

Markus Knapp
Gott in säkularer Gesellschaft
Zum Gottesverständnis in Charles Taylors
Philosophie der Religion

1. Fragestellung und hermeneutischer Ansatz

»Der Glaube an Gott läuft im Jahre 1500 nicht aufs Gleiche hinaus wie im Jahre 2000.«¹ Von dieser grundlegenden These geht Charles Taylor in seinem monumentalen Werk *Ein säkulares Zeitalter*, aber auch schon zuvor in entsprechenden Publikationen aus.² Taylor lenkt unseren Blick darauf, dass religiöser Glaube keineswegs etwas Starres, Unwandelbares darstellt, sondern sich im Laufe seiner Geschichte durchaus wandeln kann und sich vom Übergang zur Neuzeit bis in die unmittelbare Gegenwart einer fortgeschrittenen, selbstreflexiv gewordenen Moderne auch tatsächlich in beträchtlichem Maße gewandelt hat. Dieser Wandel vollzog sich in Relation zu tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen.

Charles Taylor macht es sich zur Aufgabe, diesen Prozess in seiner ganzen Komplexität zu analysieren und zu reflektieren. Er möchte die Frage klären, warum der religiöse Glaube in dem von ihm ins Auge gefassten Zeitraum von etwas fraglos Selbstverständlichem zu etwas ganz und gar nicht mehr Selbstverständlichem geworden ist. Warum also war es in der Zeit um 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während das ein halbes Jahrtausend später vielen Menschen keinerlei Probleme mehr bereitet, ja eine ganze Reihe von ihnen es sogar für zwingend erforderlich hält, den Glauben aufzugeben? »Die gegenwärtige Lage läßt sich auch so beschreiben, daß man sagt, viele Menschen seien damit zufrieden, für rein immanente Ziele zu leben. Sie führen ein Leben, in dem

1 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2009, S. 32. Dieses Buch wird im Folgenden mit dem Kürzel SZ zitiert.

2 Vgl. etwa Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002.

das Transzendente keine Rolle spielt.«³ Im Vergleich zur Zeit um 1500 hat heute der Unglaube in verschiedenen Hinsichten, aus unterschiedlichen Gründen eine große Plausibilität gewonnen; er ist zu einer zumindest gleichwertigen, für viele sogar deutlich überlegenen Alternative zum Glauben geworden. Damit hat sich die Situation grundlegend verändert; denn »die Existenz einer Alternative fragilisiert jeden Kontext, das heißt, sie sorgt dafür, daß das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend wird.«⁴ Diese Situation der Unsicherheit und des Zweifels, die charakteristisch ist für die Gegenwart, möchte Charles Taylor analysieren und verständlich machen. Sie betrifft ja den Glauben wie den Unglauben gleichermaßen und lässt daher auch die Auseinandersetzung zwischen beiden nicht zur Ruhe kommen.

Um das Interesse Taylors an dieser Frage richtig einzuschätzen, erscheint es wichtig, seine Philosophie als Ganzes im Auge zu behalten, die sich als eine philosophische Anthropologie zeigt.⁵ Nur in diesem größeren Rahmen lassen sich unter neuzeitlichen Bedingungen die Grundlagen von Moralität, des Strebens nach Gerechtigkeit klären und die entscheidende Frage beantworten: *Why be moral?* Nach Taylors Überzeugung bedarf es dazu einer Ethik des Guten, denn »die Antwort auf diese Frage ergibt sich nur aus einem bestimmten Verständnis des menschlichen Lebens und der menschlichen Vernunft, sie besteht aus einer positiven Explikation der *conditio humana* und folglich auch des Guten.«⁶ Taylors zentrale philosophische Frage zielt also auf die anthropologischen Grundlagen des Guten. Zu dessen Verwirklichung bedarf es ja eines Subjekts, das den Kräften des Guten in sich Raum gibt. Und so muss es darum gehen, die Quellen zu suchen und zu erkunden, die das auch unter den veränderten Bedingungen der Neuzeit ermöglichen und bestärken.⁷ Es sind dies Quellen, die das Subjekt nicht

3 SZ, S. 246.

4 SZ, S. 928.

5 Vgl. Axel Honneth, »Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1999, S. 227-247.

6 Charles Taylor, »Motive einer Verfahrensethik«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/M. 1986, S. 101-135, S. 119.

7 Vgl. dazu vor allem: Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994.

auf sich selbst fixieren, sondern über sich selbst hinausweisen, indem sie seinen Blick auf Güter und Zwecke lenken, die das Subjekt mit anderen gemeinsam hat. Diese Quellen eines Selbst, das nach dem Guten strebt, dürfen dem Subjekt jedoch auch nicht fremd bleiben; sie müssen es vielmehr innerlich erreichen und ansprechen können. Nur eine solche Ethik des Guten vermag dann auch die motivationale Grundlage einer auf Sollensansprüchen beruhenden Gerechtigkeitsmoral zu stabilisieren und sicherzustellen.

Zu den Quellen eines der Ethik des Guten verpflichteten Selbst zählt nach Taylors Überzeugung auf jeden Fall auch Religion. Das wird vor allem verständlich auf dem Hintergrund seines Freiheitsverständnisses. Freiheit erschöpft sich ja nicht in der Unabhängigkeit des Individuums von anderen und im Nichtgegebensein von äußeren Hindernissen (negative Freiheit); Freiheit im vollen Sinne (positive Freiheit) ist vielmehr erst da gegeben, wo »wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen«.⁸ Dabei sind nun aber nicht nur äußere Hindernisse und Abhängigkeiten von Bedeutung, sondern auch innere Hemmnisse und Blockaden. Freiheit kann also auch eingeschränkt und verhindert werden aus Gründen, die im Menschen selbst liegen, »zum Beispiel aus irrationaler Furcht oder aus Groll oder aufgrund eines überstarken Komfortbedürfnisses«,⁹ bzw. wenn Menschen ihre Zwecke und Ziele lediglich von anderen aus ihrem gesellschaftlichen Umfeld übernehmen, so dass ihre eigenen wirklichen Zwecke und Ziele, das, was für sie selbst tatsächlich bedeutungs- und wertvoll ist, gar nicht zur Geltung kommen können.

Im Zusammenhang mit dieser Frage nach der positiven, der inneren Freiheit schreibt Taylor der Religion eine wichtige Bedeutung zu.¹⁰ Denn eine solche Freiheit und damit eine gelingende Selbstverwirklichung setzen die Befähigung zur Annahme und zur Bejahung des eigenen Selbst voraus. Anderenfalls wird das Selbstverhältnis des Menschen beschädigt, bis dahin, dass er an sich selbst zu verzweifeln droht. Damit ist aber die freie Verwirklichung des

8 Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988, S. 121.

9 Ebd., S. 134.

10 Vgl. Michael Kühnlein, »Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik«, in: *ThPh* 80 (2005), S. 176-200.

eigenen Selbst in Frage gestellt, denn eine authentische Artikulation der eigenen Ziele, Wünsche und Werte erscheint kaum möglich, wenn das eigene Selbst nicht bejaht werden kann. Religion verweist den Menschen nun darauf, dass die Annahme des eigenen Selbst nicht nur von Voraussetzungen abhängt, die in ihm selbst liegen. Religion sieht diese Selbstannahme vielmehr im Zusammenhang mit der Fähigkeit, das Leben im Ganzen zu bejahen. Denn das eigene Selbst ist ja immer Teil des Ganzen der Wirklichkeit, und nur wenn das Leben insgesamt als etwas Gutes angesehen werden kann, kann letztlich auch das eigene Selbst als dessen Teil bejaht werden.

