionsgeschichtliche Entwicklungspfade bahnen. Dazu gehöre eine Schärfung des Kontingenzbegriffs und eine Erweiterung der Theorie der Sakralisierung durch die systematische Verknüpfung der Analyse von Sakralität, Werten oder Idealen mit der Analyse von Institutionen und Praktiken.

Sylvia Terpe stellt zu Beginn ihres Aufsatzes klar, dass Joas mitnichten Phänomene gesellschaftlicher Differenzierung leugne. Aber einerseits stelle

er in Frage, dass sich damit eigengesetzliche Entwicklungsprozesse verbänden, die mit innerer Notwendigkeit ablaufen. Und andererseits würden sich laut Joas zentrale gesellschaftliche Spannungsverhältnisse zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen moralischem Universalismus und moralischem Partikularismus, zwischen moralischem Universalismus und bloß instrumenteller Rationalität sowie zwischen verschiedenen Zugängen zur Erfahrung von Selbsttranszendenz – die Joas im Ausgang seiner kritischen Interpretation von Max Webers »Zwischenbetrachtung« erarbeitet – überhaupt nicht auf die Nenner der Rationalisierung und Differenzierung bringen lassen; darum könne auch die Religion nicht als eine gleichrangige gesellschaftliche Wertsphäre unter anderen aufgefasst werden. Terpe schlägt nun zunächst eine Differenzierung des Spannungsverhältnisses von moralischem Universalismus und moralischem Partikularismus vor und auf deren Grundlage eine Problematisierung der behaupteten Sonderstellung der Religion gegenüber anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern oder Wertsphären. So müsse die Unterscheidung von Universalismus und Partikularismus durch diejenige zwischen einer sphärenspezifischen und einer sphärenübergreifenden Moral ergänzt werden: Denkbar seien also die vier theoretischen Kombinationen eines sphärenübergreifenden Universalismus, eines sphärenspezifischen Universalismus, eines sphärenübergreifenden Partikularismus und eines sphärenspezifischen Partikularismus. Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Unterscheidung spielt Terpe verschiedene Möglichkeiten durch, einerseits eine Vielzahl von Lebensbereichen als Ressourcen einer sphärenübergreifenden Moral zu verstehen und andererseits bestimmte Erscheinungsformen von Religion als Ausdrucksgestalten einer gesellschaftlichen Wertsphäre zu deuten. Im Ergebnis könne Religion zugleich beides bieten: eine sphärengewundene wie eine sphärenübergreifende Lebensorientierung; die jeweilige Reichweite der moralischen Universen sei eine Frage der Aushandlung zwischen den gesellschaftlichen Akteuren.

Joas' Kritik an der Verwendung unilinearere Prozessbegriffe teilt auch *Karl-Siegbert Rebbert*. Aber er besteht darauf, Webers Entzauberungsnarrativ nicht auf eine starre Teleologie festzulegen. Dabei wirft er Schlaglichter auf die Themenkomplexe der Rationalisierung, der Entmagisierung und Säkularisierung: Zweifellos seien historische Kontingenzen zu berücksichtigen, aber globale Vereinheitlichungsprozesse, angetrieben durch den modernen Kapitalismus, den Kolonialismus und die industrielle Revolution, die zu einer Annäherung von Formen der Lebensführung geführt hätten, sollten darüber nicht vergessen werden. Was die Magie betrifft, so werde

sie in Webers religionsgeschichtlichen Studien keinesfalls auf Formen des religiösen Primitivismus reduziert und wiederum die Entmagisierung nicht mit der Säkularisierung in eins gesetzt. Zwar attestiere Weber dem Katholizismus gegenüber den Puritanern ein geringeres Maß an Magieverdrängung, werte die katholische Magie aber gerade nicht ab. Hinsichtlich des Prozesses der Säkularisierung stelle sich wiederum zunächst die Frage nach dessen Kriterium. Lege man die Bedeutung der Religion für die eigene Lebensführung als das fragliche Kriterium an, dann hätten bereits die katholischen Prediger im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts die Säkularisierung als neue Lebenseinstellung der Mittelschichten benannt: Es habe sich ein »neuzeitlicher Lebenspositivismus« (Groethuysen) ausgebildet, der säkulare Weltbilder ohne Weiteres mit der Anerkennung der institutionellen Kirche habe verbinden können. Belege für die Vereinbarung von Religion und Säkularisierung reichten bis zu gegenwärtigen religiösen Phänomenen, in denen sich »Sinnhorizonte in einer vielfältig eben doch »entzauberten« Welt« zeigten. Während Rehberg also das Entzauberungsnarrativ verteidigt, hat er Vorbehalte gegenüber Joas' Sakralisierungskonzept. Vor allem mahnt er zur Wahrung der »fundamentalen ontologischen Differenz unterschiedlicher Sakralitätsebenen«, die nicht durch verbale Annäherung oder begriffliche Gleichsetzung überspielt werden dürfe. So liege die Sakralität der Person im Sinne der Anerkennung von Menschenrechten auf einer grundsätzlich anderen Sakralitätsebene als etwa die mittelalterliche Sakralisierung von Königen.

Auch *Charles Taylor* kann dem Entzauberungsbegriff weiterhin etwas abgewinnen, teilt aber Joas' Auffassung, dass Weber ganz unterschiedliche Prozessvorstellungen im Begriff der Entzauberung in intransparenter Weise miteinander verbunden habe. Taylor bezieht sich in seinem Aufsatz auf drei historische Entwicklungen in der westlichen Geschichte, die alle als Arten der Entzauberung verstanden worden seien, von denen allerdings nur die ersten beiden mit diesem Begriff bezeichnet werden könnten. So attestiert er der Moderne erstens einen tiefgreifenden Wandel der Welterfahrung, durch den die Vorstellung, die Welt sei von guten oder bösen Mächten erfüllt, fast völlig verblasst sei. Die zweite Entwicklung, die zu der Auffassung, in einer »entzauberten« Welt zu leben, beigetragen habe, beruhe auf der Vorstellung einer moralisch definierten kosmischen Ordnung mit einer ihr entsprechenden Hierarchie der Wertigkeiten, die von den Naturwissenschaften unterminiert und im Zuge der modernen politischen Revolutionen aus der politischen Sphäre verdrängt worden sei. Während es Taylor für legitim

hält, diese beiden unterschiedlichen Entwicklungsstränge als Arten der Entzauberung des menschlichen Weltverhältnisses zu bezeichnen, sei die dritte Begriffsverwendung illegitim, die fälschlicherweise unter Berufung auf die genannten Entwicklungen einen vermeintlich unvermeidlichen Niedergang des religiösen Glaubens beschreibe. Ferner betont er, dass die Entzauberung im zweiten Sinne, also im Sinne des Verschwindens von Vorstellungen einer kosmischen Ordnung, keinesfalls irreversibel sei. Taylor vertritt die These, dass sich im Herzen der Romantik eine Renaissance dieser Vorstellungen unter Berücksichtigung des neuzeitlich veränderten Erkenntnishorizonts angebahnt habe. Der romantische Begriff des Symbols vermittele zwischen der antiken und bis in die Neuzeit lebendigen Vorstellung einer kosmischen Ordnung und der modernen Erkenntniskritik; die »subtileren Sprachen« (Earl Wasserman) der Dichtung erschlossen der Moderne den Zugang zu einer wiederverzauberten Wirklichkeit.

Der Plausibilisierung des Entzauberungsbegriffs und insbesondere der engen Verbindung zwischen Entzauberung und Wiederverzauberung als »zwei Seiten einer Medaille« widmen sich schließlich auch *Josetxo Beriain* und *Celso Sánchez Capdequí*. Sie schlagen in ihrem Beitrag einen weiten Bogen von den einschlägigen religionsgeschichtlichen Arbeiten zur »ersten« Verzauberung der Natur im Neolithikum über Webers These von einer sukzessiven Entzauberung der Welt in der Religionsgeschichte der ethischen Erlösungsreligionen bis zu Webers und Durkheims Ansätzen zu einer Theorie der vielfachen Wiederverzauberungen einer entzauberten Welt. Die Autoren lehnen zwar ebenfalls die Verwendung des Entzauberungsbegriffs im Sinne einer teleologischen, irreversiblen Entwicklung ab, halten aber unter Berufung auf Weber an der engen Verzahnung von Prozessen der Entzauberung mit solchen der Rationalisierung und Differenzierung fest. Mehr noch: Sie formulieren die These eines Entsprechungsverhältnisses zwischen dem Ausmaß der Entzauberung menschlicher Weltbeziehungen einerseits und dem Differenzierungsgrad kultureller Wertsphären andererseits. Damit verbindet sich nun die zweite zentrale These, nämlich die Behauptung einer engen Wechselbeziehung zwischen Entzauberungsschüben und Dynamiken der Wiederverzauberung, die – anders als bei Taylor in diesem Band – im Rekurs auf Webers Idee eines Polytheismus der Werte entwickelt und nachfolgend durch Durkheims Analysen des Sakralen als Medium des Kollektivbewusstseins ergänzt werden. Im Ergebnis vertreten die Autoren die Auffassung, dass ein von teleologischen Hintergrundannahmen gleichsam entschlackter Entzauberungsbegriff für die Rekonstruktion zukunfts-

ner religionsgeschichtlicher Prozesse nach wie vor in Anspruch genommen werden könne; der Entzauberungsbegriff lasse sich, recht verstanden, nicht säkularisierungstheoretisch vereinnahmen.

