

Graf, Friedrich Wilhelm

Die Wiederkehr der Götter.

Religion in der modernen Kultur

C.H. Beck / München 2004, 329 S.

Für Erwartungen, die ein Leser mit einem Buchtitel verbindet, mag der Autor nur bedingt verantwortlich sein. Hier sei jedoch vorweg darauf aufmerksam gemacht, dass die Titulatur des Buches in eine Richtung weist, die GRAF selbst kaum einhält, wenn er von »Göttern« spricht. In seinem Buch führt er in drei Teilen Texte zusammen, die in den letzten sechs (? – 1997!) Jahren entstanden, z.T. veröffentlicht, z.T. bislang unveröffentlicht sind. Dabei geht es jeweils um die Religion in der Gesellschaft, weniger um die Frage nach Gott (vgl. eher beiläufig 66f). Teil I handelt von drei modernen Versuchen einer Religionsdeutung, Teil II spricht von »Religionsgeschichten der Moderne«, Teil III fragt nach dem Eigenrecht des Normativen, wie es sich in postsäkularer Zeit in Religionswissenschaft und Theologie anbietet. Abgesehen vom Teil I verweilt GRAF fast durchweg im Bereich protestantisch-westlichen Religionsverständnisses, dem die Perspektiven katholischen Denkens und erst recht der Blickwinkel nichtchristlicher Religionen und außereuropäischer Kulturen weithin verschlossen bleiben. Das bedeutet freilich nicht, dass für den Leser aus dem gewählten und vorhandenen Gesichtskreis nichts zu lernen wäre.

Für eine heutige Deutung der Religion, die selbst in großer Vielfalt angeboten wird, wählt GRAF drei Ansätze aus: die in den USA entwickelte *religious economics*, die sich in der Behandlung des religiösen Pluralismus vor allem an Marktmodellen orientiert und zum *rational choice* einlädt, sodann die Ansätze einer *shared history*, die analoge Strukturentwicklungen in den Religionen und Konfessionen und dabei mögliche Kommunikationsprozesse vergleichend in den Blick nimmt, schließlich die Theorie des »religiösen Feldes« (P. Bourdieu), die einen Verstehensprozess auf unterscheidende Weise erlaubt (vgl. 19). Mit der Beschreibung der *shared history* begibt sich GRAF auf sein vorzügliches Forschungsfeld, das vom 18. Jahrhundert in unsere Zeit führt. Hier zeichnet er denn auch in großen Zügen die Entwicklung nach, die von einer eher dogmatischen Ekklesiologie »zu einer stärker empirisch orientierten Kirchentheorie« (34) führt und nach dem konfessionellen »Prinzip«, also dem Identitätsansatz, fragen lässt. Sehr zuzustimmen ist GRAF, dass diese Phase der Moderne »von den religionskulturellen Überlieferungen des Christentums (oder des Judentums, Islams und so fort) mitgeprägt« wurde (37). Dass die heute unumgänglichen *wechselseitigen* Rezeptionsprozesse in ihren Anfängen bis in diese Zeit zurückreichen (vgl. 42ff), will man wohl zur Kenntnis nehmen, auch wenn die Praxis das selbst heu-

te oft genug noch nicht bestätigt. Wie ich meine, ist das vorliegende Werk selbst noch ein deutliches Gegenbeispiel. Beim dritten Modell stößt man leider auf eine Mehrzahl von beiläufig gemachten Faktenaussagen, die man mangels Quellenverweisen nicht verifizieren kann (vgl. 56f: Schweizer Katholiken; 63: Wandel der Religionsfelder seit ca. 1970).

