

RELIGIONSWISSENSCHAFTEN UND KATHOLISCHE THEOLOGIE

Eine Annäherung an Hans Joas' Vermittlungsversuch
im neuen Streit der Fakultäten

In der Familie der Wissenschaften, die sich mit Religion beschäftigen, ging es noch nie besonders harmonisch zu. Man denke an den alten «Streit der Fakultäten», der mit der Etablierung der Philosophie als eigenständiger Disziplin unter dem Dach der abendländischen Universitäten aufkam und seit Immanuel Kant mit anhaltender Schärfe ausgetragen wurde.

Dieser Streit ist jedoch in der erheblich gewachsenen Familie der religionserforschenden Wissenschaften nicht mehr der einzige. Mit den neuzeitlichen Geistes- und Sozialwissenschaften sind auch neue Religionswissenschaften entstanden. Religion ist ein Thema etwa für die Geschichtswissenschaft, die Psychologie und die Soziologie; nur zum Teil sind diese Perspektiven zu einer eigenständigen Disziplin namens Religionswissenschaft (im Singular) verschmolzen. Mit den historischen Wissenschaften steht die Theologie nach langen Kämpfen derweil in einem fragilen Burgfrieden. Zwischen Theologie und Religionspsychologie bzw. -soziologie hingegen herrschte bis zuletzt Fremdheit und Misstrauen.

Die Theologie fürchtet dabei vor allem einen psychologischen oder soziologischen Reduktionismus, der im Glauben nur einen Bewusstseinszustand und in der Kirche nur eine bestimmte Form des Sozialen sieht. Gläubige empfinden die religionswissenschaftliche Erforschung ihres Glaubens zuweilen als Zumutung oder gar Kränkung. Dabei haben sich die neuen Religionswissenschaften in der Tat oft als exklusive Alternative zur Theologie, ja zum Glauben selbst profiliert. Auch haben die kanonischen Vertreter der Religionssoziologie nur in seltenen Fällen eine Religion praktiziert oder gar die Nähe zur Theologie gesucht.

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien sowie Mitarbeiter dieser Zeitschrift

Hinzu kommt eine konfessionelle Facette, die das Verhältnis zwischen Religionssoziologie und *katholischer* Theologie zumindest in Deutschland zusätzlich belastet. Es war Max Weber, der den Gegenstand der Soziologie, die moderne Gesellschaft, und damit auch die Disziplin selbst genealogisch mit dem Protestantismus verbunden hat. Nur dieser habe die Voraussetzungen für die moderne Wissenschaft schaffen können, auch wenn er sich für den heroischen Agnostiker Weber dadurch als Religion selbst erübrigt hat. Durch ihren Übervater ist die deutsche Soziologie in eine geistesgeschichtliche Erzählung eingebettet worden, die Katholiken weit mehr als Protestanten vor eine ungünstige intellektuelle Alternative stellt: entweder katholisch oder modern; entweder katholische Theologie oder Soziologie.

Diese Alternative hat in den letzten beiden Jahrzehnten an Schärfe verloren. Keinen geringen Anteil daran hatte der Soziologe Hans Joas (geb. 1948). Der bekennende Katholik hat seine Brückenschläge dabei nicht aus dem Dunstkreis des deutschen katholischen Wissenschaftsbetriebes heraus unternommen. Als Fachvertreter von Rang ist er seit langem in Debatten zur Handlungstheorie, zur Soziologie der Gewalt und zur Wertsoziologie¹ präsent. Besondere Beachtung gefunden hat sein Buch *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*.² Vor allem aber hat Joas gemeinsam mit dem spanischen Soziologen José Casanova die säkularistische Drift der klassischen Modernisierungstheorie kritisiert. Ausgehend von der anhaltenden weltweiten Blüte der Religionen auch in sich rasant modernisierenden Gesellschaften haben Joas und Casanova erfolgreich dafür gestritten, die Kopplung von Säkularisierung und Modernisierung, wie sie vor allem auf europäische Staaten zutrifft, als kontingentes historisches Phänomen und nicht als soziologische Gesetzmäßigkeit zu begreifen, die früher oder später überall greift.³

Damit hat Joas die Aufmerksamkeit von Kirche und Theologie geweckt und konnte in der Folge auch in der kirchlichen Öffentlichkeit für religionssoziologische Einsichten werben. In diesem Rahmen entstanden seine Bücher *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*⁴ und *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*.⁵ 2015 sprach er gemeinsam mit Casanova in Rom auf Einladung der Päpstlichen Universität Gregoriana und des Päpstlichen Rates für Kultur auf einer Konferenz mit dem Titel «Renewing the Church in a secular age».⁶ Bereits 2012 sprach er als erster Inhaber der Gastprofessur der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung über «Sakralisierung und Säkularisierung». In diesem Rahmen entstand nach eigenen Angaben die Idee zu seinem jüngsten Buch, das bereits breite Beachtung gefunden hat. Unter dem Titel *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* legt Joas die breit angelegte Grundlegung einer Soziologie der Religion vor.⁷ Als Antipoden hat sich Joas dabei, wie der

Untertitel anzeigt, keinen geringeren als Max Weber selbst ausgesucht, der die abendländische Geschichte als fortschreitenden Prozess der «Entzauberung» gedeutet hatte. Doch bleibt Joas nicht auf Weber fixiert, sondern sucht einen säkularistischen Fachkonsens zu stören, für den der Entzauberungsbegriff exemplarisch stehen soll. Joas' Ziel ist also nichts weniger als ein erneuertes Selbstverständnis der Soziologie, das offen für gelebte Religion ist.

Grundzüge dieses Entwurfs sollen im Folgenden zunächst knapp umrissen werden. Joas' Überlegungen lassen sich dabei drei zentralen Feldern zuordnen: der Geschichte und dem methodischen Profil der Soziologie, der soziologischen Deutung und Erklärung von Religion und schließlich der universalhistorischen Verortung von Religion. Im Anschluss daran sollen nicht einzelne Thesen des Buches, die die Geschichte der Soziologie betreffen, diskutiert werden. Insbesondere die Frage, ob Max Webers Entzauberungsthese bei Joas richtig gedeutet wird, soll der soziologischen Fachdiskussion überlassen bleiben.⁸ Stattdessen möchte ich Joas' jüngstes Buch zum Anlass nehmen, um grundsätzlicher nach dem Verhältnis zwischen Religionswissenschaften und katholischer Theologie zu fragen, wie es von Joas her sichtbar wird. Diese Frage steht zwar eher am Rande seines Werkes; sie drängt sich durch den wissenschaftsgeschichtlichen Zuschnitt und den wissenschaftspolitischen Impetus, die Joas' Konzeption einer religionsoffenen Religionswissenschaft zweifellos kennzeichnen, für den katholischen Theologen jedoch geradezu auf. Ziel der Überlegungen ist es, der Vermittlungsleistung, die Joas zwischen Religionswissenschaft und gelebter Religion erbringt, aus theologischer Sicht entgegenzugehen und dabei kritisch mitzureflectieren, welche Konsequenzen daraus für das methodische Profil und den Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie erwachsen.