III. Idealbildung zwischen Erfahrung und Artikulation

Mit dem Abschnitt »Idealbildung zwischen Erfahrung und Artikulation« wechselt der Fokus der Diskussion von den konstruktiv-begrifflichen Voraussetzungen der Religionsgeschichte zu den anthropologisch-semiotischen Grundlagen religiöser Sinnbildung. Die Beiträge des Abschnitts widmen sich insbesondere dem Zusammenhang zwischen Selbsttranszendenzerfahrungen und ihrer symbolischen Artikulation, über den Joas wiederholt auf dem Wege einer ausführlichen Auseinandersetzung mit William James und Josiah Royce nachgedacht hat. Matthias Jung schließt in seinem Beitrag »Verkörperter Erfahrung und Zeichengebrauch« an Joas' Erfahrungsbegriff an, um eine Vorstellung des Passungsverhältnisses zwischen den personalen Lebensvollzügen der Menschen und dem Symbolbestand der Religionen oder Weltanschauungen zu entwickeln, die der unhintergehbaren Verkörpertheit des menschlichen Zeichengebrauchs besser Rechnung trage, als es im Ausgang von Josiah Royce möglich sei. Auch Tullio Viola geht in seinem Beitrag »Artikulierte Vernunft und ihr schwer fassbarer Hintergrund. Bemerkungen über Josiah Royce' späte Auseinandersetzung mit Peirce« von Joas' Royce-Rezeption aus. Er führt die Diskussion dieses Autors weiter, indem er zeigt, wie Royce seiner Auseinandersetzung mit der Semiotik von Peirce genuin hermeneutische Einsichten in die Geschichtlichkeit des Christentums verdanke. Hermann Deusers Beitrag »Die Ambivalenz des Magischen in Hans Joas' Interpretation des Heiligen« konzentriert sich am Beispiel der von Joas so bezeichneten »sakramentalen Erfahrungen«, eines Typus spezifisch religiöser Selbsttranszendenzerfahrungen, auf die Trias von Erfahrung, Geschichtlichkeit und Symbolizität. »Heilige ohne Himmel? Affektive Idealbindung als Quelle der mächtigen moralischen Motive von Supererogateuren« lautet der Titel des Beitrags von Marie-Luise Raters, die Joas' Theorie der Idealbildung für die Deutung von Formen der moralischen, dezidiert nicht-religiösen Supererogation als Ausdrucksgestalten von Selbsttranszendenzerfahrungen in Anspruch nimmt. Schließlich greift Sami Pihlström den Entzauberungsbegriff auf, um ausgehend von William

James' berühmtem ›Wille-zum-Glauben‹-Argument eine pragmatistische Begründung lebenspraktischer Idealbildungen zu rechtfertigen, die der szientistischen Rationalisierung moderner Lebenswelten standhält und von Pihlström auch als eine Art Wiederverzauberung des modernen Weltverhältnisses bezeichnet wird. Der Titel seines Beitrags lautet »Der Wille zum Glauben, holistischer Pragmatismus und Entzauberung«.

Im Zentrum von *Matthias Jungs* Überlegungen steht Joas' Begriff der Idealbildung, der die Aufmerksamkeit zwangsläufig auf die Verschränkung zeichentheoretischer und erfahrungstheoretischer Faktoren menschlicher Sinnkonstitution lenke. Bei Idealbildungen handele es sich Joas zufolge um situierte Artikulationen des Guten, die in den nicht mehr überbietbaren Orientierungen des Heiligen kulminierten und von ihnen her auch in eine Rangordnung gebracht würden; Idealbildungen einschließlich des Heiligen seien anthropologische Grundphänomene, deren Bestimmung von der Verknüpfung dichter Beschreibungen der ihnen zugrunde liegenden Erfahrungen mit einer Typologie der Zeichenarten zusammenhänge, die zur Artikulation solcher Erfahrungen in Anspruch genommen würden. Tatsächlich schließt Joas einerseits an William James' phänomenologisch reichhaltige Analyse der Vielfalt religiöser Erfahrungen, andererseits an Josiah Royce' zeichentheoretische Korrektur bzw. Ergänzung des jamesianischen Erfahrungsbegriffs an, um die Begriffe der Idealbildung und des Heiligen zu entwickeln. Aber gerade die Bezugnahme auf Royce will Jung nicht überzeugen. Dessen begriffliche Mittel seien nicht differenziert genug, um hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von erlebten und intersubjektiv-zeichenhaften Erfahrungskomponenten weiterzukommen. Weder werde Royce der verkörperungstheoretischen Einbettung des Zeichengebrauchs gerecht, noch beachte er die interne Differenzierung von Ikon, Index und Symbol als unterschiedlich erfahrungsnahen Zeichenformen. Deshalb gelinge es ihm nicht, die wechselseitige Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem verkörperten Situationserleben und dem intellektuellen Interpretationsprozess in der Artikulation religiöser Erfahrungen angemessen auf den Begriff zu bringen. Die Unterbestimmtheit der Royce'schen Theorie führt Jung unter anderem auf dessen undifferenzierte Adaption der Peirce'schen Semiotik zurück.

Royce' Peirce-Rezeption steht aber vor allem im Vordergrund des Aufsatzes von *Tullio Viola*, der damit Joas' Diskussion dieses Denkers weiterführen will. Viola bezieht sich auf Royce' im Jahresabstand erschienene Monographien *The Sources of Religious Insight* und *The Problem of Christianity*. Die erste der beiden Schriften zergliedert den Begriff der religiösen Einsicht in

unterschiedliche Komponenten, zu denen individuelle und soziale Erfahrungen gehören, aber auch das rationale Vermögen ihrer Interpretation und Artikulation. Damit erweitere Royce James' Fokus auf die individuelle Erfahrung, und diesen Weg verfolge er auch in der zweiten Untersuchung, in der er sich nun eingehend mit der Semiotik von Peirce auseinandersetzt. Statt aber deren Potential für eine zeichentheoretische Berücksichtigung unartikulierter Erfahrungen zu nutzen – hier berührt sich Violas Kritik mit derjenigen von Matthias Jung –, gründe er seine Peirce-Interpretation ausschließlich auf die Idee, dass der Vernunft im Sinne einer inferentiellen Tätigkeit eine synthetische Kraft zugesprochen werden könne und insbesondere die Fähigkeit zur Interpretation von Zeichen. Eine wesentliche Pointe des Buches bestehe nun darin, die peirceanische Auffassung der Interpretation hinsichtlich ihrer Bedeutung für eine umfassende Theorie der Gemeinschaften und historischen Traditionen zu nutzen. Die ›artikulierte Vernunft‹ werde so in einen historischen Interpretationszusammenhang eingebettet, von dem her die christliche Kirche als eine Interpretationsgemeinschaft in den Blick komme, die sich beständig aus ihrer eigenen Vergangenheit aufbaue und eine immer treffendere Interpretation der christlichen Botschaft anstrebe. Insgesamt gelinge Royce hier auf der Basis der Semiotik von Peirce ein genuin hermeneutischer Zugang zur Bestimmung des Verhältnisses von Erfahrung und Artikulation, ein Mittelweg zwischen der Entdeckung des Heiligen und seiner Konstruktion. Dass dieser Mittelweg bei Royce in eine teleologische Darstellung des historischen Fortschritts münde – ein zentraler Kritikpunkt von Joas in seiner Royce-Interpretation –, folge nicht notwendig aus den peirceanischen Prämissen.

Hermann Deusers Beitrag ist nicht einer Stellungnahme zu Hans Joas' Theorievergleich von James und Royce im Rahmen seiner Theorie der Idealbildung und des Heiligen gewidmet, sondern einem Teilaspekt dieser Theorie, der in *Die Macht des Heiligen* zwar nur kurz erwähnt wird, aber religionsgeschichtlich von zentraler Bedeutung sei, nämlich dem Begriff sakramentaler Erfahrungen. Solche Erfahrungen werden von Joas in seiner Typologie unterschiedlicher Selbsttranszendenzerfahrungen abgehandelt und haben für Deuser insofern eine herausgehobene Bedeutung, als sie gegenüber der Basisebene von Selbsttranszendenz und Heiligkeit das religiöse Spezifikum des bekenntnisgebundenen Glaubens markieren. Davon sei aber wiederum die Frage nach der Aktualität magischer Elemente im Glauben und vor allem seiner Bedeutung in der Heiligkeit des Sakraments betroffen. Mache man sich Joas' kritische Weber-Interpretation zu eigen, der zufolge die Eindeu-

tigkeit, Fixierbarkeit und Geschlossenheit jener Prozesse bestritten wird, die der Entzauberungsbegriff und verwandte Begriffe benennen, dann müsse auch mit der Weiterwirksamkeit von magischen Elementen gerechnet werden. Sinn und Grenze des Magischen werden von Deuser nun unter Bezugnahme auf das Abendmahlsverhältnis und mit dem Begriffsbesteck der kategorialen Semiotik im Anschluss an Peirce näher bestimmt. Die dreigliedrige Wirksamkeit von Zeichenereignissen in der relationalen Zuordnung von Zeichen, Objekt und Interpretant erweist sich Deuser als der Schlüssel zur Realpräsenz des Heiligen in der elementaren, leibhaftigen, wortvermittelten Erfahrung. Das Magische wird demnach als konstitutives Vollzugsmoment eines verkörperten Zeichenprozesses bestimmbar, der das Heilige vergegenwärtigt. Auf diese Weise nimmt Deuser das Magische zeichentheoretisch ernst, anstatt es religionskritisch zu eskamotieren.

Wie ist es möglich, dass Menschen zu moralischen Handlungen fähig sind, die das Gebotene bei weitem übersteigen, und zwar sogar bis zum Opfer der eigenen Freiheit und der Inkaufnahme des eigenen Todes? Dieser Frage stellt sich *Marie-Luise Raters* in ihrem Aufsatz. Im Falle von Gläubigen, in Fällen also religiöser Supererogation, gehe die Forschung von einem umfassenden religiösen Vertrauen in eine gute göttliche Instanz aus, denn erstens beinhalte diese meistens, dass der Wesenskern eines Menschen nach dem Tode fortexistiere, und zweitens gehe das Vertrauen auf Gott bzw. Göttliches oftmals mit einem Gefühl der Verantwortung für die Schöpfung und die Mitgeschöpfe einher. In Anknüpfung an die religionspsychologischen Arbeiten von William James sei es plausibel, das religiöse Grundvertrauen in tiefgreifenden religiösen Erfahrungen zu fundieren. Raters widmet sich diesem Deutungsansatz, insbesondere James' Idealtypus des Heiligen, ausführlich, bevor sie die Frage nach den Heiligen ›ohne Himmel‹ stellt: Wie verhalte es sich bei Menschen, denen man ein religiöses Vertrauen billigerweise nicht zuschreiben könne (wie etwa im Falle vieler Holocaust-Retter)? Was erkläre das Verhalten der ›säkularen Heiligen‹? Eine Antwort auf diese Fragen erprobt Raters unter Rückgriff auf Joas' Theorie der Idealbildung, der zufolge verbindliche Handlungsorientierungen an Vorstellungen des Guten aus der Artikulation von Selbsttranszendenzenerfahrungen hervorgehen können. Von diesem Ansatz her lasse sich ein Begriff der freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf entwickeln. Es sei plausibel, dass moralische Selbsttranszendenzenerfahrungen die Motivationsquelle nichtreligiöser Supererogateure zur Ausbildung und Verwirklichung anspruchsvoller moralischer Selbstentwürfe bilden. Insofern

es sich in diesen Fällen – mit Joas – um die lebenspraktische Bindung an ein besseres Selbst handle, das unsere Ideale verkörpert, erwägt Raters abschließend, ob es nicht angemessen sei, die Supererogateure als kompromisslose ›Selbstverwirklicher‹ zu bezeichnen.