Der Hauptteil II erörtert in einer Art von »Fallbeispielen« die »Religionsgeschichten der Moderne«. Mit der Rede von »Religionsgeschichten« ist angedeutet, dass es weder monokausale noch geradlinige Entwicklungen im Blick auf die Religion gibt. In diesem Sinne setzt GRAF fünfmal an: Er bespricht (1) die »Dechristianisierung« (hilfreich sind hier wie anderswo die sprachgeschichtlichen Beobachtungen), (2) die Wiederkehr der Religion im Konzept der »Nation«, (3) die Spannung von »altem Geist« und »neuem Menschen«-Bild, unterstützt durch die Emanzipation der Religionswissenschaften aus der Theologie und der Schwerpunktverlagerung innerhalb der Theologie von der dogmatisch-systematischen zur historisch-empirischen Methodik, verbunden mit einer Geltungskrise der christlichen Kirchen, einer Neueinschätzung des Judentums und der Ausbildung neuer Formen der Religiosität, (4) »Gottes Stimme auf globalen Märkten«, wobei I.1 eine gewisse Weiterführung erfährt (198: die Verwendung der Formel »protestantischer Buddhismus« ist in dieser Weise fragwürdig, weil verkürzt), schließlich (5) »Religiöse Letztthorizonte – Risiko oder Chance für kulturelle Identitäten?«.

Dieses letzte Kapitel in Teil II ist wohl das wichtigste, zumal es in seinem Ansatz von den Einseitigkeiten, in die plurales Denken relativierend führt, wegführt zu den umfassenden Fragen, die sich im Teil III mit der Frage nach dem Normativen verbindet. Es geht zugleich um das Verhältnis von differenziertem Denken und der Zusammenschau. So richtig es ist, von den »impliziten normativen Leitannahmen« der einzelnen Kultur zu sprechen (203) und darauf zu bestehen, dass es keine kulturneutrale oder kulturtranszendente analytische Begriffe gibt, so sehr darf doch zugleich nicht übersehen werden, dass es zur Eigenart des Menschen gehört, sich von seinem Kulturstandpunkt sowohl hypothetisch als auch real lösen zu können und von einem anderen Standpunkt aus die Zusammenhänge zu sehen oder sich gar auf diesen zu stellen. Gerade weil das der Fall ist, bewährt sich die Betonung eines Letztthorizonts vor allem dadurch, dass dieser nicht auf einem »Selbstabschluss« (208), sondern auf einer bleibenden Offenheit für ein Mehr und ein Größeres besteht. Im Streit um die Universalität der Menschenrechte wäre es freilich sinnvoll gewesen, die Fragestellung einmal aus »fremder« Perspektive, etwa der chinesischen, zu betrachten. Warum bleibt am Ende doch mehr oder weniger Hunting-

ton hier der wichtigste Gesprächspartner? Andererseits: Warum argumentiert GRAF selbst zugunsten der »Unverzichtbarkeit einer universalistischen Position« nicht als Theologe, also mit Hilfe der ihm aus seiner Disziplin verwendbaren Argumente?

Im Teil III fragt GRAF nach dem auch heute gültigen Eigenrecht des Normativen. Er tut dies einmal im Blick auf die – wie er sie nennt – »postmoderne Religionswissenschaft«, sodann für die Theologie. Die Religionswissenschaften erinnert er an ihre eigene Relativität: »Insgesamt gilt: Nur durch intensive Historisierung können wir die Einsicht in die Relativität und Vorläufigkeit unserer Begriffsbildung wahren und uns immer neu bewusst machen, dass wir weder über einen gottgleichen universalen Blick noch irgendeine Perspektive verfügen, die uns die Differenzen von Insider und Outsider, Beobachtetem und Beobachtenden zu überbrücken erlaubt.« (238) Freilich steht hier am Ende die Frage, ob die Theologie im Religionendisput mit ihren »metaphysischen Stiefeln« nur noch die Rolle eines Pausenclovn spielen kann und soll (vgl. 247f). Und was tragen die Religionswissenschaften tatsächlich zur Wahrung des Eigenrechts des Normativen bei?

Das führt zur Frage »Wozu noch Theologie« (im Anschluss an einen Artikel in der F.A.Z. im Jahr 2000). GRAF sieht die (v.a. evangelische) Theologie in einem dreifachen Bezugsfeld als Reflexionsinstanz des christlichen Glaubens, als Wissenschaft des Christentums und als Deutungshilfe in einer modernen, funktional differenzierten und religiös pluralistischen Gesellschaft (250). Die letzte Antwort auf die Eingangsfrage »Wozu noch Theologie?« lautet: »um in den Arenen von Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Kirche und Politik der heilsamen Unterscheidung von Gott und Mensch Geltung zu verschaffen« (278). Ich bleibe bei dem eingangs Gesagten: Schon angesichts des im Titel geäußerten Anspruchs wäre eine intensivere Beschäftigung mit der Gottesfrage den vielseitigen Äußerungen zur Religion und ihrer Rolle in der heutigen Gesellschaft vorzuziehen gewesen.