1. Eine alternative Geschichte der Religionssoziologie

Was das Fach Soziologie betrifft, überschreitet Joas in mehrfacher Hinsicht Grenzen. Zunächst plädiert er dafür, sein methodisches Profil nicht zu verengen. Insbesondere die Religionssoziologie müsse offen bleiben für historische, psychologische und ethnologische Erkenntnisse. Dies öffnet zugleich einen anderen Blick auf die Wissenschaftsgeschichte der Soziologie mit einem erweiterten Kanon von Klassikern, der über Weber, Parsons und Luhmann hinausgeht. Entsprechend zielt das erste Drittel des Buches darauf, eine andere, eine religionsfreundliche Geschichte der Soziologie zu schreiben.

Dabei erinnert Joas zum einen an Denker, die selbst religiös waren und/oder ihre soziologischen oder psychologischen Beiträge nicht als reduktionisti-

sche Deutungen religiöser Phänomene verstanden wissen wollten. Ausführlich geht Joas auf William James und Ernst Troeltsch ein, deren pragmatistisches und historicistisches Erbe er gleichermaßen für die Soziologie reklamiert. Der Psychologe James steht dabei für eine empirisch gesättigte Phänomenologie religiöser Bewusstseinszustände, die in der deutschen Religionsphilosophie ihres gleichen suche. Die Behauptung, eine solche finde sich bereits bei Schleiermacher, weist Joas ausführlich zurück.⁹ In dem protestantischen Theologen Troeltsch hingegen sieht Joas einen Weber methodisch ebenbürtigen, aber weniger voreingenommenen Soziologen des Christentums, dessen Werk nach dem Ersten Weltkrieg zwischen die Fronten einer säkularistischen Soziologie und einer soziologiefeindlichen Theologie geraten sei (171f; 292ff).

Zum anderen ist Joas bemüht zu zeigen, dass auch agnostische Klassiker für eine religionsoffene Soziologie adaptiert werden können, wenn man vorhandene Interpretationsspielräume nutzt und problematische Vorannahmen korrigiert. Das gilt etwa für die religionsgeschichtliche Pionierarbeit David Humes in seinem Werk *The natural history of religion* aus dem Jahr 1757, das in Deutschland gerade von Verteidigern des Christentums wie Hamann und Herder begeistert aufgegriffen wurde, da es einen neuen Zugang zur Sprache biblischer Texte eröffnete (50–56). Es gilt auch für den anderen großen Klassiker der Soziologie neben Weber, den französischen Denker Émile Durkheim (115–123), der ein distanziert bis ablehnendes Verhältnis zur Religion hatte. Seine zentrale religionssoziologische Leistung besteht für Joas darin, die Bedeutung kollektiver Rituale für die Religion erkannt zu haben. Anders als der auf individuelle Bewusstseinszustände fokussierte James sah Durkheim religiöse Transzendenzerfahrungen an die Ausübung einer gemeinschaftlichen rituellen Praxis gebunden, die das außeralltägliche vom alltäglichen Leben absondert, es zum *sacrum*, zum Heiligen macht. Obwohl Durkheim seine Theorie mit Blick auf religiöse Phänomene entwickelt, die dem modernen Menschen denkbar fernzustehen scheinen – er bezog sich vor allem auf ethnologisches Material über totemistische Kulte der australischen Ureinwohner –, ging er davon aus, dass auch moderne Gesellschaften solche Formen der Sakralisierung kennen, wenn sie – die Zivilreligion der französischen Republik vor Augen – etwa den Fortschritt, die Demokratie oder die Menschenrechte zu «neuen Göttern» erheben. In der Bildung von «Idealen» durch kollektive Praktiken sieht Durkheim letztlich eine Konstante menschlicher Gemeinschaftsbildung, auf die kein soziales Gebilde verzichten kann (122f). Diese Einsicht ist nach Joas für eine religionsoffene Soziologie von hohem Wert und lässt sich auch ohne die reduktionistische Deutung Durkheims, der in der Idealbildung immer und in jedem Fall die «Selbtsakralisierung» eines Kollektivs sieht, aufgreifen (136).

2. Religion und Idealbildung: gegen das Entzauberungsnarrativ

Joas' alternative Wissenschaftsgeschichte der Soziologie ist damit bereits auf die Gewährsmänner für sein eigenes Religionskonzept zugeschnitten. Entscheidend ist hierfür, dass religiöse Erfahrung und religiöses Handeln von ihrem Ursprung her und in ihrer Struktur keine soziologische Klasse *sui generis* bilden,¹⁰ sondern in einem größeren anthropologischen Rahmen, dem Vorgang der «Idealbildung», stehen. Die Entstehung der Religion ist eine bestimmte Form der Herausbildung von «Werten» durch ein komplexes Zusammenspiel von vorreflexiven Erfahrungen und ihrer Deutung und Artikulation, das Joas in einem mehrstufigen «Grundriß einer Theorie der Sakralisierung» beschreibt (425–440). Den Ausgangspunkt bilden dabei, wie schon in früheren Veröffentlichungen,¹¹ Phänomene, die Joas als «Erfahrungen der Selbsttranszendenz» bezeichnet. Dabei handelt es sich um «Erfahrungen nicht des Ergreifens von Handlungsmöglichkeiten, sondern des Ergriffenwerdens» (431). Ihnen eignet eine «affektive Gewißheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die aller alltäglichen Erfahrung hinausgeht» (434). Von James inspiriert bezeichnet Joas solche Erfahrungen häufig als «Ekstase» oder «Ergriffensein». Mit Troeltsch und dem Pragmatismus möchte er diese jedoch nicht ungeschichtlich und individualistisch verstehen, sondern ihre sprachliche und symbolische Vermittlung ernst nehmen. Von besonderer Bedeutung ist dabei der von Durkheim beschriebene Vorgang «Sakralisierung», der das «Heilige» und die «Ideale» immer schon in den Kontext der Konstitution von Gemeinschaften und damit in die Nähe von Machtfragen stellt (440f).

Joas nähert sich dem Phänomen Religion damit auf ganz andere Weise, als es in Max Webers Entzauberungsthese vorausgesetzt ist. Er hat sich die Mühe gemacht, alle Stellen, an denen Weber die abendländische Geschichte als einen fortschreitenden Prozess der «Entzauberung» deutet, zusammenzutragen und zu analysieren. Dabei hat er insgesamt 17 Stellen eruiert (214); die meisten davon finden sich in Webers *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*, insbesondere in der berühmten Schrift über die *Protestantische Ethik*, sowie in dem ebenfalls berühmten Text *Wissenschaft als Beruf*. Joas kann zeigen, dass der Begriff eine schillernde Bedeutungsvielfalt aufweist. Zwei Varianten stehen in besonders deutlichem Kontrast zu Joas' Religionskonzept.