Aber was sagen uns unsere existentiellen Werterfahrungen, wie sie womöglich auch dem moralischen Supererogatismus zugrunde liegen, über die Beschaffenheit der Welt, in der wir leben? Während sich die Beiträge in dem Abschnitt »›Gefährliche‹ Prozessbegriffe« mit Reichweite und Grenzen des Entzauberungsnarrativs in religionsgeschichtlicher und sozialtheoretischer Perspektive befasst haben, greift *Sami Pihlström* den Entzauberungsbegriff und Joas' Alternative einer Theorie der Idealbildung und ihrer unterschiedlichen nachachsenzeitlichen Instantiierungen aus philosophischem Interesse auf. Er erkennt in der Entzauberung eine bestimmte Folge des Fortschritts der Wissenschaften, nämlich die Verbreitung einer szientistischen Weltanschauung, die auf der strikten Trennbarkeit von Fakten und Werten beruht und die Werte in das Reich des bloß Subjektiven verbannt. Zunächst weist er die Fakten-Werte-Dichotomie in Anlehnung an Hilary Putnam zurück: Unter Einbeziehung ›dichter‹ moralischer Begriffe sei eine nichtmetaphysische Verteidigung der Tatsachen-Werte-Verknüpfung und damit auch eines Begriffs der Werthaltigkeit der Wirklichkeit möglich. Pihlström führt Putnams Überlegungen dann unter Berufung auf den pragmatistischen Holismus von Morton White fort, dem zufolge ethische und deskriptive Überzeugungen Elemente eines holistischen Gewebes von Bedeutungen seien, die die Welt im Horizont unserer Erfahrungen und ihrer praktischen Bewährung charakterisieren. Schließlich ordnet er William James' ›Wille-zum-Glauben‹-Argument in den Kontext des holistischen Pragmatismus ein und zeigt, wie sich von ihm her Einsichten in die praktische Verschränkung von Tatsachen und Werten ergeben. Pihlström verteidigt James' Argument als eine legitime Strategie, um eine bestimmte Klasse epistemischer Überzeugungen – nämlich solche, die nicht aufgrund von rein intellektuellen oder evidenzbasierten Gründen zurückgewiesen werden können – durch die Rolle zu rechtfertigen, die sie in unserem Leben und in Bezug auf unsere normativen Überzeugungen spielen können. Daraus folge dann auch, dass keine wissenschaftliche Evidenz oder rein intellektuelle Überlegung die Frage abschließend beantworten könne, ob die Welt irreversibel entzaubert sei oder nicht: Mit James' Argument lasse sich rational begründen, dass die Beantwortung dieser Frage von unserer Wahl abhängen, welche Art von Leben wir führen wollen.

IV. Affirmation und Selbstkritik der Religion

Die Beiträge des vorigen Themenblocks widmen sich von ganz unterschiedlichen Seiten gleichermaßen der Frage nach der Möglichkeit, auf dem Wege einer handlungs- und zeichentheoretischen Reflexion lebenspraktischer Erfahrungen Prozesse der Idealbildung gegen das Klischee einer irreversibel entzauberten Welt in Stellung zu bringen. Die drei Aufsätze des abschließenden Themenblocks »Affirmation und Selbstkritik der Religion« ergänzen diese Fragestellung insofern, als sie sich mit der Funktion der reflexiven Selbstdistanzierung als eines integralen Bestandteils von Prozessen der Idealbildung bzw. der Verwirklichung von Idealen auseinandersetzen. »Wie kritisiert man Religion?« Mit dieser Frage im Titel seines Aufsatzes richtet sich Christoph Seibert an dem Potential aus, das Hans Joas' Theorie der Idealbildung für einen kritischen inner- und transreligiösen Diskurs bietet. Dabei geht er von dem Umstand aus, dass nicht alle religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen für alle Bürgerinnen und Bürger gleichermaßen akzeptabel sind, ihre Prüfung und gegebenenfalls ihre Infragestellung aber nicht die Perspektive der Beteiligten übergehen darf. Henning Tegtmeier macht in seinem Aufsatz »Natürliche Theologie als Religionskritik und religiöse Erfahrung. Eine Fallstudie« auf eine Leerstelle in Joas' Werk aufmerksam. Auffällig sei, dass Joas die Natürliche Theologie als Faktor der Religionsgeschichte – zu Unrecht – nicht berücksichtigt. Tegtmeiers Fallstudie zum *Proslogion* des Anselm von Canterbury schlägt eine Richtung vor, in der mit der Natürlichen Theologie auch die intellektuelle Rechenschaftsgabe über den eigenen Glauben als integraler Faktor von Prozessen der Idealbildung in der Religionsgeschichte gewürdigt werden kann. Bettina Hollstein wiederum widmet ihren Beitrag dem Verhältnis von Anspruch und Wirklichkeit in der Verwirklichung religiöser Ideale durch die kirchlichen Institutionen. Ihr Aufsatz »Wirtschaftsethik als Selbstkritik der Kirche?« befasst sich mit der Frage, wie wirtschaftsethische Reflexionen in der Soziallehre der katholischen Kirche berücksichtigt und wie sie in ihren Sozialverbänden umgesetzt werden.

Christoph Seibert setzt sich mit *Die Macht des Heiligen* unter dem Gesichtspunkt auseinander, ob sich im Ausgang von Joas' Anthropologie Potentiale der reflexiven Selbstdistanzierung religiöser Akteure und allgemein der Selbstkritik der Religion im Prozess religiöser Idealbildung ausweisen lassen. Diese Frage werde in pluralistischen Gesellschaften virulent, in denen im Dialog zwischen den Menschen die unterschiedlichsten religiös-weltanschaulichen Geltungsansprüche aufeinandertreffen und nicht ohne Weiteres

ein neutraler Boden zur Verfügung steht, auf den man sich zur Bewertung dieser Geltungsansprüche zurückziehen kann. Im Zentrum des Beitrags stehen die Leitbegriffe der Handlung, der Erfahrung und der Deutung, die Seibert als die drei »Kernelemente« in Joas' Theorie der Idealbildung bezeichnet. Er erkennt darin Elemente eines Schaltkreises, in dem Wertbindungen artikuliert werden. In der Deutungsphase des besagten Schaltkreises identifiziert Seibert das Strukturpotential für religiöse Selbstkritik. Obwohl Joas selbst in *Die Macht des Heiligen* die Religionskritik nur als eine destruktive Entlarvungsstrategie berücksichtigt, sieht Seibert in Joas' Strukturanalyse von Idealbildungsprozessen die grundbegrifflichen Voraussetzungen, um Religionskritik als eine Orientierungsstrategie, nämlich als integrale Phase der religiösen Überzeugungs- und Idealbildung starkzumachen. Dazu greift er auf das Konzept der immanenten Kritik zurück: Es liege in der Eigenart von Ideen, dass sich ihr semantisches Potential nicht in den jeweiligen Situationen, die sie orientieren, ausschöpfen lasse. Wie sich nun der Bedeutungsüberschuss der Idee kritisch-konstruktiv auf die jeweiligen Bemühungen um ihre Verwirklichung beziehen lasse, erwägt Seibert unter Rückbezug auf William James' dreistellige Krieriologie für den Wert religiöser Überzeugungen: Von den besagten Kriterien der gefühlten Evidenz, der philosophischen Vernünftigkeit und ihrer Nützlichkeit für die Lebensführung lassen sich laut Seibert die letzten beiden für Kritik als Orientierungsstrategie fruchtbar machen.

Henning Tegtmeier greift das Thema der Selbstkritik von Religion bzw. von religiösen Akteuren von einer anderen Seite auf. Er verteidigt mit der Tradition der Natürlichen Theologie einen geistesgeschichtlichen Strang der Religionsgeschichte, der sich explizit mit dem Anspruch der rationalen Durchdringung des Glaubens gegen die unterschiedlichen Formen des religiösen Irrationalismus wendet. Diese Kritik sei dem Glauben keineswegs äußerlich, sondern stelle eine bestimmte Vollzugsform seiner Vertiefung dar. Die Erinnerung an die geistesgeschichtliche Bedeutung der Natürlichen Theologie steht im Zusammenhang mit zwei Detaileinwänden gegen Joas' Entzauberung des Entzauberungsnarrativs in *Die Macht des Heiligen* – bei grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Stoßrichtung des Projekts: Erstens konstatiert Tegtmeier eine Engführung der achsenzeitlichen Entstehungsfaktoren von Transzendenzvorstellungen auf machtpolitische Konstellationen mit einer Tendenz, das Religiöse auf seine politische Rolle zu reduzieren; dabei handele es sich möglicherweise nur um missverständliche Formulierungen, die jedenfalls nicht nur im Widerspruch zu Joas' metho-

dischem Agnostizismus stünden, sondern auch zu Joas' eigener Theorie der Selbsttranszendenz, die mit der religiösen Erfahrung als Quelle des Transzendenzglaubens rechne. Der zweite Einwand mahnt ebenfalls eine entschiedenere Berücksichtigung der religiösen Erfahrung für die Deutung religionsgeschichtlicher Entwicklungsdynamiken an: Eine gehaltvolle Theorie der religiösen Erfahrung und des religiösen Lebens, die Joas seiner historischen Religionssoziologie zugrunde legen wolle, komme nicht ohne die Berücksichtigung der intellektuellen Selbstvergewisserung des Glaubens aus, wie sie in der Tradition der Natürlichen Theologie kultiviert worden sei. Am Fallbeispiel *Proslogion* des Anselm von Canterbury und in Auseinandersetzung mit dessen Rezeptionsgeschichte zeigt Tegtmeier, dass der Gottesbeweis selbst den Charakter einer religiösen Erfahrung besitze. Die Natürliche Theologie stehe für eine Tradition, in der kritisches Denken als eine eigenständige Form religiöser Erfahrung kultiviert worden sei.

