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 universellen 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 Religionendispunt 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

als sehnsüchtiges Erstreben nach Einheit in Gestalt einer Vereinigung mit dem einen Gott beschrieben wird. Allerdings stellt sich im Hinblick auf die von HAAS fokussierte christliche Tradition die Frage, ob damit wirklich das zentrale Merkmal christlicher Mystik erfasst wird. Umfasst diese in ihren prägendsten Gestalten nicht ebenso ein radikales Differenzmoment, das in einer Einigungsmetaphorik, die unverkennbar neuplatonische Züge trägt, nur ungenügend zum Tragen kommt? Die mehrfach auftretende inklusive Rede von Mystik »in allen Kulturen und Religionen« (431; vgl. auch 310 oben, 492 unten), die sowohl Zen-Buddhistische Einheitserfahrungen als auch die gottlose Mystik Fritz Mauthners und Paul Valérys umfasst, zeigt zudem, dass in HAAS's Mystikverständnis das anthropologische Moment das grundlegendere ist. Der Vorteil eines solchen weitgefassten Mystikbegriffs bei gleichzeitiger Betonung der historischen und sprachlichen Bedingtheit von mystischen Artikulationen, ist nicht zu unterschätzen: Wie die Beiträge dieses Sammelbandes zeigen, lassen sich dadurch heterogene innerchristliche Traditionsstränge ebenso wie verschiedene (a-)religiöse Traditionen miteinander ins Gespräch bringen, ohne sie vorschnell auf den kleinsten gemeinsamen Nenner hin zu verkürzen. Das in verschiedenen Beiträgen auftauchende Weisheitsthema deutet jedoch darauf hin, dass HAAS der Vorstellung einer religionsübergreifenden *philosophia perennis* in Gestalt einer Suche nach Vereinigung mit dem alle Namen übersteigenden Göttlichen (und evtl. sogar einem »gemeinsamen Kern[...] mystischer Erfahrung«, 437) näher zu stehen scheint, als seine abgrenzenden Bemerkungen vermuten lassen. Diese diskussionsbedürftigen religionsphilosophischen Positionsbestimmungen verschwinden jedoch weitgehend hinter dem originell geführten interpretatorischen Gespräch mit den Texten und ihren Autoren und Kontexten. Die Mischung zwischen geduldiger philologischer Erschließung, umfassender Sichtung der Quellen und neuerer Sekundärliteratur sowie einfallsreichen Fragestellungen und Zugangsweisen lassen auch die Gesamtlektüre dieses umfangreichen Sammelbandes zu einer kurzweiligen Angelegenheit werden, die weiterzupfehlen ist.

Simon Peng-Keller / Fribourg

Küng, Hans

Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft
Piper / München 2004, 891 S.

Mit diesem fast 900 Seiten umfassenden Werk vollendet der katholische Theologe Hans KÜNG seine Trilogie über die drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Die Trilogie ist die Frucht einer jahrzehntelangen

Beschäftigung und der konkreten Begegnung mit den Weltreligionen, angespornt von dem Bestreben, einen Zusammenprall der Kulturen zu verhindern (19), die Menschen dialogfähig zu machen (23) und aktiv zum Frieden in der Welt beizutragen.

KÜNG beginnt seine Islamdarstellung mit einer kritischen Analyse der bestehenden »Feindbilder« (30-43) und »Idealbilder« (43-48) vom Islam und sucht demgegenüber im »Realbild« nach dem Wesen des Islam und seinen stets wandelbaren geschichtlichen Erscheinungsformen und Gestalten (49-55). In einem zweiten vorbereitenden Schritt gibt er einen knappen Abriss der politischen, religiösen und sozialen Geschichte des vorislamischen Arabiens und seines Umfeldes (56-62), arbeitet die jüdischen, christlichen und vor allem judenchristlichen Einflüsse in Arabien heraus (62-78) und verweist auf Abraham als den Stammvater der drei semitischen Religionen nahöstlichen Ursprungs, den Archetypen der prophetischen Religionen und des glaubenden Menschen vor Gott (78-91). Dabei übersieht er nicht das Konfliktpotential, das gerade in der gemeinsamen Bezugnahme liegt.

Im 2. Hauptteil nähert sich KÜNG dem Zentrum der islamischen Religion: dem Koran (92-112), dem islamischen Glaubensbekenntnis (113-169) und den »fünf Säulen« (170-187). Der Koran ist »Ursprung, Quelle und Unterscheidungsnorm alles Islamischen, allen islamischen Glaubens, Handelns und Lebens« (95), »ist Buch gewordenes Wort Gottes« (vgl. 100), »wenn auch nicht Selbstmitteilung Gottes« (124). Etwas vorschnell und zuwenig begründet erscheint an dieser Stelle bereits das theologische Urteil, Muhammad auch christlicherseits als echten Propheten und den Koran als Gotteswort (112) anzuerkennen. Eine Begründung dafür folgt eigentlich erst im folgenden Abschnitt über die »praktische Theozentrik des Islam« (113ff). Im Glauben, dem unbedingten vertrauenden Sich-Einlassen und Sich-Verlassen des ganzen Menschen auf den einen und einzigen Gott sieht KÜNG die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen (vgl. 127). Als Glaubensreligionen besitzen diese darüber hinaus ein gemeinsames Grundethos, wie es im jüdisch-christlichen Dekalog (Ex 20,1-21) und islamischen Pflichtenkodex (Sure 17,22-38) enthalten ist (vgl. 131). Der Islam ist nach KÜNG von Haus aus keine »Gesetzesreligion«, sondern eine »Religion des Ethos« (195). Erst später habe sich ein »Gesetzesislam« entwickelt (vgl. 397). KÜNG stellt allerdings hier wie im gesamten Buch nicht die Frage, welche Konsequenzen die mehrheitliche Leugnung des historischen Kreuzestodes Jesu Christi und damit auch von dessen Heilsbedeutung für eine christliche Anerkennung des Korans und Muhammads haben müsste.