In diesem Sinne stellt Religion für Taylor eine wichtige »Quelle des Selbst« dar. Und deshalb ist für sein Projekt einer philosophischen Anthropologie die Frage nach der Zukunft der Religion von beträchtlicher Bedeutung. Taylor will zeigen und begründen: Auch angesichts einer fortgeschrittenen Säkularisierung verschwindet Religion keineswegs; sie verändert zwar ihre Gestalt in einem nicht unerheblichen Maße, aber sie bleibt auch angesichts eines weitverbreiteten Unglaubens eine ernst zu nehmende Option.

Damit wendet Taylor sich gegen gängige Säkularisierungstheorien, die den Niedergang der Religion für eine unweigerliche Konsequenz von Modernisierungsprozessen halten. Er bezeichnet diese Auffassung als »Subtraktionsgeschichte, der zufolge die Entwicklung der Irreligiosität einfach auf die Fortschritte der Wissenschaft und der rationalen Forschung zurückzuführen ist«. ¹¹ Religion wird demnach schlicht überflüssig; die Bedeutung, die ihr in traditionell religiösen Weltbildern zuerkannt wurde, kann sie angesichts der Entwicklung von Wissenschaft und Technik nicht mehr beanspruchen, weshalb sie einfach und ersatzlos »subtrahiert« werden kann.

Taylor hält eine solche Sichtweise für »erbärmlich unzulänglich«. ¹² Denn sie vermag ja etwa die völlig unterschiedlichen Entwicklungen in puncto Religion im Prozess der Modernisierung nicht zu erklären. »Schon allein der Gegensatz zwischen Frankreich und der angloamerikanischen Entwicklung sollte ausreichen, um diese Auffassung in Bedrängnis zu bringen, denn ganz ähnliche Vorgänge haben im einen Fall zur Loslösung vom Christentum geführt und im anderen zur Ausbildung lebensstüchtiger neuer Formen der

11 SZ, S. 451.

12 SZ, S. 455.

Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens.«¹³ Es kann deshalb nicht von einer einheitlichen Auswirkung der Moderne auf die religiöse Praxis und den religiösen Glauben ausgegangen werden.

Diesem Befund versucht Taylor gerecht zu werden, indem er unterschiedliche Aspekte des Begriffs Säkularität unterscheidet.¹⁴

(1) Im Hinblick auf die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften bedeutet Säkularität, dass die verschiedenen Handlungsbereiche (Politik, Ökonomie, Kultur usw.) einer jeweils eigenen Rationalität folgen, die unabhängig ist von religiösen Überzeugungen. (2) Sodann kann Säkularität den Rückgang des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis besagen. (3) Schließlich spricht Taylor von Säkularität in Bezug auf die Situation des religiösen Glaubens in modernen Lebenskontexten. »So aufgefaßt, besteht der Wandel hin zur Säkularität unter anderem darin, daß man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und daß man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option.«¹⁵

Das Interesse Taylors gilt nun vor allem dieser letzten Ausprägung von Säkularität, von ihm »Säkularität 3« genannt. Denn es geht ihm ja um die Frage, welche Gestalt der religiöse Glaube heute hat bzw. annehmen muss, um seine bleibende Relevanz erkennbar werden zu lassen, insbesondere im Hinblick auf den verbreiteten und vielfach als selbstverständlich erachteten Unglauben und die von ihm beanspruchte Plausibilität. Dabei kommt zweifellos der Gottesfrage eine zentrale Stellung zu, und deshalb soll Taylors Behandlung dieser Frage auch hier in den Fokus gerückt werden. Denn ob bzw. inwiefern dem religiösen Glauben auch unter den Bedingungen der Säkularisierung weiterhin Bedeutung zukommt, hängt entscheidend von der Antwort auf die Frage nach Gott ab.

Das zeigt dann auch das von Taylor formulierte Doppelkriterium, an dem das Schicksal des religiösen Glaubens in der Moderne zu bemessen ist, nämlich »zum einen durch den Glauben an eine transzendente Realität, zum anderen durch das damit zusammenhängende Streben nach einer Transformation, die über das normale

¹³ SZ, S. 769.

¹⁴ Vgl. SZ, S. 13-15

¹⁵ SZ, S. 14.

menschliche Gedeihen hinausgeht«. ¹⁶ Bei der Beurteilung des religiösen Glaubens ist also vor allem darauf zu achten, welche höhere Macht dabei vorausgesetzt wird, d. h. welchen transzendenten Bezugspunkt der Glaube beansprucht und wie er dies legitimiert und begründet. Und im Zusammenhang damit ist zu prüfen, was diese Macht vom Menschen fordert, d. h. welche Transformationsperspektive sie ihm eröffnet. Die Gottesfrage ist also anthropologisch zu verorten; ihre bleibende Relevanz und damit die des religiösen Glaubens muss sich somit in der Anthropologie erweisen.

Die besondere Herausforderung sieht Taylor dabei, wie eingangs schon erwähnt, darin, dass es vielen Menschen heute ganz selbstverständlich erscheint, ihr Leben auf rein immanente Ziele hin auszurichten. Sie halten also eine religiöse Perspektive nicht nur für unvereinbar mit einem modernen Weltbild; sie leiden auch keineswegs unter dem Verlust einer solchen Perspektive, der Verzicht darauf fällt ihnen vielmehr leicht. Um nun die dadurch entstandene Situation besser zu verstehen und die argumentative Lage möglichst präzise zu erfassen, bleibt es nach Taylor unerlässlich, die Entstehung dieser Situation genauer zu rekonstruieren. ¹⁷ Es gilt also zunächst einmal, eine historische Perspektive einzunehmen.

¹⁶ SZ, S. 851.

¹⁷ Es erscheint bezeichnend für Taylors eigene Intentionen, wenn er in diesem Zusammenhang die Säkularisierungstheorie Hans Blumenbergs kritisiert, wonach der neuzeitliche Säkularisierungsprozess seinen Ursprung in der Wendung gegen den theologischen Absolutismus des Spätmittelalters hat (vgl. bes. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 21983). Für Taylor bleibt Blumenbergs These, dass es sich dabei um einen Akt menschlicher Selbstbehauptung handelt, unzureichend, weil Blumenberg »völlig unberücksichtigt läßt, in welcher Weise dieses neue Selbstverständnis im Laufe unserer Geschichte aufgebaut worden ist« (SZ, S. 501). Taylor hält Blumenberg also vor, dass er nicht klärt, aus welchen Quellen sich diese neuzeitliche Selbstbehauptung speist. Denn Taylor ist der Überzeugung, dass erst die Bezugnahme auf bestimmte anerkannte Quellen eine solche grundlegende Neuorientierung überhaupt tragfähig und damit auch durchsetzungsfähig macht.