Bettina Hollsteins Beitrag befasst sich abschließend mit der Frage, wie sich die christlichen Ideale des Universalismus, des Individualismus und des Brüderlichkeitsethos der Nächstenliebe kirchlich institutionalisieren lassen. Dabei fokussiert sie einerseits die Institutionalisierung der Ideale in den katholischen Sozialverbänden und andererseits deren angemessene Berücksichtigung im Regelwerk der katholischen Soziallehre. Was die Sozialverbände anbelangt, so beruhe ihr Selbstverständnis zwar auf dem Ideal der Nächstenliebe, aber es seien in ihnen eben auch institutionenspezifische Zwänge wie etwa ökonomische Effizienzanforderungen am Werk. Und die katholische Soziallehre vereinige ganz unterschiedliche Positionen hinsichtlich der angemessenen wirtschaftsethischen Institutionalisierung der christlichen Ideale. Hollstein verwendet die von Joas in *Die Macht des Heiligen* in der Auseinandersetzung mit Max Webers »Zwischenbetrachtung« begrifflich differenzierten Spannungsverhältnisse zwischen dem Sakralen und dem Profanen, zwischen universalistischer Gemeinwohlbindung und partikularer Gruppenorientierung, zwischen Wert- und Nutzenorientierung sowie zwischen unterschiedlichen Arten oder Bereichen der Selbsttranszendenzerfahrung als Matrix für eine Reihe von Denkanstößen dazu, wie die christlichen Ideale wirtschaftsethisch spezifiziert werden können. Es gelte den kritischen Stachel der Ideale wirksam werden zu lassen, nicht aber Ideale und Institutionen gegeneinander auszuspielen.

I.

Hans Joas' Religionstheorie:
Historischer Zusammenhang und
gegenwärtiger Diskurs

Weltreligionen und Sozialtheorie. Von Max Weber und Ernst Troeltsch zu Jürgen Habermas und Hans Joas

Björn Wittrock

Hans Joas und sein Werk: Einführende Bemerkungen

Seit Beginn seiner außergewöhnlichen wissenschaftlichen Laufbahn in den 1970er Jahren hat Hans Joas mit seinen Veröffentlichungen unsere Vorstellung vom Wesen der Sozialwissenschaften grundlegend verändert. Der von ihm entwickelte Forschungsansatz bedeutet nichts weniger als eine Neuinterpretation der Geschichte und Forschungsziele der Soziologie und Sozialtheorie. Er hat dabei verschiedene Wissenschaftstraditionen miteinander verknüpft, nicht zuletzt den amerikanischen Pragmatismus und die aus Europa stammenden phänomenologischen und hermeneutischen Ansätze, aber auch theoriegeschichtliche Forschungsansätze. Durch seine Lehrtätigkeit und seine gut verständlichen Veröffentlichungen zu wichtigen Strömungen in der Sozialtheorie hat er über die Implikationen dieser Neuinterpretation aufgeklärt. Die mit Wolfgang Knöbl gemeinsam verfasste *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen* (2004) ist ein herausragendes Beispiel dafür.

Hans Joas beschäftigt sich letztlich mit den Verstehens- und Handlungsbedingungen der Menschen in einer Welt, die scheinbar unüberwindliche Probleme epistemischer, moralischer und existenzieller Natur bereithält. Sein Werk ist von dieser Beschäftigung geprägt, und das schon seit den ersten Arbeiten, in denen er beispielsweise aufzeigen konnte, dass zwischen dem Pragmatismus und der klassischen europäischen Sozialtheorie und philosophischen Handlungstheorie ein wichtiger geistesgeschichtlicher Zusammenhang besteht.

Diese Ideen hat er in einer Reihe von Arbeiten weiterverfolgt. In seinem Buch *Die Kreativität des Handelns* (1992) hat er eine umfassende Handlungstheorie entworfen. Dabei lehnt er es ab, das Handlungsproblem auf das Problem der Zweck-Mittel-Rationalität zu reduzieren. Stattdessen schlägt

er vor, auch andere Handlungstypen einzubeziehen, seien es normgeleitete Handlungen oder Formen transformativen Handelns, die er in Bezug auf die »Kreativität des Handelns« untersucht.

In einem weiteren Schritt hat Hans Joas seine Forschung auf die Prozesse der Entstehung von Werten und Wertorientierungen, die den Kern des menschlichen Wesens bilden, ausgeweitet. Dies ist auch das Hauptthema seines Buchs *Die Entstehung der Werte* (1997). Damit konnte er ein Forschungsfeld erschließen, das Anhänger sowohl der neoanalytischen Schule als auch der interpretativen Linguistik zumeist unberücksichtigt gelassen und nicht in die Analyse der eigentlichen Handlung einbezogen haben.

Anschließend hat Hans Joas untersucht, wie Wertorientierungen sich auf einer kollektiven Ebene festigen (aber auch in Frage gestellt werden), und dabei auch normgeleitetes Handeln einbezogen. In seinem Hauptwerk zu diesem Thema befasst er sich mit der Entstehung und Artikulation grundlegender Menschenrechte über längere Zeiträume und in verschiedenen Kontexten. Die Rede ist von seinem Buch *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (2011). Das Buch regte einen Dialog zwischen der Sozialtheorie und Rechtstheorie an. Joas zeigt darin auf, dass universale, dem Konzept der Menschenrechte eigene Ansprüche nicht auf eine besondere – westliche – Tradition beschränkt sind, sondern das Ergebnis einer von verschiedenen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Traditionen ausgegangenen Entwicklung darstellen. Damit berührt Joas Fragen, die auch Ernst Troeltsch beschäftigt haben, als dieser untersuchte, wie es Menschen mit verschiedenen gesellschaftlichen und religiösen Hintergründen gelingen kann, über die menschliche Interaktion und Interpretation gemeinsame universalistische Vorstellungen zu entwickeln, diese aber im Rückgriff auf unterschiedliches Vokabular und unterschiedliche Traditionen auszudrücken.

Die Forschung von Hans Joas über die Entstehung der Werte und den Ursprung der »Sakralität der Person« stand in einem Zusammenhang mit seinen Veröffentlichungen über die kulturellen Werte Europas, die Weltreligionen und die Möglichkeiten, eine handlungsbasierte Analyse auf die Prozesse globalen Wandels auszuweiten. Joas griff so Themen wieder auf, die schon Ernst Troeltsch, Max Weber und andere Gelehrte in der Zeit der Herausbildung der europäischen Sozialtheorie im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert behandelt hatten. Seine Beiträge zu diesem Forschungsfeld erweitern und vertiefen das Verständnis der Rolle menschlichen Handelns bei der Entstehung gesellschaftlicher Institutionen im jeweiligen historischen Kontext.

Sie machen zudem den Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und Erfahrungen der (Selbst-)Transzendenz deutlich.

Den Schwerpunkt seines Buchs *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Berlin: Suhrkamp 2017) legte Hans Joas auf ebendiese Fragen und entwarf dabei eine Alternative zu Max Webers Konzept der ›Entzauberung‹. Die Frage nach Sinn und Bedeutung des Konzepts der ›Entzauberung‹ ist eine Schlüsselfrage im Zuge der Neubetrachtung der Geschichte der Sozial- und Geisteswissenschaften, der Rolle der zeitgenössischen Sozialtheorie und des Zusammenhangs von Soziologie, Theologie und Religionsgeschichte. Joas setzt sich jedoch gleichermaßen umfassend wie intensiv mit den Konzepten Säkularisierung, Rationalisierung und Modernisierung auseinander und behandelt eine Reihe weiterer Konzepte wie Differenzierung, Sakralisierung und Ritual. Damit entwirft er eine Religionssoziologie, die sich auf die klassischen Werke von Ernst Troeltsch und Max Weber bezieht, über diese aber deutlich hinausgeht. Er schlägt insbesondere eine Neuinterpretation der Weber'schen Religionssoziologie vor.

In seinem Buch wird auch das Konzept der ›Achsenzeit‹ ausführlich diskutiert. Joas bezieht sich dabei unter anderem auf Ernst von Lasaulx, Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, John Stuart Stuart-Glennie, George Foot Moore und Rudolf Otto, um nur einige zu nennen, und legt damit die wohl bisher gründlichste und umfassendste Untersuchung der Geschichte des Achsenzeit-Konzepts vor.¹ Dazu später mehr. Es sei aber schon an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass er auch auf die Fußnote 1 auf S. 155 im zweiten Band von Max Webers *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* eingeht, in der Weber auf die Gleichzeitigkeit der »ersten Blüte auch der hellenischen und chinesischen Philosophien und der israelitischen Prophezie« verweist. Weber verwirft dabei im Gegensatz zu Eduard Meyer die Idee möglicher »Entlehnungen« zwischen diesen Kulturen.