Zunächst meint «Entzauberung» bei Weber die fortschreitende Zurückdrängung von magischen religiösen Praktiken. Für Weber besteht Religion von ihrem Ursprung her vor allem in Praktiken des «Gotteszwanges», d.h. in Handlungen, mit der höhere Mächte beeinflusst werden sollen. Religiöse Handlungen haben demnach durchgängig zweckrationalen Charakter. Auch

liturgische Akte der «höheren» Religionen, z.B. die katholischen Sakramente, führt Weber auf die Struktur magischen Handelns zurück (226). Für Joas wird Religion dadurch instrumentalistisch enggeführt, da ihre ursprüngliche Erfahrungsdimension nicht in den Blick gerät. Auch scheint Weber davon auszugehen, dass religiöse Symbole erst sekundär zu einer ursprünglich naturalistischen Weltdeutung des Menschen hinzutreten (248).

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man eine weitere Bedeutung des Entzauberungsbegriffs beachtet. Als «Entzauberung» bezeichnet Weber nicht nur das Verschwinden magischer Praktiken, sondern auch die angebliche «Verwandlung» der Welt in einen «kausalen Mechanismus» durch das neuzeitliche Ideal empirisch-rationaler Erkenntnis (231). Joas weist darauf hin, dass Weber zwar «weder Materialist noch reduktionistischer Naturalist» war und man auch bei ihm insofern nur von einer «halbierten Entzauberung» sprechen könne (232). Dennoch meint Weber immer wieder einschränken zu müssen, dass der moderne Mensch grundsätzlich in einer illusionslosen Welt lebe, die ihm keinerlei religiöse oder ethische Orientierung mehr geben könne. Für Joas sind dies Überforderungen, die die Wege außer Acht lassen, die das neuzeitliche Denken als Alternative zu einem naturalistischen, kausal determinierten Universum entwickelt hat. Dabei hat Joas im Wesentlichen zwei Wege vor Augen: den transzendentalphilosophischen nach Kant und den «expressivistischen und pragmatischen» (231) von Herder und James.

So hält Joas der naturalistischen Variante der Entzauberungsthese ein Gedankenexperiment von James vor: «Stellen Sie sich vor, wenn es Ihnen möglich ist, Sie seien plötzlich aller Ihrer Gefühle entkleidet, die Ihre gegenwärtige Welt in Ihnen auslöst, und versuchen Sie sich vorzustellen, wie diese Welt nun ganz allein für sich existiert, ohne Ihre positive oder negative, zuversichtliche oder besorgte Deutung.»¹² (249) Für Joas steht fest, «daß wir in einer reinen Welt der Tatsachen nicht leben können, weil eine solche Welt für uns tot wäre. Es wäre nicht das Weltverständnis des illusionslosen Realisten, sondern des Depressiven, das damit gekennzeichnet ist.» (250)

Das Entzauberungsnarrativ unterstellt Joas zufolge, dass wir zu einer «urwüchsig bedeutungslosen» Welt nachträglich Bedeutungen hinzufügen. Denn offenbar soll entzaubert werden, was zuvor verzaubert wurde. «Das Bild der Verzauberung im Sinne einer Projektionstheorie ist aber für die Entstehung derjenigen vitalen Grundhaltung des Menschen, in der die Welt als werthaltig erlebt wird, ganz unangemessen. Wenn Menschen eine Tätigkeit um ihrer selbst willen genießend ausüben, wie es im Spiel oder bei der lustvollen Arbeit der Fall ist, dann projizieren sie nichts, geben sich nicht Illusionen hin und werden nicht Opfer eines Zaubers, von dem sie sich wieder befreien sollten.» (251) Hier zeigt sich der tragische Zusammenhang, in dem bei Weber

die Überlegenheit der abendländischen Rationalität mit einem umfassenden Sinnverlust steht.¹³

3. *Religion in menscheitsgeschichtlicher Perspektive: Kontinuität und Wandel*

Wer von einem solchen nicht ausgeht, erzählt schließlich auch die Geschichte der europäischen Moderne und letztlich die Menschheitsgeschichte anders. Auch hier weicht Joas erheblich von einem Fachkonsens ab, der «Entzauberung» als ein universalhistorisches Leitmotiv betrachtet. Er warnt vor der Verflechtung des Entzauberungsbegriffs mit anderen «gefährlichen Prozeßbegriffen» wie «Differenzierung», «Rationalisierung» und «Modernisierung» (355). Solche Begriffe sind nicht nur deshalb problematisch, «weil sie Tendenzen langfristigen historischen Wandels immer schon zu kennen vorgeben oder heterogene und widersprüchliche Veränderungen homogenisieren und vereindeutigen» (356). Sie haben auch wesentlich dazu beigetragen, dass eine «Moderne ohne Religion» zum hauptsächlichen Gegenstand der Soziologie werden konnte (360).

Mit Blick auf die universalhistorische Rolle von Religion schlägt Joas daher vor, drei Begriffspaare zu unterscheiden: heilig/ profan, transzendent/ immanent und religiös/ säkular (253ff). Das erste Begriffspaar bildet für Joas eine Konstante der Menschheitsgeschichte, in deren Rahmen sich grundsätzlich auch die Religion bewegt. Joas behauptet jedoch nicht die «anthropologische Universalität von Religion», sondern die «Universalität von Erfahrungen der ‹Selbsttranszendenz› und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von ‹Heiligkeit›»(439f) Der Gegensatz religiös/ säkular hat seinen Ort demgegenüber in einer spezifischen historischen Situation, die mit dem Aufkommen einer «säkularen Option» (Charles Taylor) zusammenfällt. Zur Option wird eine nichtreligiöse Weltdeutung erst ab etwa 1800, und es ist für Joas keineswegs ausgemacht, dass sie weltgeschichtlich gesehen die Oberhand gewinnen wird.

Das Begriffspaar transzendent/ immanent ist dagegen auf dem Feld der Entwicklung der Religion und ihrer Bedeutung für die Menschheitsgeschichte angesiedelt. Gegenläufig zu Durkheim, für den die Struktur der Sakralisierung immer dieselbe bleibt, soll der Begriff «Transzendenz» eine durchaus fragile religionsgeschichtliche Errungenschaft beschreiben, die in der älteren Literatur durch die Gegenüberstellung von «Erlösungsreligionen» und «niederen Religionen» zum Ausdruck gebracht wurde (286). Damit schließt Joas an die von Karl Jaspers formulierte und seither vielfältig weiterentwickelte «Achsenzeittheorie» an. Demnach treten während des ersten vorchristlichen Jahrtausends in unterschiedlichen Kulturkreisen vielfältige kulturelle Innovationen mehr

oder weniger parallel auf (297). Bereits Jaspers macht dafür einen Transzendenzschwund innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen verantwortlich. Durch die Betonung der Transzendenz Gottes, wird die soziale Ordnung zu einer weltlichen Angelegenheit. Die Sakralität politischer Herrschaft steht ebenso in Frage wie die religiöse Legitimation sozialer Ungleichheit. Elemente eines moralischen Universalismus entstehen in den unterschiedlichsten Kulturen. Joas sieht diesen religionsgeschichtlichen Entwicklungsschub vor allem als Reaktion auf die Herausbildung von Imperien und ihren sakral legitimierten Herrschaftsformen (341f) und lässt neben dem Begriff der Transzendenz eine Reihe anderer Ausdrücke gelten, die die zugrundliegende Innovation beschreiben.¹⁴