2. Die historische Perspektive

»Was den Glauben problematisch macht, häufig erschwert und in Frage stellt, ist nicht einfach die ›Wissenschaft‹.«¹⁸ Dieser verbreiteten Auffassung, wonach der neuzeitliche Fortschritt der Wissenschaften für den »Tod Gottes« und die Durchsetzung der modernen Säkularität verantwortlich sei, widerspricht Taylor energisch, weil er sie für unzureichend, der Komplexität des Säkularisierungsprozesses nicht angemessen hält. Er setzt dem die These entgegen, dass die Säkularisierung, einschließlich der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften, aus einer »immer stärker regelgebundenen und von Normen bestimmten REFORM der lateinischen Kirche hervorgegangen ist.«¹⁹ Durch die Schreibung in Großbuchstaben signalisiert Taylor, dass damit keineswegs nur die protestantische Reformation gemeint ist, sondern die gemeinsame Stoßrichtung verschiedener Reformbestrebungen seit dem Mittelalter, zu denen dann etwa auch die katholische Gegenreformation gehört.

Zur Exemplifikation und Begründung dieser ambitionierten These holt Taylor weit aus. Er setzt an bei der Revolution der Achsenzeit, ein Begriff, der auf Karl Jaspers zurückgeht und mit dem dieser das letzte Jahrtausend vor Christus bezeichnet, in dem unabhängig voneinander verschiedene »höhere« Formen von Religion entstanden.²⁰ Diesen Prozess der achsenzeitlichen Revolution bezeichnet Taylor als »die große Entbettung«,²¹ denn durch die vorachsenzeitlichen Religionen sind die Menschen in verschiedener Hinsicht »eingebettet« gewesen. Das gilt einmal in sozialer Hinsicht, insofern Religion unauflöslich mit dem sozialen Leben verknüpft war. Beziehungen zu Geistern und göttlichen Mächten waren allgegenwärtig und wurden von der sozialen Gruppe gepflegt, sei es um den Schutz dieser Mächte zu erleben, um sie etwa durch Opfer günstig zu stimmen oder um ihre heilenden Kräfte zu beanspruchen. Durch diese Beziehung zu Geistern und Mächten werden die Menschen zum Zweiten dann aber auch in den Kosmos eingebettet; denn diese Mächte waren ja kausal wirkende Kräfte,

18 SZ, S. 943.

19 SZ, S. 1227.

20 Siehe Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955, S. 14-32.

21 SZ, S. 251 ff.

die in bestimmten Dingen oder an heiligen Stätten gegenwärtig waren. Die Welt war also mit diesen Geistern und Mächten verflochten und bildete einen von ihnen bestimmten Kosmos. Durch ihre diversen Praktiken und Rituale zielten die frühen Religionen auf eine Einbettung des Menschen in diesen Wirklichkeitszusammenhang. »Wenn die Menschen Götter und Mächte beschwören oder versöhnlich stimmen wollen, erbitten sie Wohlstand, Gesundheit, langes Leben und Fruchtbarkeit; andererseits wünschen sie, daß ihnen Krankheit, Mangel, Unfruchtbarkeit und früher Tod erspart bleiben.«²² Das war, nach der sozialen und der kosmischen, der dritte Aspekt der Einbettung, die Sicherung des menschlichen Wohlergehens und Gedeihens in der von Geistern und Mächten durchdrungenen und beherrschten Welt.

Die in der Achsenzeit entstandenen »höheren« Formen der Religion initiierten dann einen kräftigen Schub der Entzauberung dieser Welt. Durch sie kam es nun zu Transformationen der vorachsenzeitlichen Einbettungen. Als den zentralen Grundzug dieser Entwicklung sieht Taylor dabei die Herausbildung einer mehr und mehr individualisierten Form von Religion an. Von besonderer Bedeutung erscheint dabei ein neues Verständnis des menschlichen Heils. »In mehr oder weniger radikaler Form stellen alle diese Religionen die eingebürgerten, scheinbar unbezweifelbaren Auffassungen vom menschlichen Gedeihen in Frage und damit unvermeidlich auch die Gesellschaftsstrukturen und die Merkmale des Kosmos, durch die dieses Gedeihen erreicht werden sollte.«²³ Statt auf bloßes innerweltliches Wohlergehen richten die achsenzeitlichen Religionen das Streben des Menschen auf einen höheren Wert: Erlösung, ewiges Leben, Nirwana.²⁴

Dieser Transformation der Einstellung zum menschlichen Heil entspricht eine Transformation im Verständnis des Göttlichen. Taylor hebt hier zwei Aspekte hervor.²⁵ Zum einen wird die Welt Gottes bzw. der Himmel nun als eine transzendente Wirklichkeit verstanden; zum anderen zeigt sich das Göttliche als ganz und gar

22 SZ, S. 258.

23 SZ, S. 262.

24 Vgl. SZ, 733. Als charakteristisch dafür kann die Vorstellung »Eines aber ist nötig« (Lk 10,42) gelten, »womit ein höheres Ziel gemeint war, das über alle anderen hinausgeht oder ihnen Sinn verleiht« (SZ, S. 523).

25 Vgl. SZ, S. 262f.

positiv im Hinblick auf das menschliche Heil, während die göttlichen Mächte der vorachsenzeitlichen Religionen in dieser Hinsicht ja durchaus ambivalent geblieben waren. Aus diesem neuen Verständnis des Transzendenten kann dann auch die Forderung an den Menschen erwachsen, nicht die Welt, so wie sie ist, einfach hinzunehmen, sondern sie auch kritisch zu betrachten und nötigenfalls zu verändern nach Maßgabe der göttlichen Güte.

Mit der Revolution der Achsenzeit sind allerdings die vorachsenzeitlichen Formen der Religion nicht einfach verschwunden. Es kommt vielmehr zu einer Art Kompromiss, bei dem sich das Streben nach einem höheren Wert verbindet mit vorachsenzeitlichen Formen der Religion. In struktureller Hinsicht drückt sich dieser Kompromiss häufig als Differenzierung zwischen religiösen Eliten und den Frömmigkeitsformen des Volkes aus. Während Ersterer, etwa in Gestalt des Mönchtums, sich dem Streben nach höheren Werten widmen, spielt bei Letzteren die Sorge um das menschliche Gedeihen und Wohl nach wie vor eine bedeutsame Rolle.

Gegen diese Komplementarität von klösterlicher Askese einer religiösen Elite und der weltlichen Religion des Volkes richteten sich die verschiedenen Bestrebungen der REFORM innerhalb des lateinischen Christentums seit dem Mittelalter. »Die REFORM verlangt, jeder müsse ein *echter, hundertprozentiger* Christ sein.«²⁶ Es soll kein Christentum zu ermäßigten Preisen mehr geben; jeder Christ muss sich in seinem eigenen Leben darum bemühen, die grundlegenden Werte und Ziele des Christentums zur Geltung zu bringen. Das erfordert einen kräftigen Schub der Individualisierung der Religion auf der Linie der achsenzeitlichen Revolution. Der REFORM-Prozess drängt »in Richtung einer neuen Form des religiösen Lebens, das persönlicher, engagierter und hingebungsvoller ist. Es ist stärker christozentrisch geprägt und wird die älteren, aufs kollektive Ideal ausgerichteten Formen weitgehend ersetzen.«²⁷

Die Herausbildung einer individualisierten Religion erfolgte in verschiedenen Stufen. Taylor erläutert dies an unterschiedlichen Verbindungen von Religion und Staat: einer paläo-durkheimischen, einer neo-durkheimischen und schließlich einer post-durkheimischen Phase. Durch den Verweis auf Emile Durkheim verdeutlicht Taylor, dass dem Wandel der religiösen Formen zunächst

26 SZ, S. 1282.

27 SZ, S. 902.

einmal, entsprechend der zentralen religionssoziologischen These Durkheims, ein bestimmtes Verhältnis des gesellschaftlichen Kollektivs zur Religion zugrunde liegt, bis sich dann schließlich diese Verbindung zwischen dem religiösen Glauben und der Zugehörigkeit zur Gesellschaft auflöst.