In seinem Essay »The Axial Age and Its Interpreters. Reopening a Debate« diskutiert ein anderer Soziologe, Johann P. Arnason, ebendiese Fußnote 1 und Webers Deutung des Verhältnisses Indiens zur »ersten Blüte auch der hellenischen und chinesischen Philosophie«. Er kommt zu dem Schluss,

1 Siehe auch Guy G. Stroumsa, »Anquetil Duperron et les origines de la philologie orientale. L'orientalisme est un humanisme«, *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 13 (2018), S. 161–174.

dass Weber in nur wenigen Worten eine Theorie der Achsenzeit aufgestellt habe.² Es ist aber für die Diskussion um die Achsenzeit wichtig, über die Fußnote selbst hinauszugehen und ihren Inhalt im Kontext des Weber'schen Gesamtwerks zu betrachten. Dabei stellt sich zuvörderst die Frage nach der Grundstruktur der drei Bände der *Gesammelten Aufsätze*.³

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass in der frühen Geschichte der Sozialtheorie ein enger Zusammenhang zwischen der soziologischen Untersuchung der Weltreligionen und der geschichtswissenschaftlichen Analyse von Zivilisationen und globalem Wandel bestand. Dieser Zusammenhang bildete den Kern von Max Webers *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* und stellte zudem während des gesamten letzten Jahrhunderts den Schwerpunkt einer eigenständigen, aber teilweise unbeachteten Forschungstradition dar.

Zunächst seien einige der wichtigsten Beiträge zu dieser Tradition erwähnt: die Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch sowie zwei wichtige jüngere Veröffentlichungen von Jürgen Habermas und Hans Joas. In Bezug auf Letztere werden auch Max Webers *Gesammelte Aufsätze* wieder zur Sprache kommen. Dabei soll es vor allem um einen Text gehen, der für Joas' Analyse in *Die Macht des Heiligen* von größter Bedeutung ist, nämlich Webers »Zwischenbetrachtung«, die zuerst in Band 1 der dreibändigen *Gesammelten Aufsätze* veröffentlicht wurde. Ich vertrete hier die Ansicht, dass Sozialtheorie und Universalgeschichte in den Werken von Weber und Troeltsch in einem engen Zusammenhang standen. Dieser Zusammenhang wurde aber erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts, vor allem dank der Beiträge von Robert N. Bellah und Shmuel N. Eisenstadt, wirklich anerkannt (wenn auch nur teilweise) und übt mittlerweile einen prägenden Einfluss auf unser Verständnis der Rolle der zeitgenössischen Sozialwissenschaften aus.

2 Johann P. Arnason, »The Axial Age and Its Interpreters. Reopening a Debate«, in: Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill 2005, S. 19–49, hier S. 22 f.

3 Siehe auch Johann P. Arnason, *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden: Brill 2003, S. 86–105 sowie S. 157–179.

Sozialtheorie und die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Weltreligionen

Mitte des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts traten die Europäer immer häufiger in Kontakt mit den Bewohnern anderer Teile der Welt und versuchten, Völker und Gebiete in Afrika, Asien, Nord- und Südamerika zu verstehen, mit ihnen Handel zu treiben und sie zunehmend zu dominieren und zu unterwerfen. Aus solchen Kontakten entstanden Disziplinen wie die Anthropologie und eine Vielfalt an sprachwissenschaftlichem und ethnographischem Wissen, aber auch neue Formen der Medizin. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verschob sich das wirtschaftliche, das Handels- und politische Gleichgewicht allmählich zum Vorteil der europäischen Mächte und zum Nachteil von Nationen und Gesellschaften in anderen Teilen der Welt.⁴ Gleichzeitig war schon damals zu erkennen, dass die kulturellen und wissenschaftlichen Leistungen Europas zunehmend in eine Vorstellung eingebunden wurden, in der Europa nicht mehr als eine unter vielen Zivilisationen betrachtet wurde, sondern nunmehr Zivilisation an sich verkörperte. Diese Vorstellung setzte sich gegenüber einer älteren durch, in der andere Zivilisationen als anders, aber nicht unterlegen, und manchmal in gewisser Hinsicht sogar als überlegen galten. So betrachteten einige Vertreter der Aufklärung China als beispielhaft dafür, wie Weisheit und Macht in der Verwaltung des öffentlichen Lebens zusammenwirkten.

Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts fielen immer größere Teile der Welt der europäischen Expansion zum Opfer und wurden im großen Maßstab von europäischen Mächten annektiert, weshalb das Zeitalter insgesamt als Zeitalter des Imperialismus bezeichnet werden kann. In dieser Zeit hielten es europäische Gelehrte und andere Betrachter für selbstverständlich, dass sich ihre eigene Religion – zumeist Varianten des Christentums, die auf die Erfahrung der göttlichen Offenbarung zurückgehen – grundlegend von anderen Formen des Glaubens und der religiösen Praxis unterscheidet. Gleichzeitig wuchs bei europäischen Theologen das Interesse an außereuropäischen Religionen. Dies führte im frühen 20. Jahrhundert zu einer Debatte über die Möglichkeit einer Religionssoziologie und der wissenschaftlichen Be-

4 Einige dieser Fragen habe ich in verschiedenen Veröffentlichungen behandelt, darunter: Johan Heilbron / Björn Wittrock / Lars Magnusson (Hg.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750–1850*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1998.

schäftigung mit Religion allgemein. Diese Debatte ordnet sich jedoch in einen größeren geistesgeschichtlichen Kontext ein. Es handelte sich um eine Zeit, in der, wie der Geisteshistoriker H. Stuart Hughes in seinem mittlerweile klassischen Überblickswerk *Consciousness and Society* feststellte, das bestehende Vertrauen in die universelle Anwendbarkeit des naturalistischen und positivistischen Programms auf alle Forschungsbereiche trotz der Fortschritte in einer Reihe naturwissenschaftlicher Forschungsfelder bröckelte.⁵ Gleichzeitig konkurrierten in den entstehenden Sozialwissenschaften vielfältige Ansätze miteinander.

Es handelte sich außerdem um eine Zeit, in der sich politische und soziale Konflikte innerhalb von Staaten zuspitzten und in der sich vor dem Hintergrund eines ständig wachsenden internationalen Handels bei gleichzeitig zunehmenden Spannungen und Rüstungswettkämpfen zwischen den Nationalstaaten die internationale Zusammenarbeit von Wissenschaftlern vertiefte. Religion und ihre Funktion sowie die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr befand sich in vielerlei Hinsicht am Schnittpunkt dieser vielfältigen Prozesse. Zu diesem Zeitpunkt entstanden unterschiedliche Ansätze für die systematische wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion. Zwei dieser Ansätze hatten für die Erforschung der Religion in ihrem jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontext eine besondere Bedeutung und Beispielcharakter, nämlich die historische Soziologie des protestantischen Theologen Ernst Troeltsch und Max Webers streng historisch orientierte Religionssoziologie.

Eine Religionssoziologie im Allgemeinen und der Weltreligionen im Besonderen muss auf zwei Grundfragen Antworten geben können: Auf welcher Grundlage kann erstens zwischen den sogenannten Weltreligionen und anderen Gemengen religiöser Praktiken unterschieden werden? Und falls ein solcher Unterschied tatsächlich behauptet werden kann, was macht dann den Status der sogenannten Weltreligionen im Verhältnis zueinander und zu anderen eher lokalen oder regionalen religiösen Praktiken aus? Ist es zweitens möglich, zu erklären, wie und mithilfe welcher Mechanismen Weltreligionen wichtige gesellschaftliche Praktiken beeinflussen (und umgekehrt)? In welchem Zusammenhang stehen Weltreligionen und diese umfassenden Austausch-, Herrschafts- und Deutungsmuster, die auch als Zivilisationen bezeichnet werden können? Haben Eigenschaften bestimmter Weltreligio-

5 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*, New York: Alfred A. Knopf 1958.

nen bei der Entstehung, Blüte und Radikalisierung der modernen Welt eine wichtige Rolle gespielt? Lässt sich beispielsweise, wie Weber nahegelegt hat, behaupten, dass die Entstehung und Entwicklung des modernen Kapitalismus auf den Glaubenssätzen und Verhaltensweisen eines bestimmten religiösen Systems beruht? Lassen sich, wie Weber eher angedeutet als ausgeführt hat, Spannungen erkennen, die aufgrund der Entfaltung und Radikalisierung von Eigenschaften entstehen, die sowohl religiösen Praktiken als auch anderen gesellschaftlichen und kulturellen Praktiken eigen sind?

Sowohl Ernst Troeltsch als auch Max Weber haben sich mit diesen Fragen auseinandergesetzt, auch wenn ihr Stil, ihr Temperament, die Art der Darstellung, die Intensität ihrer Erzählung und ihre theoretische Vorstellungskraft sich voneinander unterscheiden. Beide entwickelten dennoch mögliche Antworten auf diese zwei Grundfragen der Religionssoziologie, die sich trotz aller Differenzen doch miteinander vereinbaren lassen, sich ergänzen und gegenseitig befruchten.

Seit dem Beginn dieser Diskussion über Religionsgeschichte in wissenschaftlichen Arbeiten und an Universitäten in Europa und Nordamerika im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts mussten sich Gelehrte mit einer noch viel grundlegenderen Frage als den vorgenannten auseinandersetzen: Ist der vorherrschenden Religion in Europa und Nordamerika, das heißt dem Christentum, eine besondere, privilegierte Position als universalistische Offenbarungs- und Erlösungsreligion zuzuschreiben? Dieser Standpunkt ließ sich behaupten und vielleicht sogar verteidigen. Aus wissenschaftlicher Perspektive waren dazu jedoch zwei Denkbewegungen zu vollziehen. Das Christentum als Offenbarungsreligion war erstens grundsätzlich von den Sippen- und Stammesreligionen zu unterscheiden, über die europäische Forschungsreisende und Kolonialverwalter von ihren Reisen und Eroberungen in immer weitere außereuropäische Gebiete auf der Welt berichteten. Dies bedeutete, dass die religiösen Praktiken der Bewohner der subtropischen, tropischen und subarktischen Zonen, die zunehmend unter europäische Herrschaft gerieten, Forschungsdisziplinen wie der Ethnographie zuzuweisen und von der Theologie, der Bibelkunde und Religionswissenschaft abzugrenzen waren. In der Praxis hielten sich die meisten europäischen und nordamerikanischen Gelehrten an diese Grenzziehung. Zweitens war das Christentum von anderen Formen ›höherer‹ Religion zu unterscheiden, die dem Christentum dem äußeren Anschein nach in struktureller, semantischer und sogar genealogischer Hinsicht ähneln und möglicherweise selbst Offenbarungsreligionen sind.