Hans Waldenfels SJ / Düsseldorf

Haas, Alois M.

Mystik im Kontext

München / Fink Verlag 2004, 571 S.

In 35 kürzeren und längeren Erkundungsgängen führt der Autor kundig und mit spürbarer Entdeckerfreude durch das weitverzweigte Gebiet christlicher Mystik. Dabei ist der Themenkreis, der das vielgestaltige Forschungsinteresse des Zürcher Germanisten widerspiegelt, denkbar weit gespannt und reicht von literaturgeschichtlichen Studien zu bekannten und weniger bekannten Gestalten (Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Teresa von Avila, Daniel Czepko von Reigersfeld u.a.m.),

über stärker thematisch und begriffsgeschichtlich orientierte Aufsätze im Grenzgebiet von Philologie und Theologie (zur *unio mystica*, zum Verhältnis von Mystik und Rhetorik, zur mystischen Thematisierung von Schöpfung und Eschatologie u.a.m.) bis zu essayistischen Reflexionen zu Mystikdiskursen der Gegenwart. Mit Ausnahme von fünf unveröffentlichten und zwei älteren Texten umfasst der Sammelband Arbeiten, die zwischen 1996 und 2003 erschienen sind.

Mystische Texte, so hält HAAS in seiner programmatischen Einleitung fest, seien nur verständlich, wenn ihre Kontexte mitgelesen werden. Wer aus ihnen ein angeblich transkulturelles und transhistorisches Erfahrungssubstrat herauszudestillieren versuche, ohne hermeneutische und historische Erschließungsarbeit auf sich zu nehmen, reduziere sie und finde nur, was er bereits zu wissen meint. Seinen eigenen Forschungsansatz versteht HAAS in Anlehnung an St. Katz als »konstruktivistisches Gegenprogramm zu einer »perennialistischen« Sicht von Mystik, die hinter der Vielfalt von sprachlichen Artikulationen eine überall identische vorsprachliche mystische Erfahrung vermutet. HAAS möchte die »von den Mystiker(inne)n hinterlassenen, uns erreichbaren schriftlichen und mündlichen Mitteilungen« in ihren religiös-kulturellen Lebenszusammenhängen untersuchen. Er fragt deshalb nach der »Dynamik von Deutungs- und Sinnschüben [...], die sowohl auf der Ebene der Poiesis (die Herstellung) als der Aisthesis (die Rezeption) wie der Katharsis (die Kommunikation) wirksam wird.« (18) Dennoch ist auch eine kontextualistisch ansetzende Mystikforschung vor die Frage gestellt, worin sie die Familienähnlichkeit zwischen den vielfältigen Formen von »Mystik« sieht, ohne die der Gebrauch dieses Klassifikationsbegriffs sinnlos würde.

Wie schon in seinen früheren Publikationen kommt HAAS wiederholt auf diese Frage zurück und optiert für einen relativ weiten Mystikbegriff, wobei sich in seinen Bestimmungsversuchen zwei Pole unterscheiden lassen, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Zum einen beschreibt er Mystik *religionsphilosophisch* als eine »in einem allgemeinsten Sinn die konkrete Wahrnehmung des Göttlichen in Form einer Einheitserfahrung« (493). Sie stelle »die Gipfelerfahrung der religiösen Kontaktnahme mit dem absolut gedachten Göttlichen« dar, die »keinesfalls jenen Alltagsbedingungen (untersteht), die uns normalerweise bei unseren Erfahrungen leiten« (ebd.). Zum anderen finden sich anthropologische Bestimmungen: Mystik sei »ein Aspekt der menschlichen Existenz« (23), nämlich ein durch Kontingenzerfahrungen hervorgetriebenes Verlangen nach Einheit mit sich selber und dem Grund seines Daseins (25f). Die Sinnhaftigkeit dieser doppelten Perspektivierung leuchtet zunächst insofern ein, als in klassischen christlichen Texten das kontemplative Gebet