Charakteristisch für die paläo-durkheimische Phase ist die Zugehörigkeit praktisch der gesamten Gesellschaft zu *einer* Kirche. Daher gibt es auch »noch ein Gefühl für die ontische Abhängigkeit des Staates von Gott und höheren Zeiten«. ²⁸ Gesellschaft, Kirche und Staat bilden hier also noch eine Einheit, so dass diejenigen, die sich davon absetzen, leicht als Außenseiter und Häretiker marginalisiert werden können.

In der neo-durkheimischen Phase löst sich dann die Einheit von Staat und Kirche auf, so dass Gott nicht mehr durch diese Einheit in der Welt präsent gehalten wird. Gott vermittelt sich der Gesellschaft jetzt vielmehr mittels seines providentiellen Planes für sie. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass »Gott der Baumeister eines gemäß unveränderlichen Gesetzen wirkenden Universums ist, nach denen sich die Menschen richten oder anderenfalls die Konsequenzen tragen müssen«. ²⁹ Dennoch bleibt auch hier die Verbindung zum Staat erhalten; sie wird jetzt aber nicht mehr durch die eine Kirche vermittelt, sondern durch unterschiedliche Konfessionen der je eigenen Wahl. Hier zeigt sich ein deutlicher Schritt in Richtung einer Individualisierung der Religion, wobei aber diese verschiedenen Konfessionen dann doch verbunden bleiben »mit einer umfassenderen, weniger greifbaren ›Kirche‹, und was wichtiger ist, mit einem politischen Gemeinwesen, das eine der göttlichen Vorsehung entspringende Rolle zu spielen hat«. ³⁰ Auch die mit der Konfessionalisierung gegebenen unterschiedlichen Optionen des Christentums gewährleisten somit die Verknüpfung von Religion und gesellschaftlicher Zugehörigkeit, wobei diese Verbindung nun durch eine am providentiellen Plan Gottes orientierte und auf ihn gestützte moralische Ordnung hergestellt wird.

Im Zuge dieser neo-durkheimischen Phase kommt es zu einer anthropozentrischen Verschiebung, die sich aus diesem veränderten Verständnis Gottes und seinem Verhältnis zur Welt ergibt. Phi-

²⁸ Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 68.

²⁹ SZ, S. 460.

³⁰ Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 83.

losophisch artikuliert sich das vor allem im Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Da ist zum Ersten die Vorstellung, der Mensch schulde Gott allein die Verwirklichung seines Planes, was letztlich darauf hinausläuft, »daß wir ihm im wesentlichen die Verwirklichung unseres eigenen Wohls schulden«. ³¹ Zum Zweiten sei es dem Menschen möglich, diesen Plan Gottes allein mittels seiner Vernunft zu erkennen und ihn dann auch zu verwirklichen, indem er sich entsprechend selbst diszipliniert. Darüber hinaus, und das ist der dritte Aspekt dieser anthropozentrischen Verschiebung, gebe es keine Eingriffe Gottes in den Weltlauf; die Welt halte für den Menschen nichts Unerwartetes, Geheimnisvolles mehr bereit. So stehe sie ihm zur Verfügung für sein Bemächtigungstreben, damit er dadurch sein eigenes Wohl verwirkliche und auf diese Weise den Plan Gottes erfülle. Daher wird auch, zum Vierten, die Vorstellung einer Verwandlung des Menschen durch Gott hin-fällig. ³² Der vernunftgemäß lebende und sich dementsprechend selbst disziplinierende Mensch bedarf ihrer nicht mehr, denn er genügt ja als solcher, um den Plan Gottes mit seiner Schöpfung auszuführen.

In diesem Deismus sieht Taylor einen entscheidenden Schritt zu dem, was er ausgrenzenden Humanismus nennt. Gemeint ist damit eine Form des Humanismus, die höhere Ziele für das menschliche Leben ausschließt, also Ziele, die jenseits seiner selbst und des Wohlergehens in dieser Welt liegen. Hier ist nun eine Bezugnahme auf Gott, die ja beim Deismus noch besteht, nicht mehr erforderlich, sie wird in dieser Konzeption des Humanismus vielmehr grundsätzlich »ausgegrenzt«. Der Zusammenhang mit dem Deismus besteht darin, dass dieser den Menschen schon ganz auf seine Vernunft und seine eigenen Fähigkeiten verwiesen hat und der ausgrenzende Humanismus dann nur noch die verbliebene Ver-

³¹ SZ, S. 380.

³² »Im Rahmen der christlichen Überlieferung ist dieser Gedanke normalerweise im Sinne der Vorstellung ausgedrückt worden, daß der Mensch am Leben Gottes teilnehmen werde. Die griechischen Kirchenväter und später die Cambridger Platoniker pflegten von ›Theosis‹ zu sprechen, von der ›Vergöttlichung‹, die im Schicksal des Menschen angelegt sei. Diese Aussicht ist in gewissem Sinn das Gegenstück zur Forderung nach Überwindung des bloß menschlichen Gedeihens. Dem Aufruf, Gott zu lieben und die Geschöpfe mit der gleichen Überschwenglichkeit zu lieben, wie Gott es tut, entspricht die Verheißung einer Wandlung, die es uns gestattet, diese Höhen wirklich zu erreichen« (SZ, S. 384).

bindung zu Gott in Gestalt seiner providentiellen Vorsehung zu kappen brauchte.³³

Mit dem ausgrenzenden Humanismus gehen spezifische Veränderungen des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses einher. Zum einen wird eine desengagierte Form der Vernunft dominant, zum anderen bildet sich ein, wie Taylor es nennt, abgepuffertes Selbst heraus.

Unter einer desengagierten Vernunft ist eine Form der Vernunft zu verstehen, die ihr eigenes Situiertsein abblendet. Sie versteht sich nicht als Teil eines Sinn- oder Bedeutungszusammenhangs, sondern distanziert sich von solchen Zusammenhängen, um sich rein instrumentell zu verhalten. Das erfordert ein »Desengagement von Welt und Leib«,³⁴ d. h., das Eingebundensein des Vernunftsubjekts in umfassendere Lebenszusammenhänge bleibt hier konzeptionell ebenso unberücksichtigt wie seine leibliche Verfasstheit. Ein solches Desengagement der Vernunft nährt die Erwartung, dass man sich mit ihrer Hilfe von partikularen Interessen befreien und auf das Wohl aller hinwirken könne, indem man allgemeinen, unpersönlichen Gesetzen und Prinzipien folgt.

Dieses Desengagement bewirkt eine »Abpufferung« des Selbst. Das Ich erfährt sich selbst ja als begrenzt, und es kann dann diese seine Grenze als Puffer verstehen gegenüber allem, was jenseits der Begrenztheit seiner selbst liegt. So schirmt es sich dann davon ab und bleibt davon unerreichbar. »Dieses Ich kann sich selbst als unverwundbares Wesen sehen, als Gebieter der Bedeutungen, die die Dinge für es haben.«³⁵ Das Ideal eines solchen abgepufferten,

33 »So gesehen kann der Deismus als Zwischenstation auf dem Weg zum heutigen Atheismus gesehen werden« (SZ, S. 460).