Daher vertraten einige Gelehrte, allen voran der Alttestamentler Abraham Kuenen aus Leiden, die Auffassung, dass die wirklich universellen Religionen von jenen abzugrenzen seien, die grundsätzlich eher Merkmale bestimmter Ethnien oder Nationen widerspiegeln.⁶ Im Ergebnis führte dieser Analyseansatz zu dem Schluss, dass trotz der augenscheinlichen Ähnlichkeiten zwischen Christentum und anderen Religionen, die über eine weite Verbreitung, komplexe Rituale und Theologien verfügen, die in heiligen Büchern festgehalten sind, nur das Christentum als eine wirklich universelle Religion einzustufen sei und eben nicht lediglich einen kulturellen und theologischen Ausdruck einer bestimmten Nation, eines bestimmten Volks oder einer entsprechend abgrenzbaren Gemeinschaft darstelle.

Über die Möglichkeiten einer Soziologie der Weltreligionen: Ernst Troeltsch und Max Weber

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde die Annahme, dass das Christentum anderen Weltreligionen aufgrund seiner Universalität überlegen sei, trotz weiter großer Unterstützung zunehmend zum Problem. Dies zeigte sich in den religionssoziologischen Forschungsansätzen, die Ernst Troeltsch und Max Weber entwickelten.

In der deutschen Wissenschaftslandschaft entstand eine Gruppe, die sich vor allem aus Theologen zusammensetzte und im Rahmen der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule an Einfluss gewann. Sie hatte sich in den 1880er und 1890er Jahren an mehreren deutschen Universitäten gebildet, darunter Göttingen, Tübingen, Marburg, Leipzig und Bonn. Ihre Mitglieder vertraten die Ansicht, dass die Beschäftigung mit der Geschichte der außereuropäischen Religionen auch im Rahmen der Theologischen Fakultäten stattfinden solle. Ernst Troeltsch war eines der wichtigsten Mitglieder dieses intellektuellen Zirkels. Verschiedene Kreise waren dieser Gruppe wohlgesonnen.⁷ Dennoch widersetzte sich Adolf von Harnack, wie Troeltsch

6 Abraham Kuenen, *Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbert-Vorlesungen*, Berlin: Reimer 1883.

7 Eine interessante Diskussion einiger dieser Entwicklungen findet sich bei Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, insb. S. 252–284; siehe auch »Nachwort des Herausgebers. Das Interesse an den Weltreligionen am Vorabend des Ersten Weltkrieges

ein liberaler protestantischer Theologe und Kirchenhistoriker, wenn auch einer älteren Generation zugehörig, noch 1901 der Idee, an Theologischen Fakultäten Lehrstühle für Religionsgeschichte einzurichten, was einen tief liegenden emotionalen Widerstand gegen die Idee solcher Lehrstühle und der gleichberechtigten Erforschung der Geschichte des Christentums und anderer Religionen erkennen lässt.

Harnack war in seinen Ansichten nicht allein. Er genoss hohes Ansehen und hatte eine hohe Stellung im deutschen Wissenschaftsbetrieb, und er spielte auch im öffentlichen Leben allgemein eine wichtige Rolle. Einige Jahre später, 1911, sollte er zum ersten Präsidenten der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ernannt werden, die damals zuweilen ironisch als »Wissenschaftliche Garderegiment des Kaisers« bezeichnet wurde und die Vorgängerorganisation der heutigen Max-Planck-Gesellschaft darstellt.

Wenn Troeltsch und Weber also die Möglichkeit wissenschaftlicher Forschung nicht nur in Form von Kirchengeschichte, sondern auch als Religionsgeschichte, in der das Christentum als eine von mehreren Weltreligionen behandelt wird, ins Auge fassten, weckten sie damit das Interesse vieler Intellektueller; in den Theologischen Fakultäten und auch darüber hinaus galten ihre Auffassungen indes als unorthodox und einigen sogar als skandalös.

An dieser Stelle lässt sich Ernst Troeltschs Auffassung nur kurz umreißen, und zwar mit Verweis auf eine posthum veröffentlichte Sammlung von fünf Vorträgen, die er 1920 auf Einladung in London, Oxford und Edinburgh gehalten hat: *Der Historismus und seine Überwindung*.⁸ Der für Oxford vorgesehene Vortrag über »Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen« ist hier von besonderem Interesse.⁹ Darin spricht sich Troeltsch nicht nur nachdrücklich für Kontakte und Dialog zwischen den Vertretern der verschiedenen Weltreligionen aus. Er entwirft darüber hinaus die Vision, auf Grundlage solcher Kontakte das Streben nach einem tieferen Verständnis der Menschenwürde zu befördern, da diese in verschiedenen Traditionen, in denen vor einem bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund je eigene unausgesprochene Vorannahmen gelten, unterschiedlich be-

und das Problem der Wirtschaftsethik«, in: Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920* (Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/19), hg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1991, S. 235–241.

8 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924.

9 Ebd., S. 62–83.

trachtet werde. Troeltsch hofft, dass eine solche kommunikative Interaktion zu Ergebnissen führe, die weit über eine vage Verallgemeinerung von Werten hinausgehe. Vielmehr stellt er die Möglichkeit einer, um es in den Worten von Hans Joas zu sagen, Neukonzeption der ›Sakralität der Person‹ in Aussicht, die sich aus den jeweiligen Formen von Universalismus ergebe, der den verschiedenen Weltreligionen eigen sei.

Um die Forderung nach einer solchen dialogischen Suchbewegung zu illustrieren, zeichnet Troeltsch seine eigene intellektuelle Entwicklung und die Entwicklung seiner eigenen Ansichten autobiographisch nach. So beschreibt er, wie er im Verlauf seiner eigenen Forschung begriffen habe, dass das Christentum als Religion mit universalistischen Ansprüchen dennoch grundsätzlich von den historischen Erfahrungen im ursprünglich heidnischen Europa, wo es Fuß gefasst und sich über Jahrhunderte entwickelt hatte, geprägt und durchdrungen sei.¹⁰ Diese Vorstellung einer gemeinsamen Basis des Christentums umfasse jedoch nicht Konfessionen außerhalb des gemeinsamen lateinisch-romanischen sowie germanischen Kulturraums. So lassen sich die östlichen Kirchen wie die Jakobiten, Nestorianer, Armenier und sogar die russisch-orthodoxe Kirche laut Troeltsch nicht in die Vorstellung des christlichen Universalismus integrieren, da sie auf Grundlage anderer historischer Erfahrungen und Glaubenssätze entstanden seien.¹¹ In weiterer Perspektive, so Troeltsch, müsse man sogar zugeben, dass der naive Glaube an das Absolute nicht-christlichen Religionen genauso zu eigen sei wie dem westlichen Christentum, sofern man anerkenne, dass unterschiedliche historische, geographische und soziale Bedingungen und Faktoren genuine Glaubensformen hervorgebracht haben, die sich aber an der Oberfläche unvermeidlich von den christlichen Konfessionen unterscheiden, die letztlich, sei es aufgrund ihrer Zugehörigkeit oder Opposition, auf die lateinische Kirche zurückgehen.

Laut Troeltsch bestehe also in allen großen und spirituellen Religionen eine Vorstellung des Absoluten. Diese Vorstellung nehme jedoch in der Wechselwirkung mit dem kulturellen Gesamtsystem, dessen fester Bestandteil sie geworden sei, eine konkrete Form an. Eine Vorstellung des Absoluten, die über die kontextbedingten Grenzen einer einzelnen Religion hinausgehe, könne nur das Ergebnis, das noch unbekanntes Ziel des Dialogs und der gemeinsamen Suche all dieser Religionen sein.

10 Ebd., insb. S. 74–83.

11 Ebd., S. 75 f.

Zusammengefasst teilt Troeltsch die auch von Weber vertretene Position, dass Weltreligionen grundsätzlich miteinander vergleichbar und in theologisch wie auch soziologisch ausgerichteten wissenschaftlichen Arbeiten zu erforschen seien. Im Unterschied zu Troeltsch entwickelte Weber aber nicht nur einen Ansatz für die vergleichende Erforschung der Weltreligionen, sondern auch der kulturellen Welten, das heißt Zivilisationen, an denen bzw. an deren Genealogie sie einen beträchtlichen Anteil hatten. Die dahingehend umfassendste wissenschaftliche Arbeit, deren Veröffentlichung von Weber selbst noch vorbereitet, nach seinem Tod jedoch nicht ganz nach seinen Vorstellungen umgesetzt wurde, sind die drei, insgesamt mehr als 1400 Seiten umfassenden Bände der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*. In der veröffentlichten Form stellen sie eine historische und komparative Untersuchung der Frühgeschichte der großen Weltreligionen dar.

Weber will darin eigentlich die Gründe für die Entstehung des Kapitalismus in der modernen Welt untersuchen, widmet sich aber wie bereits erwähnt ausführlich auch den Transformationen in einer Zeit, für die sich unter Historikern der Weltreligionen mittlerweile der Begriff ›Achszeit‹ eingebürgert hat. Dies gilt für fast den gesamten dritten Band über das antike Judentum und für einen Großteil des zweiten Bands über Hinduismus und Buddhismus. Der erste Band hat hingegen eine komplexe Struktur, wobei »Vorbemerkung«, »Einleitung«, das »Resultat« und die »Zwischenbetrachtung« mit ihrem je eigenen Ton und Schwerpunkt 20 Prozent der 573 Seiten einnehmen. Die restlichen Seiten verteilen sich in ungefähr gleichem Maß auf die zwei Aufsätze über den Protestantismus und einen langen Abschnitt über den Konfuzianismus und Daoismus, dessen Schwerpunkt wiederum auf der Achszeit liegt.