Dabei geht es jedoch nicht allein um die Deutung eines bestimmten Abschnittes der Religionsgeschichte, sondern um die Struktur eines bis heute unabgeschlossenen Prozesses. So stellt die mit dem Begriff «Transzendenz» bezeichnete «Reflexivierung des Heiligen» (269) zwar eine universalgeschichtliche Innovation dar. Diese ist jedoch keineswegs dauerhaft gesichert. Denn die fortlaufende Folge von Sakralisierungen und Entsakralisierungen in der Geschichte lässt nicht erkennen, dass «archaische» Formen der Sakralisierung, in der sich etwa ein Kollektiv oder eine Herrscherfigur sakralisiert, einfach verschwunden sind. «Nothing is ever lost» lautet daher das Leitmotiv des letzten großen, nun von Joas fortgeführten, Werkes zur Achsenzeit aus der Feder des verstorbenen amerikanischen Religionssoziologen Robert Bellah.¹⁵ «Transzendenzschübe» sind also weniger Durchbrüche zu etwas Bleibendem, als etwas, das angesichts der Tendenz zur Selbstsakralisierung politischer Ordnungen immer wieder Sprengkraft entfalten kann. Die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts und die gegenwärtig wiederaufkeimenden Nationalismen zeugen davon.

4. Joas' neue Religionswissenschaften und der Ort der Theologie

Inwiefern trägt Joas' Entwurf dazu bei, Religionswissenschaften und Theologie in ein neues Verhältnis zu setzen? Joas hat die Tür der neuen Religionswissenschaften zur gelebten Religion weit aufgestoßen. *Die Macht des Heiligen* legt nahe, dass Religion nach wie vor möglich, sinnvoll und von bleibender Relevanz für die Geschichte der Menschheit ist. Methodisch entscheidend ist dabei, dass Joas eine nicht-reduktive Deutung der Religion vornimmt, wie sie im Ausgang von William James' Verständnis «religiöser Erfahrung» gewonnen werden kann. Schon James hatte sich gegen eine *nothing-but*-Perspektive in der Religionspsychologie gewandt, die religiöse Erfahrung zu *nichts als* psychischen Vorgängen degradiert.¹⁶ Ebenso zielt die anthropologisch-soziologische

Einbettung religiöser Erfahrung bei Joas nicht darauf, sie als etwas Anderes zu entlarven als die Subjekte, die diese Erfahrungen machen, in ihnen sehen, wenn sie diese als «Offenbarung» Gottes deuten.

Allerdings kann «Offenbarung», wie Joas im Anschluss an Troeltsch ausführt, nicht Gegenstand der Religionswissenschaften sein. Diese können religiöse Wahrheitsansprüche, die sich auf «Wunder» oder «Offenbarungen» richten, immer nur als «empirische Tatsache» betrachten (180f). Joas betont an dieser Stelle noch einmal, dass auch für Troeltsch damit die Perspektive der Gläubigen nicht ausgehebelt werden soll. Es ist gerade das Spezifikum der von James und Troeltsch angestoßenen Neujustierung des Verhältnisses von Wissenschaft und gelebter Religion, die Selbständigkeit des Religiösen an die Unableitbarkeit individueller religiöser Erfahrung zu koppeln. Diese Vermittlung von Religion und Wissenschaft beruht entscheidend darauf, dass religiöse Erfahrung *als solche* nicht Gegenstand der Religionswissenschaften sein kann, sondern nur insofern diese einen psychischen, geschichtlichen und sozialen Niederschlag findet.

Steht damit die Gefahr des Irrationalismus im Raum? Unverkennbar ist zunächst, dass die von Joas konstruierte geistesgeschichtliche Genealogie einer religionsfreundlichen Religionswissenschaft in der romantischen Aufklärungskritik wurzelt und sich durchgängig kritisch auf den Rationalismus der Aufklärungsphilosophie bezieht. Das gilt für Hamann und Herder ebenso wie für James und Troeltsch oder heute Charles Taylor, dem Joas sich besonders verbunden weiß. Dabei lassen sich Spannungen zwischen Joas' theoretischen Gewährsmännern nicht leugnen. Troeltsch etwa, der als einer der ersten die Erkenntnisse James' für den deutschen Sprachraum rezipiert hat, sah bei dem amerikanischen Psychologen ein erkenntnistheoretisches Defizit, das er selbst durch eine weiterentwickelte, geschichts- und erfahrungskompatible Form des Kantischen Kritizismus ausgleichen wollte.¹⁷ Joas schenkt diesem philosophischen Strang des Troeltsch'schen Werkes kaum Aufmerksamkeit, sondern bedient sich seinerseits des philosophischen Pragmatismus, um eine positivistische und naturalistische Sozialwissenschaft zu bekämpfen. Schließlich fällt in seiner Deutung der Achsenzeittheorie die eher marginale Rolle der Philosophie auf, obwohl er der Vermittlerrolle, die die Philosophie in Jaspers' ursprünglicher Achsenzeittheorie einnimmt, durchaus wohlwollend begegnet (300f). Die gängige These, dass die achsenzeitliche «Reflexivierung des Heiligen» im Falle Griechenlands durch die klassische Philosophie vorangetrieben wird, streift Joas nur kurz (312) und konzentriert sich stattdessen auf den Nachweis, dass Religionen aus ihrer eigenen, wenn auch konfliktiven und kontingenten, Entwicklungsdynamik heraus Reflexivität und moralischen Universalismus hervorbringen können. Versuchen, die achsenzeitlichen Errungenschaften als eine Vorstufe einer generell religionskritischen Aufklärung zu deuten, begegnet er dagegen mit Distanz (314f).

Es liegt auf der Hand, dass sich an dieser Stelle die Geister scheiden – je nachdem, wie groß man die Gefahr des religiösen Irrationalismus einschätzt¹⁸ und wie stark die Philosophie als kritische Instanz folglich sein muss, um dieser Gefahr zu wehren. Wie stabil dabei die Basis einer philosophischen Kritik der Religion sein kann, ist in erster Linie eine erkenntnistheoretische Frage, die ihren Ort in der Auseinandersetzung zwischen der Religionsphilosophie und den neuen Religionswissenschaften hat. Wie groß das Potenzial der Religionen zur Selbstaufklärung bzw. ihre Neigung zu Pathologien der Vernunft ist, führt hingegen auf das Feld der Empirie.