34 Taylor, *Quellen des Selbst* (wie Anm. 7), S. 283. Vgl. SZ, S. 485. Taylor spricht hinsichtlich dieses Ideals einer desengagierten Vernunft auch vom Prozess einer Exkarnation, weil es darum geht, dass wir uns »von unserer körperverhafteten Auffassung der Dinge entfernen, um zu klaren und deutlichen Erkenntnissen vorzudringen« (SZ, S. 1023). Eine solche Exkarnation ist gleichbedeutend mit dem Streben nach möglichst weitgehender Objektivierung dessen, worauf sich unsere Erkenntnisbemühungen wie auch unser Handeln beziehen. Es geht um ein Vorgehen, »durch das man den jeweiligen Untersuchungsgegenstand als etwas von uns völlig Unabhängiges begreift, so daß wir die Sache nicht dadurch verstehen, daß wir uns auf sie oder die Bedeutung einlassen, die sie in unserem Leben hat« (SZ, S. 1233).

35 SZ, 73. Den Gegensatz dazu bildet für Taylor das »poröse Selbst« in einer ver-

in sich verschlossenen Selbst besteht in disziplinierter Selbstbeherrschung und dem Streben nach möglichst umfassender instrumenteller Kontrolle dessen, was »draußen« ist.

Ein solches abgepuffertes Selbst entwickelt ein eigenes Gefühl der Würde und der Befriedigung. Denn es erfährt sich als Beförderer des Fortschritts sowie der allgemeinen Wohlfahrt. Und es ist sich bewusst: Das ist ihm möglich, weil es alte Abhängigkeiten und Ängste des Menschen zurückgedrängt oder ganz überwunden hat, »beispielsweise die Angst vor bösen Geistern, vor der Nichterwählung durch Gott und vor blinden, alles zermalmenden Naturkräften«. ³⁶ Auf diese Weise fundiert die Abpufferung des Selbst die Ausbreitung eines ausgrenzenden Humanismus und verleiht diesem Plausibilität.

Im Zuge der Entwicklung, die mit der Ablösung der paläo-durkheimischen durch die neo-durkheimische Phase begonnen hat, hat sich somit schließlich ein »immanenter Rahmen« herausgebildet, der den sozialen Raum zumindest der westlichen Gesellschaften bestimmt. Er ist allen gemeinsam, das Leben vollzieht sich innerhalb dieses Rahmens. Das besagt: »Die verschiedenen Strukturen, in denen wir leben – also die wissenschaftlichen, sozialen, technischen Strukturen und so weiter –, bilden insofern einen immanenten Rahmen, als sie einer ›natürlichen‹ oder ›diesseitigen‹ Ordnung angehören, die unabhängig und ohne Bezugnahme auf ›Übernatürliches‹ oder ›Transzendentes‹ gedeutet werden kann.« ³⁷

Es ist nach Taylors Auffassung nun aber nicht überzeugend, aus dieser Entwicklung im Sinne der klassischen Säkularisierungstheorie einfach den Niedergang und das Verschwinden der Religion zu folgern. Denn es bleibt ja grundsätzlich ganz offen, wie diese natürliche Ordnung gedeutet wird. Sie kann sicherlich in einem nicht-religiösen Sinne gedeutet werden, so dass sie dann als eine in sich abgeschlossene Ordnung verstanden wird, aber sie muss keineswegs zwangsläufig so gedeutet werden. »Es mag zwar sein, daß die

zauberten Welt. Für dieses »(liegen) die Quellen seiner eindringlichsten und wichtigsten Gefühle außerhalb des ›Geistes‹. Oder um es besser zu formulieren: Sinnlos ist schon die Vorstellung, es gebe eine scharfe Grenze, die es uns erlaubt, eine innere Basis zu definieren, auf die gestützt es möglich wäre, sich von allem übrigen zu lösen« (SZ, S. 72 f).

³⁶ SZ, S. 446.

³⁷ SZ, S. 990.

Normen und Praktiken des immanenten Rahmens zur Abgeschlossenheit tendieren, doch damit ist die Wirkung, die das Leben in diesem Rahmen faktisch auf uns haben wird, noch nicht bestimmt, und schon gar nicht wird die abgeschlossene Deutung dadurch gerechtfertigt.«³⁸ Auch religiöse Deutungen bleiben grundsätzlich möglich, die Bezugnahme auf transzendente Wirklichkeiten wird durch den immanenten Rahmen nicht ausgeschlossen.

In historischer Perspektive untermauert Taylor dies durch den Verweis auf die expressivistische Reaktion auf die Herausbildung des abgepufferten Selbst. Damit kommt nun der mit der achsenzeitlichen Revolution initiierte Individualisierungsschub zu seiner vollen Auswirkung. Denn in einer expressivistischen Gestalt von Religion erscheint diese nun ganz als Ausdruck des individuellen Selbst eines Menschen. Das besagt: »Das religiöse Leben, die religiöse Praxis, an der ich mich beteilige, muß nicht nur von mir gewählt worden sein, sondern sie muß mich auch ansprechen – sie muß im Sinne meiner spirituellen Entwicklung deutbar sein.«³⁹ Daher kommt es hier häufig zu einer Ablehnung institutionalisierter Religion, weil diese als hinderlich bei der Suche nach den eigenen religiösen Ausdrucksformen angesehen wird. Deren Orientierungsmaßstab bildet nicht eine bestimmte Orthodoxie, sondern ein bestimmtes Gefühl der Authentizität, nämlich das Gefühl, inmitten der Zerstreutheit und der Oberflächlichkeit des modernen Lebens zur Ganzwerdung und zu einer tiefen Verankerung des eigenen Selbst gefunden zu haben. Als Bezeichnung für diese individualisierten Suchbewegungen wird vielfach der Begriff »Spiritualität« benutzt, um sie von »Religion« als etwas dogmatisch Festgelegtem und damit eher den Intellekt Ansprechendem zu unterscheiden.

Im christlichen Kontext ist eine stärker expressivistische Ausdrucksgestalt des Glaubens bereits im 18. Jahrhundert zutage getreten, etwa im Pietismus und im Methodismus. Einen mächtigen Schub erhält dieser Expressivismus dann durch die Romantik. »Nun erscheint es vielen Menschen so, als könne die spröde Vernunft die letzten Wahrheiten in keiner Form erreichen. Man benötigt vielmehr eine subtilere Sprache, die das Höhere oder das Göttliche faßbarer machen kann. Damit eine solche Sprache Kraft entfalten

38 SZ, S. 926.

39 SZ, S. 811.

kann, muß sie in dem Verfasser oder Leser etwas ansprechen.«⁴⁰ Eine Einsicht mittels des Intellekts genügt dabei nicht; es geht um eine tiefere Einsicht, die die Person als Ganzes bewegt, indem sie sie mit einer anderen, tragenden Realität in Verbindung bringt.⁴¹ So wird das abgepufferte Selbst in neuer Weise wieder porös.

Charakteristisch für diese expressivistische »Spiritualität« ist somit »ihr Subjektivismus, die Konzentration auf das Ich und dessen Ganzheit, die Betonung des Gefühls.«⁴² Diesem radikalen Individualismus korrespondiert notwendigerweise eine Pluralität der Wege und Ausdrucksformen, die keinerlei interner, doktrinärer Beschränkung mehr unterliegen.⁴³ Daher hat dieser auf Authentizität fokussierte Expressivismus auch keine Verbindung mehr zu den gesellschaftlich-politischen Zusammenhängen. »Das Spirituelle als solches ist nicht mehr intrinsisch auf die Gesellschaft bezogen.«⁴⁴ Taylor spricht deshalb von einer post-durkheimischen Phase, weil die religiös-spirituellen Orientierungen nicht mehr konstitutiv sind für die Einbindung in die Gesellschaft.