Vor diesem Hintergrund können Webers *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* als die größte soziologische Arbeit über die Achszeit vor den Ende des 20. Jahrhunderts veröffentlichten Arbeiten von Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter und Robert N. Bellah gelten. Eine Ausnahme bilden hier möglicherweise einige der Arbeiten, die von Benjamin Schwartz geschrieben oder inspiriert worden sind. Bekanntermaßen wurde der Begriff der ›Achszeit‹ in Karl Jaspers' Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* eingeführt,¹² dessen empirischer Teil auf einen interessanten, aber kurzen Abriss beschränkt bleibt. Geht man zumindest vorläufig von der Achszeit-Theorie aus, so liegt es nahe, verschiedene achszeitliche Religionen mit-

12 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper 1949.

einander in Bezug zu setzen und Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen ihnen zu untersuchen. In seinen *Gesammelten Aufsätzen* widmete sich Weber genau dieser Aufgabe.

Auch Troeltsch verfolgte in seinem Aufsatz über »Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen« einen ähnlichen Ansatz. Dies lässt eine mögliche Antwort auf die erste oben gestellte Frage nach der Abgrenzung der Weltreligionen von anderen Typen ritueller und religiöser Praktiken erkennen. Die Beschreibung der großen Weltreligionen geht eben nicht nur auf gewisse Konventionen zurück. Sie spiegelt vielmehr den Erkenntnisstand der damaligen Wissenschaft über die großen gesellschaftlichen Transformationen wider, die sich um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends ereignet haben. Sowohl Troeltsch als auch Weber bezogen sich auf diese Erkenntnisse und strukturierten ihre Untersuchungen entsprechend. Später haben viele Gelehrte diese Transformationen mit explizitem Verweis auf Karl Jaspers als konstitutiv für die Achsenzeit beschrieben. Letztlich ist es jedoch nicht von Bedeutung, welche Terminologie verwendet wird, sondern dass diese Transformationen überhaupt herausgearbeitet und in Hinsicht auf ihre Ursachen und Folgen erforscht werden – wie Weber es sich in seinen *Gesammelten Aufsätzen* vorgenommen hat. Bei Weber ist dies ein explizites Ziel, bei Troeltsch nur ein implizites; die Arbeiten beider sind jedoch miteinander vereinbar, verlaufen mal parallel zueinander, mal verhalten sie sich komplementär zueinander.¹³

Die unterschiedliche Terminologie ist dennoch nicht nur eine rein begriffliche Frage. Sie berührt auch das Wesen und die Ausrichtung der Religions- und Zivilisationsforschung. In Hans Joas' Worten führt der Übergang

13 Einige Jahre nach der Erstveröffentlichung von Max Webers Aufsätzen über die protestantische Ethik und die protestantischen Sekten untersuchte sein Freund Ernst Troeltsch in seinem Opus magnum *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1912, 3. Aufl. 1923, Kap. III, insb. Abschnitt 3, »Der Calvinismus«, S. 605–794, die Entstehung und Auseinanderentwicklung der lutheranischen und calvinistischen Strömungen des Protestantismus. Auch wenn Troeltsch eigentlich Theologe war, so hat er diese Untersuchung soziologisch angelegt und geschichtswissenschaftlich unterfüttert. Der Teil über den Protestantismus umfasst gut die Hälfte der fast 1000 Seiten des Bandes; der erste Abschnitt trägt den vielsagenden Titel »Das soziologische Problem des Protestantismus«. Troeltschs Arbeit hat eine ähnliche Stoßrichtung wie die Webers, zeichnet sich aber durch ein tiefes Verständnis von und Detailwissen über die einzelnen Phasen der Frühgeschichte des Protestantismus aus. Zum Verständnis von Webers Interesse an China bietet die Studienausgabe seiner gesammelten Werke, Bd. I/19, spannendes Material über den Kontext, in dem Weber seine Studie über die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* geschrieben und überarbeitet hat und in dem diese rezipiert wurde.

von einem Diskurs über Erlösungsreligionen hin zu einem Diskurs über die Achsenzeit auch zu einer Schwerpunktverlagerung in den wissenschaftlichen Debatten.¹⁴ Im nächsten Abschnitt sollen daher die Bedingungen und Implikationen dieser Diskursverschiebung mit Verweis auf die Beiträge von Robert N. Bellah und Shmuel N. Eisenstadt umrissen werden. Anschließend werden zwei wichtige jüngere Veröffentlichungen von Jürgen Habermas und Hans Joas diskutiert.

An anderer Stelle habe ich die theoretische Entwicklung herausgearbeitet, die das Erbe der Weber'schen Darstellung dieser Transformationszeit, die ja den Schwerpunkt der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* bildet, in der Mitte des 20. Jahrhunderts erfahren hat, als Webers Schüler und Kollege Karl Jaspers sie mit dem Begriff der ›Achsenzeit‹ fasste.¹⁵ Die Hauptakteure meiner Studie sind Karl Jaspers und der amerikanische Soziologe Talcott Parsons, der in den 1920er Jahren mit Mitgliedern des Heidelberger Gelehrtenkreises um Max Weber im Austausch stand. In einem schmalen Band, der 1966 unter dem Titel *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives* veröffentlicht wurde, entwickelte Parsons eine Alternative zu Jaspers' Darstellung in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, ohne diesen jedoch explizit zu erwähnen. *Societies* erschien, als der Einfluss Parsons' in den Sozialwissenschaften allgemein und insbesondere in der Soziologie wohl seinen Höhepunkt erreicht hatte. Die Veröffentlichung kann vor dem Hintergrund geänderter Kontextbedingungen sowie intellektueller Herausforderungen, die im Modell Parsons' selbst liegen, betrachtet werden. Interessanterweise hatte Parsons nur wenige Jahre zuvor gemeinsam mit Robert Bellah und Shmuel Eisenstadt eine Reihe von Seminaren an der Universität Harvard gegeben.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und zu Beginn des 21. Jahrhunderts trugen die Arbeiten dieser beiden Gelehrten dazu bei, das Interesse am Zusammenhang von komparativer Soziologie und Religions- und Zivilisationsgeschichte sowie die Bemühungen, die moderne Welt und die ihr eigenen Widersprüche zu verstehen, wiederzubeleben. Diese Anliegen erregten allmählich die Aufmerksamkeit einer Reihe von Vertretern der Geistes- und Sozialwissenschaften und spielten bei der Neudefinition des Wesens und der Ziele der Sozialtheorie eine Rolle.

14 Joas, *Die Macht des Heiligen*, S. 290f.

15 Björn Wittrock, »World Religions, Civilizations, and the Axial Age«, in: Saïd Amir Arjomand und Stephen Kalberg (Hg.), *From World Religions to Axial Civilizations and Beyond*, Albany: SUNY Press 2021, S. 11–47.

Die Achsenzeit-Theorie und die Beschäftigung mit Weltreligionen und Weltgeschichte: Robert N. Bellah und Shmuel N. Eisenstadt

Die soziologischen Studien von Parsons waren für das erneute Interesse an den Arbeiten Webers und Jaspers' über die Geschichte der Weltreligionen und Zivilisationen nicht ausschlaggebend. Der Anstoß in diese Richtung ging vielmehr 1975 von einem anderen Harvard-Professor aus, dem Sinologen Benjamin Schwartz, und einer Gruppe bekannter Gelehrter, darunter Peter Brown, Louis Dumont, Eric Weil und Arnaldo Momigliano. In einer bahnbrechenden Sonderausgabe der Zeitschrift *Daedalus* zum Thema »Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.«¹⁶ griffen sie die Achsenzeit-Theorie auf. Einige verfolgten sie später in wichtigen Veröffentlichungen weiter. Kurz darauf begannen die zwei bereits erwähnten jungen Kollegen von Parsons, Robert Bellah und Shmuel Eisenstadt, die Forschung, der sie sich für den Rest ihres Lebens widmen sollten. Es lässt sich ohne Übertreibung sagen, dass sie »mehr als alle anderen dafür getan haben, die Achsenzeit innerhalb der komparativen historischen Soziologie zum Thema zu machen«.¹⁷

Die Forschungsansätze von Bellah und Eisenstadt sowie aus Max Webers *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* stimmen offensichtlich grundsätzlich überein. Tatsächlich waren Webers *Gesammelte Aufsätze* der wichtigste Bezugspunkt für Eisenstadts Forschungsprojekt zur Achsenzeit und den großen Weltreligionen, an dem er in den 1980er und 1990er Jahren gemeinsam mit Wolfgang Schluchter arbeitete.¹⁸ Ziel dieses Projekts, an

16 *Daedalus* 104, Spring 1975, Nr. 2.

17 Das Zitat entstammt einem Artikel Bellahs, in dem er die Bedeutung des Beitrags von Shmuel Eisenstadt zur Achsenzeit-Theorie großzügig anerkennt, wobei diese Würdigung durchaus auch Bellah selbst zusteht; Robert N. Bellah, »What Is Axial about the Axial Age?«, *European Journal of Sociology* 46 (2005), S. 69–89.

18 Siehe Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press 1986; ders., *Kulturen der Achsenzeit I: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Teil 1: Griechenland, Israel, Mesopotamien, Teil 2: Spätantike, Indien, China, Islam, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987; *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Teil 1: China, Japan, Teil 2: Indien, Teil 3: Buddhismus, Islam, Ägypten, westliche Kultur, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. Siehe auch Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford: Stanford University Press 1996; ders., *Die Entstehung des modernen Ratio-*

dem auch ich ab 1991 mitarbeitete, war es, den Analyseansatz aus Webers *Gesammelten Aufsätzen* aufzugreifen und weiterzuentwickeln.

Jaspers und vor allem Bellah und Eisenstadt sowie deren Mitarbeiter und Kollegen haben in Bezug auf das Wesen achsenzeitlichen Denkens die lange Geschichte und Komplexität mythischer Erzählungen und der dazugehörigen Rituale sowie deren Vielfalt herausgearbeitet. Es ist dem doppelten Engagement von Eisenstadt und Bellah, die eben nicht nur genaue empirische Forschung, sondern auch Theoriearbeit betrieben und dabei umfassende theoretische Perspektiven entwickelten, zu verdanken, dass die Achsenzeit-Theorie in den darauffolgenden Jahren ins Zentrum der sozialwissenschaftlichen Theoriediskussion gerückt ist.