Was folgt aus alledem nun aber für die Theologie? Es fällt auf, dass von der Theologie als Wissenschaft bei Joas kaum die Rede ist. Erwähnung findet sie vor allem, wo er auf den Umschwung in der evangelischen Theologie nach 1918 zu sprechen kommt, also auf jene theologiegeschichtliche Zäsur, der die liberale Theologie und mit ihm auch Troeltsch zeitweise zum Opfer fällt.¹⁹ Dieser ist selbst bekanntlich in späten Jahren zur philosophischen Fakultät gewechselt, ohne freilich sein christliches Selbstverständnis aufzugeben zu haben. Der Fall Troeltsch ist dabei durchaus signifikant für Joas' Perspektive: Was er im Blick hat, sind Historiker, Psychologen und Soziologen, die offen für Religion oder selbst religiös sind. Die Vereinbarkeit von moderner Wissenschaft und gelebter Religion – das ist das Programm.

Für eine Ortsbestimmung der Theologie stehen dadurch zwei Möglichkeiten im Raum. Die *erste* Möglichkeit besteht darin, die Theologie ganz auf die Seite der Geistes- und Sozialwissenschaften zu stellen, gewissermaßen als Religionswissenschaft mit Spezialgebiet Christentum. Die Wissenschaftsgeschichte bietet durchaus Beispiele dafür, dass die Grenzen zwischen der Theologie und den entstehenden Religionswissenschaften fließend sein konnten.²⁰ Theologie nähert sich ihrem Gegenstand dann mit denselben Methoden, die durch die Religionswissenschaften an alle Religionen herangetragen werden. Historische, soziologische, psychologische Methoden erschließen die Bedeutung christlicher Glaubensvollzüge und bilden – je nachdem wie weit ihr kritischer Anspruch reicht – ein Korrektiv gegen irrationale Ausschläge. Dass sich die beteiligten Wissenschaftler selbst zum Christentum bekennen, ist dabei für ihre Arbeit zwar nicht ohne Bedeutung, wie nicht zuletzt Joas' Blick auf die von Agnostikern geprägte Wissenschaftsgeschichte der Soziologie nahelegt, aber doch letztlich nicht so ausschlaggebend, dass die Objektivität der Forschungsergebnisse damit steht und fällt. Im Gegenteil: Für den Wissenschaftscharakter einer so verstandenen Theologie trägt das Vorhandensein oder Fehlen der gläubigen Stellungnahme gerade nichts aus.

Eine *zweite* Möglichkeit, die von Joas zumindest angedeutet wird, liegt im

umgekehrten Weg, Theologie ganz auf die Seite der gelebten Religion zu stellen. Theologie ist auch dort, wo sie lehrhaft ist, eine besondere Artikulationsweise religiöser Erfahrung und damit in einem bestimmten Sinne abgeleitet und sekundär. Diese Annahme ist für die von Joas in Anspruch genommene geistesgeschichtliche Genealogie durchaus charakteristisch und taucht daher in seiner Darstellung immer wieder auf. Bei William James sieht er die Einsicht grundgelegt, dass «religiöse Lehren» als «Artikulationsversuche religiöser Erfahrung» zu verstehen sind (65). Dabei bleibt Joas, auch wenn er James' Individualismus überwinden will, indem er den gemeinschaftlichen Kultus als konstituierenden Ort religiöser Erfahrung hervorhebt und mit Troeltsch diesen Kultus als eine der «Hauptwurzeln» (182) der Dogmenentwicklung bestimmt.²¹ Joas schließt damit an einen Strang der protestantischen Exegese um 1900 an, die das Entstehen des Christus-Dogmas auf den altkirchlichen Christus-Kult zurückführt. Theologie, religiöse Lehre, kann in einem so weiterentwickelten Verständnis religiöser Erfahrung also durchaus liturgie- und kirchenbezogen sein. Was sie aber streng genommen nicht ist, ist eine Wissenschaft. Sie ist ein expressiver Vollzug, der eher der Dichtung und der Rhetorik verwandt ist.

Es ist nicht zu bestreiten, dass die beiden sich von Joas her abzeichnenden Möglichkeiten, wesentliche Aspekte heutiger theologischer Arbeit erfassen. Dass dem auch in der katholischen Theologie so ist, zeigt wie weit sie sich faktisch auf die geistesgeschichtlichen Umbrüche der Moderne eingelassen hat.²² Für den christlichen Gläubigen bietet die Kombination dieser beiden Möglichkeiten einen entscheidenden Vorzug: Er kann dem gelebten Christentum in der Vielfalt eigener und bezeugter Erfahrung treu bleiben, ohne sich dem Rationalitätsanspruch der modernen Wissenschaften verschließen zu müssen.

Dennoch stellt sich die Frage, ob der Platz der Theologie unter den religionserforschenden Wissenschaften auf diese Weise schon gesichert ist. Das gilt zunächst in wissenschaftspolitischer Hinsicht. Denn in den beiden wissenschaftstheoretischen Perspektiven auf die Theologie spiegelt sich auch eine institutionelle Alternative: Der erste Weg, demzufolge die Theologie mit denselben Methoden wie die Religionswissenschaften arbeitet und nur durch ihren empirischen Gegenstand zur Religionswissenschaft des Christentums wird, entspricht dem Trend, die Theologie in religionswissenschaftliche Institute einzugliedern. Klar ist dabei, dass eine solche Eingliederung von Joas her keineswegs als Marginalisierung oder gar religionskritische Aushebelung gelebter Religion zu verstehen ist. Die Vision bestünde eher in einer nach fachlichen Gesichtspunkten gegliederten Religionswissenschaft, die von den Gläubigen unterschiedlicher Religionen getragen wird. Auf dem zweiten Weg verschmilzt die Theologie dagegen mit der katechetischen, liturgischen und

diakonalen Praxis. Sie wird vollends zu einem Vollzug der Kirche – womit der gegenläufige Trend berührt ist, die Theologie an kirchlichen Bildungseinrichtungen anzusiedeln.

Beide Trends erscheinen von Joas aus gesehen als legitime Konsequenzen eines modernen Religionsverständnisses. Da sie sich untereinander nicht ausschließen, sondern wechselseitig ergänzen, sind auch Mischformen, die durch unterschiedliche institutionelle Arrangements zustande kommen, legitim.²³ Wo solche Mischformen existieren, treten allerdings die Konsequenzen, die die im Hintergrund der beiden Alternativen stehenden wissenschaftstheoretischen Axiome für den Wissenschaftscharakter der Theologie haben, weniger deutlich hervor. Sie können darüber hinwegtäuschen, dass Theologie hier entweder ein rein praktischer Vollzug ist, oder aber ihren Wissenschaftscharakter erst durch Rückgriff auf religionswissenschaftliche Methoden gewinnt. Als Wissenschaft, die über eigene Methoden sowie einen Gegenstand verfügt, den sie in gewisser Hinsicht als Wissen behandelt, tritt sie nicht auf. Insbesondere die katholische Theologie hat dies jedoch bis in die jüngere Geschichte hinein mit einer gewissen Hartnäckigkeit beansprucht. Wie steht es um diesen Anspruch?