Zu einem expressivistischen Glaubenssystem gehört nicht notwendigerweise ein Gottesverhältnis. Wenn aber ein solches besteht, so nimmt auch dieses eine expressivistische Gestalt an. Sie gründet nicht auf lehrhaften, traditionsvermittelten Überzeugungen, sondern auf inneren Gefühlen. Auch die Gottesbeziehung muss eine

40 Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 89. Vgl. SZ, S. 815.

41 Paradigmatisch ist hier Friedrich Schleiermachers Formulierung, wonach das Wesen der Religion »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl« ist (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1985, S. 35), nämlich Anschauung des Universums und das dadurch hervorgerufene Gefühl, Teil dieses Universums in seiner Unendlichkeit zu sein. Ein solches religiöses Bewusstsein ist notwendigerweise immer ein *individuelles* Bewusstsein, weil die durch die Anschauung des Universums hervorgerufenen Gefühle immer nur individuelle Gefühle sein können (vgl. Falk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, S. 72).

42 SZ, S. 848.

43 Taylor präzisiert allerdings: »Die Beschränkungen sind die einer anderen Ordnung, sie sind gewissermaßen politisch und ergeben sich aus der sittlichen Ordnung von Freiheit und gegenseitigem Nutzen. Mein spiritueller Weg muß den der anderen respektieren, er muß sich an das Nichtverletzungsprinzip halten« (*Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* [wie Anm. 2], S. 91).

44 Ebd., S. 91. Vgl. SZ, S. 817.

persönliche Resonanz im Gläubigen finden; sie muss ihn innerlich ergreifen und seine Leidenschaft entfachen. »Man kann sich nur durch Leidenschaft mit Gott verbinden.«⁴⁵ Im christlichen Kontext zeigt sich das etwa an der Verbreitung charismatischer Bewegungen.

Dieser grundlegende Wandel der religiösen Ausdrucksformen bestätigt nachdrücklich, dass Religion keineswegs zwangsläufig abstirbt, wie es Säkularisierungstheorien lange Zeit unterstellt haben. Die durch den neuzeitlichen Modernisierungsprozess herbeigeführte Situation erscheint in der Tat wesentlich komplexer. Glaube und Unglaube koexistieren miteinander; sie stehen dabei aber nicht etwa beziehungslos nebeneinander, sondern beeinflussen sich durchaus auch wechselseitig. Das gilt es im Folgenden etwas genauer zu erfassen.

3. Das Verhältnis von Glaube und Unglaube in säkularisierten Kontexten

Taylor spricht von einer Fragilisierung sowohl des Glaubens wie auch des Unglaubens. Das heißt zunächst einmal: Beides kann keine fraglose Geltung beanspruchen; sowohl der Glaube wie der Unglaube erfahren sich nicht als selbstverständlich; sie werden fragil, weil sie um die jeweilige Alternative wissen und sich ihr ausgesetzt sehen, so »daß das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend wird«.⁴⁶ In Anlehnung an William James spricht Taylor vom Stehen auf einer freien Fläche, wo der Wind weht und man von ihm in beide Richtungen gedrängt werden kann, einmal hierhin, einmal dorthin. Dieses Bild veranschaulicht, was Taylor als »Säkularität 3« bezeichnet. Sie ist dadurch charakterisiert, dass der Mensch »sich in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Kraftfeldern [befindet], die unsere Kultur bestimmen«.⁴⁷

Ihre tiefere Ursache hat diese Situation eines »doppelten Drucks«⁴⁸ darin, dass Glaube und Unglaube nicht als zwei Alternativen einfach nebeneinanderstehen, sondern sich wechselseitig verunsichern und herausfordern. So kann der Unglaube für gläubige

45 Ebd., S. 88.

46 SZ, S. 928; vgl. S. 515.

47 SZ, S. 987.

48 Vgl. SZ, S. 515, S. 996, S. 1204.

Menschen faszinierend sein wegen seiner Nüchternheit und seines Bestrebens, sich ganz auf den »Boden der Tatsachen« zu stellen, sich sozusagen »auf der sicheren Seite« zu bewegen und so dem Verdacht, Wunschträumen nachzujagen, konsequent zu wehren. Eine solche Haltung illusionsfreier Selbstbescheidung hat ihre eigene Würde; sie verdient nicht nur Respekt, sondern entfaltet nicht selten Anziehungskraft. Andererseits kann aber auch der Glaube für ungläubige Menschen attraktiv sein. Sie fragen sich dann, ob sie aufgrund ihrer Fixierung auf einen als abgeschlossen betrachteten immanenten Rahmen nicht etwas Wichtiges, Bedeutendes ignorieren, das ihr Leben bereichern könnte.

Das Verhältnis von Glaube und Unglaube zeigt sich somit als spannungsvoll. Dabei geht es jedoch nicht um den Triumph des einen über den anderen, gar dessen Absterben und Verschwinden. Die Spannung zwischen ihnen muss vielmehr so verstanden werden, dass sie gewissermaßen aneinandergekettet erscheinen, indem sie auf »Problemzonen« des jeweils anderen verweisen. Glaube und Unglaube werden so einander wechselseitig zur Herausforderung, weil sie immer wieder die Fragen in Bezug auf den jeweils anderen thematisieren und wachhalten, die auch in den Gläubigen bzw. in den Ungläubigen selbst häufig nicht verstummen; die zwar vielleicht zum Schweigen gebracht werden, aber untergründig doch präsent bleiben. Es ist daher auch dieses Verhältnis zwischen Glaube und Unglaube, das Taylors Auffassung begründet, »daß die meisten Menschen einen Drang in beide Richtungen spüren. Sie müssen eine Richtung nehmen, können aber den Ruf aus der anderen nie ganz überhören.«⁴⁹ Daraus resultiert die bleibende Fragilität sowohl des Glaubens wie des Unglaubens.

Aus der Perspektive des Unglaubens kann der Glaube somit sowohl eine Bedrohung wie auch eine Verheißung darstellen.⁵⁰ Bedroht durch ihn erscheinen zentrale Werte des ausgrenzenden Humanismus, etwa die desengagierte Vernunft und die sich ihr verdankenden Erfolge menschlicher Weltbemächtigung oder die autonome Selbstbestimmung des Menschen. Solche Werte sehen Ungläubige häufig durch religiöse Überzeugungen in Frage gestellt. Andererseits kann für sie der Glaube insofern verheißungsvoll erscheinen, als er eine Antwort auf Bedürfnisse und Sehnsüchte in

⁴⁹ Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 53.

⁵⁰ Vgl. SZ, S. 914.

Aussicht stellt, die auch bei ungläubigen Menschen vorhanden sind, etwa der Wunsch oder die Hoffnung, dass die Welt vielleicht doch nicht im Letzten sinnlos ist, wie es bei der Annahme einer in sich abgeschlossenen Immanenz nicht selten scheint.