Bellah und Eisenstadt unterscheiden sich in ihrem intellektuellen Stil voneinander, aber beide haben eine wichtige Rolle dabei gespielt, der Wissenschaftsgemeinde insgesamt die Bedeutung der Debatten um die Achsenzeit zu vermitteln. Mittlerweile wird das Thema auch unter Althistorikern, Religions- und Philosophiehistorikern sowie Sprachwissenschaftlern intensiv und kenntnisreich diskutiert. Nicht nur Geistes- und Sozialwissenschaftler, sondern unter anderem auch Kognitionswissenschaftler nehmen an dieser Diskussion teil, allen voran eine Reihe theoretisch orientierter Gelehrter wie Johann P. Arnason, José Casanova, Merlin Donald, Jürgen Habermas, Hans Joas, Charles Taylor und Roberto Mangabeira Unger, die sich intensiv mit den Transformationen in der Geschichte der Weltreligionen und der Weltgeschichte auseinandersetzen. Diese allgemeinen Fragen und die Achsenzeit-Theorie insgesamt stellen somit eine der großen Wissenschaftsdiskussionen des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts dar.¹⁹

nalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998; Wolfgang Schluchter / Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Asketischer Protestantismus und der ›Geist‹ des modernen Kapitalismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005; sowie Johann P. Arnason / Shmuel N. Eisenstadt / Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden: Brill 2005; und Robert N. Bellahs richtungsweisende Arbeiten der letzten Jahre zu dem Thema, nämlich seine Monographie *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* aus dem Jahre 2011 und der von ihm und Hans Joas 2012 gemeinsam herausgegebene Band *The Axial Age and Its Consequences*.

19 Ein Beispiel dafür, wie wichtig die Achsenzeit für das Verständnis der heutigen Zeit ist, liefert die richtungsweisende Arbeit von Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press 2007.

Weltreligionen und die Evolution der menschlichen Kultur:
Robert N. Bellah

Robert Bellah beschäftigt sich in seinem späten Opus magnum *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (2011) sowie in dem parallel dazu von ihm und Hans Joas gemeinsam herausgegebenen Band *The Axial Age and Its Consequences* (2012) ausführlich mit den jeweiligen Pfaden, die in den verschiedenen Kulturräumen der Alten Welt, nämlich im antiken Griechenland, im antiken Israel, im antiken China und auch im antiken Indien, zur Achsenzeit und ihren Durchbrüchen hinführten. (Bellah sieht mit Verweis auf die unzureichende und unsichere Quellenlage davon ab, den Iran als fünften ›klassischen‹ Fall einer ursprünglichen Achsenzeit-Transformation zu untersuchen.)

Laut Bellah leite die Achsenzeit eine neue Stufe in der kulturellen Evolution der Menschheit ein, die sogenannte ›theoretische Kultur‹. Dabei lässt sich Bellah von Merlin Donalds evolutions- und kognitionswissenschaftlicher Perspektive inspirieren. Bellah betont, dass die Achsenzeit Ausdruck der Möglichkeiten sei, die sich der Menschheit zu Beginn der vierten Evolutionsstufe der menschlichen Kultur boten:²⁰ Auf die frühesten Formen menschlicher Interaktion in der sogenannten ›episodischen Kultur‹ folgte – nach der Entwicklung von Sprache und der ›mimetischen Kultur‹ – schließlich die ›mythische Kultur‹ mit ihrem »einheitlichen, kollektiv vertretenen System erklärender und regulativer Metaphern«, die eine »umfassende Abbildung des gesamten menschlichen Universums« ermöglichte.

Nach diesem Evolutionsmodell stellt die Achsenzeit eine relativ frühe Phase der nächsten, vierten, Stufe dar, des sogenannten ›theoretischen Zeitalters‹, in dem die Menschheit die Fähigkeit zur kritischen Reflexion entwickelte. Die Reflexivität trete zu den rein körperlichen Reaktionen, der Nachahmung über Gesten sowie den mythischen Erzählungen hinzu. Laut Bellah könne diese Perspektive dabei helfen, teleologische Erklärungsansätze zu vermeiden. In Bezug auf die vier oder möglicherweise fünf ursprünglichen Fälle achsenzeitlicher Durchbrüche wirkt dies überzeugend. So besteht keine Notwendigkeit, einem der fünf Fälle als Wegbereiter der anderen den Vorrang zu geben, eine Genealogie hineinzudeuten oder direkten Einfluss und Abhängigkeit zu behaupten. Weniger klar ist hingegen, wie eine evolu-

20 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press 1991, S. 214.

tionäre Perspektive dazu beitragen kann, Entwicklungen *nach* den eigentlichen achsenzeitlichen Durchbrüchen zu erklären.

Laut Jaspers besteht eine Besonderheit der Achsenzeit darin, dass eine neue Denkweise entstanden sei, die nicht nur Transpositionen und Variationen mythischer Erzählungen umfasse, sondern deutlich die Grenzen bestehender gesellschaftlicher Praktiken transzendiere. Diese Besonderheit taucht als zentrales Merkmal in vielen Studien wieder auf, unter anderem bei Shmuel Eisenstadt und Hans Joas, aber auch bei Robert Bellah. Bellah fragt aber auch nach den Voraussetzungen für die Fähigkeit, eine transzendente und eine immanente Sphäre voneinander abzugrenzen und dieser Abgrenzung Ausdruck zu verleihen. So sei es erst in der Achsenzeit zu einer Unterscheidung von narrativen und analytischen Darstellungen gekommen. Dies habe die Menschen nicht nur in die Lage versetzt, den Vorstellungen und Ideen einer Welt jenseits der auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort beschränkten Existenz Ausdruck zu verleihen. Diese Unterscheidung ermöglichte es ihnen auch, sowohl gegenüber materiellen als auch gegenüber immateriellen Praktiken und Glaubensformen eine kritische und theoretische Haltung zu entwickeln. Schon bei Jaspers gilt dies als der Übergang vom *Mythos* zum *Logos*, ein Durchbruch in der Fähigkeit zur kritischen Reflexion und der Beginn der Geschichte im Sinne eines reflexiven Geschichtsbewusstseins.

Bellah beschäftigt sich außerdem eingehend mit der Frage nach den Formen religiöser Praktiken in den zwei wichtigsten Gesellschaftstypen vor der Achsenzeit, nämlich in den Stammes- und den sogenannten archaischen Gesellschaften. So dienten rituelle Praktiken, in denen mythische Überzeugungen beschworen und artikuliert wurden, in der Regel dem sozialen und kulturellen Zusammenhalt einer Gemeinschaft. Dies umfasste auch Praktiken, die über alltägliche Lebensvollzüge hinausgingen. Rituale konnten Veränderungen im Gemeinschaftsleben bewirken. So ließen sich bestehende Mythen und Vorstellungen über die Vorrangstellung bestimmter Kräfte oder Gottheiten durch andere Mythen umdeuten, verdrängen oder ersetzen. In größeren archaischen Gesellschaften, deren Rituale vom Herrscher oder von anderen zentralen Führungsgestalten durchgeführt wurden, konnten Katastrophenergebnisse wie Dürreperioden, Hungersnöte, Pandemien und Hochwasser dazu führen, dass Vorstellungen einer idealen kosmologischen oder gesellschaftlichen Ordnung angezweifelt oder umgedeutet wurden; selten wurden sie jedoch grundsätzlich in Frage gestellt. Das heißt, laut Bellah konnte es in beiden vorachsenzeitlichen Gesellschaftstypen passieren, dass

Mythen erschüttert wurden, was jedoch nur selten mehr als eine partielle Anpassung dieser Mythen nach sich zog, und dies auch nicht vermittels kritischer Reflexion und Ablehnung aufgrund der grundlegenden Infragestellung und vergleichenden Betrachtung der jeweiligen Vor- und Nachteile beispielsweise in Form eines platonischen oder aristotelischen Dialogs. Dazu kam es erst um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in einigen Gesellschaften der Alten Welt. Dieser Wandel ist tiefgreifend genug, dass der Begriff der ›Achsenzeit‹ und seine Anwendung auf jene Gesellschaften, in denen er zuerst auftrat, gerechtfertigt scheint.

Der Ansatz Bellahs ähnelt so in vielerlei Hinsicht dem von Jaspers, ist jedoch weniger philosophisch als geschichtswissenschaftlich orientiert und setzt daher eine ausführlichere und sorgfältigere empirische Arbeit voraus. Im Unterschied zu Jaspers und Eisenstadt integriert Bellah außerdem Ansätze aus der Evolutionstheorie, wie sie unter anderem von Merlin Donald vertreten werden. Interessanterweise spielt die Verknüpfung von Evolutionstheorie und Psychologie mittlerweile auch in kognitionswissenschaftlichen Diskussionen eine Rolle.

Bellahs Forschungsprojekt über die Rolle der Religion in der Evolution der Menschheit sollte eigentlich über die anfängliche Achsenzeit hinaus fortgeführt werden, wurde aber durch den Tod des Autors im Juli 2013 jäh unterbrochen.²¹

Vielfalt der Zivilisationen und Antinomien der Weltgeschichte: Shmuel N. Eisenstadt

Shmuel Eisenstadt wurde gelegentlich als der Max Weber unserer Tage bezeichnet. Für eine gewisse Zeit, insbesondere in den 1960er Jahren, galt er vielen als Vertreter der strukturfunktionalistischen Schule, die sich in den Sozialwissenschaften weitgehend etabliert hatte. In seinen frühen Arbeiten konzentrierte sich Eisenstadt auf die Untersuchung kultureller und religiöser Praktiken und Traditionen. Schon diese frühen Arbeiten zeichneten sich durch die intensive Beschäftigung mit gesellschaftlichen Widersprüchen,

21 Zu Vorarbeiten und bislang nicht veröffentlichten Nachfolgearbeiten im Rahmen von Bellahs evolutionsgeschichtlichem Projekt vgl. Hans Joas, »Einführung«, in: Robert N. Bellah, *Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*, Freiburg: Herder 2020, S. IX–XXVI, insb. S. XXII f.