5. Konsequenzen für das Selbstverständnis katholischer Theologie als Wissenschaft

Die Theologie, wie sie sich an den hochscholastischen Universitäten entwickelte, trat als Disziplin auf, die über einen Gegenstand verfügt, der nur ihr methodisch zugänglich ist und zugleich als Wissen behandelt wurde, das Allgemeingültigkeit beansprucht.²⁴ Damit kam ihr nicht nur ein umfassender Integrationsanspruch hinsichtlich des verfügbaren Wissens zu, sondern auch ein Führungsanspruch unter den Wissenschaften, der zu fruchtbaren Spannungen aber auch zu Verwerfungen geführt hat, die besonders den alten Streit der Fakultäten zwischen Theologie und Philosophie bestimmt haben. Angeheizt wurde dieser Konflikt dadurch, dass der von der Theologie erhobene Wahrheitsanspruch immer auch Gegenstand von Zensur- und anderen Zwangsmaßnahmen sein konnte. Die schweren religionspolitischen Auseinandersetzungen der Neuzeit haben im europäischen Westen schließlich zu einer mehr oder minder starken politischen Neutralisierung und wissenschaftlichen Regionalisierung theologischer Wahrheitsansprüche geführt.

Die katholische Theologie hat sich gegen solche Begrenzungsversuche vor allem im 19. Jahrhundert bekanntlich heftig gewehrt, was sich nicht nur in der päpstlichen Verurteilung der Religionsfreiheit zeigt, sondern gerade auch im Selbstverständnis der schließlich dominierenden neuscholastischen Theologie.²⁵ Der Wissenschaftscharakter der Theologie wurde dort mit einer Vehe-

menz behauptet, die sich in schroffem Gegensatz zur faktischen Akzeptanz dieser Wissenschaft befand. Ihren spezifischen Charakter als Wissenschaft suchte sie dabei vor allem als philosophische Metaphysik, Apologetik und Dogmatik unter Beweis zu stellen²⁶: So hielt man an einem strikten metaphysischen Zugang zur Existenz Gottes und seinen Eigenschaften fest; gleichzeitig schärfte man die historische Faktizität der biblischen Geschichte ein – etwa mit Blick auf die Schöpfungserzählungen, die Verfasserschaft biblischer Schriften, die Wunderberichte und nicht zuletzt die Stiftung der Kirche, der Ämter und der Sakramente; die Glaubenslehre verstand sich als systematisierende Wissenschaft von einem überzeitlichen Glaubensgut, das durch die kirchlichen Autoritären vorgelegt wird.

Einen Höhepunkt erreichte diese Forcierung des Wissenschaftscharakters der katholischen Theologie in den Auseinandersetzungen um den sog. Modernismus. Im Zentrum der Vorwürfe, die das päpstliche Lehramt in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907)²⁷ gegen verdächtige Theologen erhob, stand unter anderem die Behauptung eines Agnostizismus, der dazu führe, dass dem Menschen «von seiten des Intellektes jeder Zugang zu Gott verschlossen» sei. Daraus werde geschlossen, «dass Gott in keiner Hinsicht direkt Gegenstand der Wissenschaft sein kann.» Stattdessen wiesen die Modernisten die Religion gänzlich dem Bereich des «Gefühls» und der «religiösen Erfahrung» zu. Der Wissenschaftscharakter der Theologie wurde in den antimodernistischen Verurteilungen mithin direkt in Stellung gebracht gegen die Verhältnisbestimmung von gelebter Religion und den modernen Wissenschaften, wie sie für manche des Modernismus verdächtigten Theologen, aber auch für die Pioniere der neuen Religionswissenschaften charakteristisch ist.²⁸

Das neuscholastische Theologieverständnis stand somit in deutlichem Kontrast zu der Verhältnisbestimmung von gelebtem Christentum und den modernen Wissenschaften, wie es von Joas ins Spiel gebracht wird. Von hier aus muss auffallen, dass der konstitutive Erfahrungsbezug gelebter Religion dort kaum eine Rolle spielte. Zwar vertraten auch die neuscholastischen Theologen, dass der Glaube ein individuelles Gnadengeschenk Gottes ist. Ihr Insistieren auf den Wissenschaftscharakter der Theologie zielt jedoch darauf, die Sprengkraft, die darin für die Einheit eines objektiven Glaubensgutes und die Autorität der Kirche liegt, weitgehend zu neutralisieren – mit erheblichen Kosten für den geschichtlichen Charakter und den Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens, die auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zunehmend beklagt wurden. Der neuscholastische Versuch, den Wissenschaftscharakter der Theologie zu sichern, gilt daher heute außerhalb wie innerhalb der Theologie als gescheitert.

Dennoch steht die Frage weiterhin im Raum, ob es Möglichkeiten gibt, die Theologie als Wissenschaft mit einem Gegenstand anzusehen, den sie in einer bestimmten Weise als Wissen behandelt. Nicht mehr zu behaupten ist ein solches Wissen dabei auf den beiden Feldern, die die Neuscholastik besonders intensiv verteidigte: Eine philosophische Theologie, die mit bloßer Vernunft zu einem sicheren Wissen über die Existenz Gottes und seine Eigenschaften vordringen zu können meint, ist durch die Kantische Kritik, wie auch die katholische Theologie der vergangenen Jahrzehnte zunehmend anerkannt hat, nicht mehr aufrecht zu erhalten. Ebenso hat man sich weitgehend davon gelöst, ein zweifelsfreies Wissen mit Blick auf historische Fakten in Anspruch zu nehmen oder gar autoritativ durchzusetzen. Unter der Voraussetzung, dass man diese beiden Felder Philosophie und Geschichtswissenschaften zur freien Erforschung überlässt, kann schließlich auch die Dogmatik methodisch nicht einfach ein übernatürlich geoffenbartes Glaubensgut voraussetzen. Es bleiben, ganz in Joas' Sinne, folglich nur die geschichtlichen Zeugnisse religiöser Erfahrung als Ausgangspunkt einer theologischen Reflexion übrig, die diese als Gegenstand des Wissens behandelt.

Warum aber sollte man dies überhaupt tun, da sich so doch das Problem der philosophischen Aufhebung der Religion, dem man durch die Nachordnung der Reflexion gegenüber der religiösen Erfahrung gerade zu entkommen suchte, wieder einzustellen scheint? Der entscheidende Grund, warum die Theologie trotz dieser Gefahr sich auf lange Sicht nie mit einer schiedlich-friedlichen Trennung von Theologie und Philosophie abgefunden hat, liegt nicht unmittelbar im Einheitsanspruch der Vernunft, sondern im Charakter der für das Christentum konstitutiven Grunderfahrungen selbst. Es ist die Überzeugung, dass die partikuläre Geschichte Jesu von Nazareth universale Bedeutung hat, die zur Herausbildung einer spekulativ-begrifflichen Dogmatik führte, welche philosophisches Gottdenken und biblische Geschichte in der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre synthetisierte. Dieselbe Überzeugung liegt auch gegenwärtigen Konzeptionen katholischer und evangelischer Theologie zugrunde, die die Denkmittel der klassischen Philosophie für unzureichend halten und die überkommenen christologischen und trinitätstheologischen Weichenstellungen mit Hilfe des Begriffs der Selbstoffenbarung zu rekonstruieren versuchen.²⁹ Dass es sich dabei nicht um einen theologischen Kunstgriff handelt, legt die neutestamentliche Deutungsgeschichte der Person Jesu von Nazareth nahe, wo sie auf die Einsicht zusteuert, dass in der Lebenshingabe Jesu nicht nur ein Mensch aus einer bestimmten religiösen Erfahrung lebt, sondern Gott selbst handelt. *Gott selbst handelt durch einen Menschen* – diese Überzeugung ist Ausgangspunkt aller theologischer Bemühungen, ihren Gegenstand als Wissen zu behandeln, indem sie philosophische

Mittel als Denkformen für dieses Geschehen heranzieht. Dabei haben Fundamentaltheologie und Dogmatik zunehmend lernen müssen, dass die Eignung solcher Denkmittel sich daran entscheidet, ob sie dieses Geschehen als kontingenten Ereigniszusammenhang wirklich ernstnehmen.