Diese Ambivalenz verweist auf die prekäre Situation der modernen säkularen Kultur. Taylor spricht im Anschluss an Czeslaw Milosz von der Aufspaltung in eine dem Menschen und seinen Werten gegenüber gleichgültige Welt der wissenschaftlichen Wahrheit sowie eine innere Welt des Menschen.⁵¹ Ebendieser kulturell bedingte Bruch verschafft sich auch im Spannungsverhältnis zwischen Glaube und Unglaube Ausdruck. Das hat dann insbesondere erhebliche Auswirkungen auf die Einschätzung des Glaubens. Den wohl entscheidenden Punkt formuliert Taylor folgendermaßen: »Der maßgebliche Wandel betrifft den Status, der der Neigung zum Glauben zugebilligt wird. Diese Neigung ist der Gegenstand eines grundlegenden Deutungswandels. Sie ist nicht mehr der in unserem Inneren angelegte Drang zur Wahrheit, sondern sie ist zur gefährlichsten Verlockung überhaupt geworden, sich gegen die strengen Prinzipien der Überzeugungsbildung zu versündigen.«⁵² Der Glaube erscheint als Abwendung von den Grundlagen der modernen Kultur und ihrer spezifischen Rationalität. Er wird als Fremdkörper in dieser säkularen Kultur betrachtet, weil er Bedürfnissen Raum gibt, die zwar keineswegs einfachhin verschwunden sind, die aber eben doch insofern als überwunden gelten, als sie mit den basalen Überzeugungen des ausgrenzenden Humanismus nicht vereinbar sind. Wenn man den Übergang zu diesem im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung als den Prozess des Erwachsenwerdens versteht, dann muss »der Wunsch zu glauben nunmehr als kindische Versuchung«⁵³ verstanden werden.

Hier tritt der für Taylor entscheidende Gesichtspunkt ins Blickfeld, nämlich die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Quellen unseres Selbst. Aufgrund des Ausschlusses der inneren

51 SZ, S. 988.

52 SZ, S. 941.

53 Ebd. Taylor weist das nicht einfach ab, sondern gesteht dieser Deutung eine gewisse Berechtigung zu: »Da jeder aufkeimende Glaube in einem offenkundigen Sinn etwas Kindliches hat und da er sich (nach christlicher Auffassung) nur durch Kindlichkeit im Sinne des Evangeliums weiterentwickelt, liegt diese (Fehl-)Deutung durchaus nahe« (ebd.).

Welt des Menschen aus dem Erkenntnisspektrum der desengagierten Vernunft hat diese Unterscheidung sich zu einer unüberbrückbar erscheinenden Diskrepanz verhärtet. Dadurch sind die inneren Quellen des Selbst entwertet worden und in Misskredit geraten. Wenn der Mensch jedoch sich selbst nur noch mit dem objektivierenden Blick der Wissenschaften wahrnimmt, so beschädigt er nach Taylors Überzeugung sein Selbstverhältnis. »Wir können unser Tun nicht einfach auf der Basis der von außen empfangenen Informationen erklären, ohne zu berücksichtigen, was wir mit den inneren Informationen angefangen haben.«⁵⁴ Dann versteht der Mensch letztlich sich selbst nicht; er wird sich selbst entfremdet, weil er seiner eigenen anthropologischen Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Diese Abwertung der inneren zugunsten der äußeren Quellen rückt auch den religiösen Glauben in ein negatives Licht. Wie schon gesehen, verweist Taylor ja darauf, dass nach der Überzeugung früherer Epochen sich die Hinwendung zum Glauben dem im Inneren des Menschen angelegten Drang zur Wahrheit verdankt. Paradigmatisch wären hier etwa Augustinus oder Pascal, aber auch Kierkegaard zu nennen. Dagegen ist heute die Auffassung einflussreich geworden, die »den externen Quellen eine Vorrangstellung zubilligt und die internen Quellen als unzuständig abwertet, ja als wahrscheinliche Ursache kindischer Täuschungen abtut.«⁵⁵ Dadurch wird gerade auch der Zugang zum Glauben für viele erschwert oder gar gänzlich unmöglich.

Gegen die Abwertung der inneren Quellen führt Taylor das Argument an, dass Menschen immer bestimmte Vorstellungen von der »Fülle« menschlichen Lebens in sich tragen. »Jede realisierbare Vorstellung vom menschlichen Leben muß ein Bild beinhalten, aus dessen Perspektive dieses Leben gut, richtig und angemessen erscheint.«⁵⁶ Es geht also um Vorstellungen davon, was dem menschlichen Dasein im Tiefsten entspricht, was also jenseits der unerlässlichen Lebenssicherung sein eigentlicher Sinn, sein wahres Ziel ist, worin menschliches Leben die ihm angemessene Erfüllung findet. Diese Vorstellungen speisen sich aus inneren Quellen; sie gründen nicht in einem objektivierenden Blick auf den Menschen,

54 SZ, S. 949.

55 Ebd.

56 SZ, S. 1000.

sondern in dem, was Menschen für sich und ihr Leben als gut und erfüllend empfinden.

Taylor hebt drei Erfahrungen hervor, die wesentlich mit dazu beitragen, dass Vorstellungen von der Fülle menschlichen Lebens entstehen.⁵⁷ Das ist erstens die Erfahrung, dass der Mensch ein kreatives und gestaltendes Wesen ist. Sodann verweist Taylor darauf, dass der Mensch sich von ethischen oder spirituellen Motiven leiten lässt, die ihn auf höhere Ziele hin orientieren. Taylor nennt ausdrücklich die Achtung für das moralische Gesetz, die für Kant von zentraler Bedeutung ist. Drittens geht es um die ästhetische Erfahrung; sie lässt den Menschen einen tieferen Sinn empfinden, sie erschließt ihm andere, neue Bedeutungen der Wirklichkeit.

Alle diese Erfahrungen legen nahe, dass sich menschliches Leben nicht in dem erschöpft, was eine desengagierte Vernunft über den Menschen zu sagen weiß. Es scheint reicher, tiefgründiger zu sein. Diese Erfahrungen beruhen nicht auf der Beobachtung irgendwelcher Sachverhalte, sondern auf einem inneren Empfinden des Menschen, einem Spüren und Fühlen. Und dieses Empfinden schlägt sich dann nieder in solchen Vorstellungen von der »Fülle« des Menschseins.

Solche Vorstellungen sind auch mit religiösem Glauben verbunden, aber sie sind keineswegs darauf beschränkt. Es gibt vielmehr auch nichtreligiöse Vorstellungen der »Fülle«, etwa die von Albert Camus in dem Roman *Die Pest* anhand der Figur des Dr. Rieux entwickelte, nach der es darum geht, sich ganz für das Wohl der Mitmenschen einzusetzen, auch wenn dies in einer im letzten sinnlosen Welt vergeblich bleiben muss. Nach Auffassung Taylors spielt dies auch im Verhältnis zwischen Glaube und Unglaube eine wichtige Rolle: »Die stürmische Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben sowie zwischen verschiedenen Spielarten beider Positionen kann [...] als eine Debatte gesehen werden, bei der es um die Frage geht: Worin besteht die wirkliche Fülle?«⁵⁸ Mit anderen Worten: Es geht um eine Auseinandersetzung darüber, was ein gutes, dem Menschen angemessenes Leben ist.

Die Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube hat somit zwei Facetten. Es geht zum einen um die Frage nach der Akzeptanz der inneren Quellen unseres Selbst im Vergleich zu den

⁵⁷ Siehe SZ, S. 993 f.

⁵⁸ SZ, S. 1000.