Ist die Zuordnung, die Joas zwischen gelebter Religion und Religionswissenschaften vornimmt, für eine so verstandene Theologie offen? Dafür spricht, dass Joas die religiöse Erfahrung in soziale und kulturelle Deutungsprozesse einbetten möchte, so dass diese – deutlicher als bei James – mit kognitiven Gehalten verknüpft sind, die hermeneutisch erschlossen werden können.³⁰ Können und sollen sie aber auch *gedacht* werden? Ausgeschlossen wird dies von Joas nirgends. Seine immer wieder deutlich werdende Reserve gegen begründungstheoretische und spekulative Formen der Philosophie lässt jedoch kein allzu großes Interesse an einem solchen Unternehmen vermuten. Hier steht der Katholik Joas, was angesichts seiner theoretischen Gewährsmänner letztlich nicht überraschen kann, dann doch jenem Strang der liberalen protestantischen Theologie näher, der auf die «Umformung der überkommenen dogmatischen Theologie in eine historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft» drängt.³¹

Die katholische Theologie sollte dies jedoch nicht gekränkt zur Kenntnis nehmen oder gar in alte Abwehrreflexe verfallen, sondern die Grenze, die Joas ihrem Bemühen setzt, religiöse Erfahrungen als Gegenstand eines Wissens zu behandeln, eingehend bedenken – und zwar in ihrem eigenen Interesse. Denn sie erinnert an den schon einmal gezahlten Preis, den eine weitgehende Überführung religiöser Erfahrung und ihrer Artikulationsformen in Wissen mit sich bringt – sei es in eine metaphysische Gotteslehre, was zu einer philosophischen Aufhebung des Glaubens führen würde, sei es in ein überzeitliches Glaubensgut, das alle Spuren des Individuellen und Geschichtlichen abgestreift hat. Soll das Proprium des Christentums nicht nur gedacht werden, sondern geschichtliche Wirkung entfalten, darf die begriffliche Reflexion religiöser Erfahrung und ihrer Artikulationsformen nicht vergessen, dass sie hiervon ihren Ausgang genommen hat und dorthin zurückführen will.

Anmerkungen

- 1 Hans JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1999.
- 2 DERS., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- 3 Siehe z.B. den Band von Michael REDER – José CASANOVA (Hg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010.
- 4 Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004.
- 5 DERS., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012. Vgl. dazu Christian STOLL, *Katholische Religionssoziologie? Über Hans Joas' Buch «Glaube als Option»*, in: *IKaZ* 42 (2013/2) 207–208.
- 6 Die Tagung ist dokumentiert in dem Band: Charles TAYLOR u.a. (Hg.), *Renewing the Church in a Secular World. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*, Washington 2016.
- 7 Hans JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt/M. 2017. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 8 Mit kritischen Bemerkungen dazu sowie zu Joas' Deutung des Verhältnisses zwischen Ernst Troeltsch und Max Weber: Hartmann TYRELL, *Das Narrativ von der Entzauberung der Welt. Hans Joas erzählt eine alternative Geschichte von der Entzauberung*, <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/das-narrativ-von-der-entzauberung-der-welt/> (7.06.2018).
- 9 In einem längeren Exkurs (67–84) weist Joas die These zurück, dass James direkt von Schleiermacher beeinflusst wurde. Die Unterschiede zwischen den spekulativen religionsphilosophischen Zügen in Schleiermachers «Reden über die Religion» und James' empirisch gesättigtem Zugang stellt Joas überdies deutlich heraus.
- 10 Nur am Rande erwähnt Joas, dass es zumindest eine bestimmte Klasse von religiösen Erfahrungen gibt, die «nicht einfach eine religiöse Interpretation allgemein zugänglicher Erfahrungen sind, sondern Glauben voraussetzen». Joas bezeichnet diese als «sakramentale Erfahrungen» (433). Leider entfaltet er dieses Konzept in *Die Macht des Heiligen* nicht weiter, sondern verweist auf sein früheres Buch *Braucht der Mensch Religion?*. Dort wird – ebenfalls recht knapp – erläutert, dass es sich dabei um Erfahrungen handelt, die erst durch eine bestimmte Deutungsperspektive möglich werden. Als Beispiel dient hier die Feier der Eucharistie. Vgl. JOAS, *Braucht der Mensch Religion?* (s. Anm. 4), 24–25.
- 11 Vgl. insbesondere ebd., 17–31.
- 12 Das Zitat stammt aus William JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt 1997, 173.
- 13 An Webers Verständnis der Arbeit und seinem Verhältnis zu seiner eigenen Arbeit als Wissenschaftler wird dies besonders deutlich. Siehe dazu Christian STOLL, *Unpersönliche Arbeit. Sozialethische Überlegungen im Anschluss an die Kapitalismusanalyse Max Webers*, in: Andreas FISCH u.a. (Hg.), *Arbeit – ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit* (Forum Sozialethik 11), Münster 2012, 40–55.
- 14 «Transzendenz, Kritik, Reflexivität, moralischer Universalismus und Einsicht in die Symbolizität der Symbole – damit haben wir vorläufig fünf verschiedene Antworten auf die Frage, was die Achsenzeit kennzeichne. Sie müssen einander [...] nicht widersprechen. Aber miteinander identisch sind diese Bestimmungen ebensowenig». (314)
- 15 Robert BELLAH, *Religion in Human Evolution. From Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge Mass. 2011.
- 16 Vgl. JAMES, *Erfahrung* (s. Anm. 12), 46.
- 17 Ernst TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, in: DERS., *Schriften zur Religionsphilosophie und Ethik* (1903–1912), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6/1, hrsg. von Gangolf HÜBINGER, Berlin 2014, 215–256.
- 18 In seinem Nachwort zu Rudolf Ottos Buch «Das Heilige» formuliert Joas pointiert: «Die Rationalisierung ist nicht eine des Numinosen sondern am Numinosen.» Hans JOAS, *Säkulare Heiligkeit. Wie aktuell ist Rudolf Otto?*, in: Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2016, 255–281, hier: 280.
- 19 Joas urteilt über die «Revolution» der dialektischen Theologie salomonisch (vgl. 290–295): Einerseits äußert er Verständnis für die Generationenerfahrung der jungen Auführer und ihr Bestreben die Transzendenz Gottes gegenüber einem romantischen Religionskonzept zu verteidigen, wie Joas es selbst für die Linie von Schleiermacher bis Troeltsch für charakteristisch hält. Andererseits «war es nicht zwingend, daß die Sorge vor dem Verlust eines radikalen Verständnisses von göttlicher Transzendenz die Gestalt einer Feindschaft gegen die Wissenschaften von der Religion oder vor allem gegen die sich darauf stützende Theologie annehmen mußte.» (295) Wie beide Anliegen genau zusammenfinden, bleibt dabei offen. Joas verweist hier auf die Achsenzeittheorie als Al-

- ternative. Warum diese allerdings «ganz andere Konsequenzen als die des Kulturprotestantismus» (ebd.) zeitigt, würde man gerne genauer erfahren.
- 20 Joas selbst verweist etwa auf den schottischen Alttestamentler Robertson Smith und bemerkt: «In die Herausbildung der Soziologie der Religion gehen die Forschungen zur Geschichte der Religion und zur Psychologie der Religion [...] immer schon ein, und von einer scharfen Trennlinie zwischen der Theologie und diesen Wissenschaften kann ebenfalls keine Rede sein. Hier liegt ein noch keineswegs zureichend erforschtes Feld wissenschaftsgeschichtlicher Forschung.» (152)
- 21 Joas weist hin auf das wichtige Buch von Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen 1913.
- 22 Inwieweit sie diese Entwicklung intendiert hat und ob sie sich über das Ausmaß und die Reichweite dieser Transformation im Klaren ist, wäre eigens zu fragen.
- 23 Z.B. als kirchliche Universität, die Theologie und kirchliche Praxis in einen größeren wissenschaftlichen Rahmen stellen; als religionswissenschaftliche Fakultät mit angegliederten Einrichtungen für die Ausbildung von Seelsorgepersonal; als staatliche theologische Fakultät, die von religionswissenschaftlichen Methoden gebraucht macht und zugleich der kirchlichen Praxis verpflichtet ist.
- 24 Vgl. die klassische Definition der Theologie als «Wissenschaft Gottes und der Seligen» bei Thomas, S. Th. I.1.2. resp. Zum Wissenschaftsverständnis des Thomas siehe Helmut HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs: Philosophie und Theologie in der «Summa contra gentiles» des Thomas von Aquin*, Freiburg 1997.
- 25 Vgl. hierzu Bernhard WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: DERS., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg 1965, 380–409.
- 26 Vgl. hierzu Roman SIEBENROCK, *Zásur: Neuscholastik, Antimodernismus*, in: Gregor Maria HOFF – Ulrich KÖRTNER (Hg.), *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen*, Bd. 2, Stuttgart 2013, 185–197.
- 27 PIUS X., *Pascendi dominici gregis*, DH 3475–3500.
- 28 So ist es kaum ein Zufall, dass einige Protagonisten des Modernismus in engem Austausch mit den von Joas favorisierten Pionieren der Religionswissenschaft standen. Die Beziehungen etwa zwischen Friedrich von Hügel und Ernst Troeltsch sind seit langem bekannt und durch die Publikation ihres Briefwechsels dokumentiert, vgl. Ernst TROELTSCH, *Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923*, mit einer Einleitung hg. von Karl-Ernst APFELBACHER und Peter NEUNER, Paderborn 1974. Außerdem gibt es Verbindungen zwischen v. Hügel und George Tyrrell einerseits und William James andererseits, der wiederum von Troeltsch in die deutsche religionswissenschaftliche Debatte eingeführt wurde, vgl. dazu Peter NEUNER, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie*, Paderborn 1977, 173–175. Eine eingehende Untersuchung insbesondere des englischen Modernismus unter der Perspektive des Verhältnisses von katholischer Theologie und den neuen Religionswissenschaften steht aus.
- 29 Vgl. etwa Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd.2, 2. Aufl., Freiburg 2012, 1289–1318.
- 30 Joas verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Matthias Jung. Vgl. besonders Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999.
- 31 So die Formulierung von Friedrich Wilhelm GRAF, *Die «antihistoristische Revolution» in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: DERS., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Zeit*, Tübingen 2011, 111–134, hier 111. Dabei hatte Schleiermacher, der nicht nur als Vater des Neuprotestantismus gilt, sondern auch am Anfang der von Joas beanspruchten geistesgeschichtlichen Linie steht, den wissenschaftlich-spekulativen Charakter der Dogmatik noch aufrechterhalten. In seiner Glaubenslehre geht er davon aus, dass dogmatische Sätze ihren Ausgang von «christlich frommen Gemütszuständen» (§15) nehmen. Sie lassen sich jedoch nur teilweise als expressiver Ausdruck dieser Gemütszustände verstehen, nämlich dort wo sie «dichterische» oder «rednerische» Sprachformen annehmen. Daneben kennt Schleiermacher noch eine dritte Form dogmatischer Sätze, die «darstellend belehrende» (§15), «bei welchen der höchst mögliche Grad an Bestimmtheit bezweckt wird» (§16). Der Grund, warum die Theologie auf solche Sätze ausgerichtet ist, liegt darin, dass sie als christliche Theologie ihren normativen Ursprung im Selbstbewusstsein Jesu hat, das zugleich Urbild und geschichtliche Ursache der Erlösung ist. Dabei hat Schleiermacher betont, dass die lehrhaften dogmatischen Sätze nur die begriffliche-reflexive Fassung der dichterischen und rednerischen sind, dass m.a.W. die Dogmatik auf die geschichtlichen Ausdrucksformen «frommer Gemütszustände» rekurriert und damit – wenn auch «selten ausdrücklich zugestanden» – immer nur Lehre, «die zu einer bestimm-

ten Zeit vorhanden» ist, sein kann (§19). Die Zitate stammen aus: Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl., Bd. 1, Berlin 1960. Wäre es möglich, dieses Modell so umzuformen, dass an die Stelle von Schleiermachers religionsphilosophischer Fassung des «frommen Selbstbewusstseins» der Begriff «religiöser Erfahrung» treten kann?

Abstract

Religious Studies and Catholic Theology: Approaching Hans Joas' Attempt to Reconcile the New 'Conflict of the Faculties'. The article evaluates Hans Joas' recent proposition of a new understanding of the sociology of religion and of religious studies in general. Joas argues for an account of religious studies that is compatible with practiced religion. This attempt takes place on three fields: (1) the history and methodology of sociology, (2) the sociological interpretation of religion in opposition to Weber's concept of «disenchantment», (3) the relevance of religion for the cultural history of mankind. Following this, the article focusses on the consequences of Joas' concept for the relationship of religious studies and theology – taking into account the specific problems of Catholic theology to defend its character as a science in the 19th century.

Keywords: Sociology of religion – religious studies – Catholic theology – Hans Joas – Max Weber – Ernst Troeltsch – William James – axial age – sacralization – neoscholasticism – modernism