äußeren. Es ist die Frage, ob diese inneren Quellen den Menschen nicht von dem Weg abbringen, den die desengagierte Vernunft ihm weist, und ihn damit über sich selbst täuschen. Gesteht man dagegen zu, dass die inneren Quellen für das Verständnis des Menschseins bedeutsam und unverzichtbar sind, so bleibt doch strittig, welche Vorstellung der »Fülle« menschlichen Lebens die angemessene ist. In dieser Hinsicht vertreten Gläubige und Ungläubige ganz unterschiedliche Auffassungen.

Hier kommt dann schließlich noch ein weiterer Aspekt mit ins Spiel. Taylor macht nämlich geltend, dass unsere Gesamtsicht der Welt und des menschlichen Lebens und damit auch die Vorstellung der »Fülle« niemals abschließend begründet werden kann. Ganz gleich, welche Gesamtsicht vertreten wird – ob sie den immanenten Rahmen als offen oder in sich abgeschlossen betrachtet –, in jedem Fall setzt eine solche Gesamtsicht nach Taylor einen »Glaubenssprung« im Sinne eines »vorgreifenden Vertrauens« voraus. Es ist das Vertrauen darauf, dass diese Gesamtsicht sich im weiteren Fortgang des Lebens immer wieder bewähren und bestätigen wird. »Es geschieht jedoch nie, daß wir einen Punkt erreichen, der jenseits aller Vorgriffe und aller Intuitionen jene Form von Gewißheit ermöglicht, die uns im Hinblick auf bestimmte engere Fragen zu Gebote steht, beispielsweise wenn es um naturwissenschaftliche Fragen oder Alltagsprobleme geht.«⁵⁹ Die jeweils verfügbaren Gründe können nicht mit Sicherheit gewährleisten, dass eine solche Gesamtsicht sich auch in Zukunft bewähren wird. Diese »Lücke« muss überwunden werden durch einen »Glaubenssprung«, und zwar eben sowohl bei einer Gesamtsicht, die einen religiösen Glauben beinhaltet, wie auch bei einer Gesamtsicht, die religiösen Glauben ausschließt.

Nach diesen Erläuterungen zu Taylors Sicht des Verhältnisses von Glaube und Unglaube in der säkularisierten Welt soll nun abschließend nach seinem Gottesverständnis angesichts der Säkularisierung gefragt werden. Das schließt die Frage nach der Verantwortbarkeit des Gottesglaubens mit ein.

59 SZ, S. 918.

4. Taylors Gottesverständnis

Wie bereits gesehen, ist religiöser Glaube, jedenfalls in der westlichen Moderne, durch ein Doppelkriterium definiert. Zum einen ist dabei eine bestimmte transzendente Realität vorausgesetzt; zum anderen geht es um eine Perspektive der Transformation des Menschen, die im Zusammenhang mit dieser überweltlichen Wirklichkeit steht und die über das normale menschliche Gedeihen hinausführt. In seiner eigenen philosophischen Konzeption versteht Taylor nun die transzendente Realität ganz eindeutig in einem christlichen Sinne, nämlich, in Anlehnung an das Neue Testament, als die göttliche Wirklichkeit der Agape (1 Joh 4,8.16). Im Hinblick auf die von daher eröffnete Transformationsperspektive für den Menschen besagt das, »daß wir die Grenzen überschreiten, die in der Theorie von Formen des ausgrenzenden Humanismus gezogen werden«. ⁶⁰ Indem Menschen sich für Gott öffnen, haben sie teil an der Liebe Gottes zu den Menschen. »Das ist per definitionem eine Form von Liebe, die weit über jede mögliche Gegenseitigkeit hinausgeht: eine Hingabe, die durch kein Maß der Fairneß eingeschränkt ist.« ⁶¹ Der Mensch wird transformiert, insofern er sich aufgrund seines Bezugs zur transzendenten göttlichen Agape mit allen anderen verbunden sieht; alle sind einander gegeben und tragen daher auch füreinander Verantwortung.

Von daher lassen sich nach Taylor drei Aspekte einer religiösen Beziehung zum Transzendenten unterscheiden. ⁶² Zum Ersten ist hier das Gefühl zu nennen, dass es einen höheren Wert als das menschliche Gedeihen, die rein menschliche Vollkommenheit gibt und der Mensch an diesem Wert (christlich verstanden: der Agape) teilhaben kann. Das setzt aber zum Zweiten den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit voraus, die dem Menschen die Kraft verleiht, an diesem höheren Wert teilzuhaben und so über eine

⁶⁰ SZ, S. 1165.

⁶¹ SZ, S. 717 f. Hier zeigt sich eine gewisse Nähe Taylors zu Emmanuel Lévinas, der die ethische Beziehung ebenfalls als eine asymmetrische Beziehung versteht und darin einen Ausdruck der menschlichen Geschöpflichkeit erkennt. Vgl. dazu Markus Knapp, »Die Anderen – der blinde Fleck der Moderne? Überlegungen zum Verhältnis der Theologie zur Theorie des kommunikativen Handelns«, in: Edmund Arens (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Paderborn 1997, S. 71-96.

⁶² Vgl. SZ, S. 45.

rein menschliche Vollkommenheit hinauszugelangen. Diese Transformation des Menschen geht zum Dritten mit der Überzeugung einher, dass menschliches Leben nicht an der Grenze des Todes endet. Die Kraft, die dem Menschen verliehen wird, um an einem höheren Wert teilzuhaben, trägt ihn gewissermaßen über den Tod hinaus.

Die Begründung für diese Sichtweise Taylors ist letztlich eine schöpfungstheologische. Die Liebe Gottes zu allen Menschen ist darin grundgelegt, dass diese von ihm geschaffen und deshalb als Lebewesen gut sind. »Es gibt eine göttliche Bejahung der Kreatur, die im ersten Kapitel des Buches Genesis dadurch auf den Begriff gebracht wird, daß von jedem Stadium der Schöpfung gesagt wird: ›Und Gott sah, daß es gut war.‹ Die Agape ist von einem solchen ›Gut-Sehen‹ nicht zu trennen.«⁶³ Der Beziehung des Menschen zum Transzendenten geht demnach die Zuwendung Gottes zu ihm voraus; Gott schenkt ihm seine Liebe, weil er ihn als gut ansieht. Das gipfelt dann »im jüdisch-christlichen Theismus [...] in seiner zentralen Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschlichen, die umgreifender ist, als sie von den Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann.«⁶⁴ Diese Bejahung durch Gott geht so weit, dass sie auch an der Grenze des Todes nicht endet. So können Menschen ihr Leben als eines begreifen, »das über die Grenzen seiner ›natürlichen‹ Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht: Unser Leben reicht weiter als ›dieses Leben.‹«⁶⁵ Damit ist ein ausgrenzender Humanismus aufgesprengt zugunsten eines Verständnisses der »Fülle«, nach dem menschliches Leben sich in einem unverlierbaren Hineingenommensein in die göttliche Agape vollendet.

Die in diesem Verständnis der »Fülle« begründete Transformation des Menschen muss als körperlich vermittelt gedacht werden. Denn, so formuliert Taylor pointiert, »die Agape kommt aus dem Bauch«, sie ist ein »Bauchgefühl.«⁶⁶ Er verweist dabei auf das neutestamentliche Verbum *σπλαγχνίζομαι*, was »Mitleid haben«, »sich erbarmen« bedeutet (vgl. Mk, 6,34; Lk 10,33; 15,20). Das entsprechende Substantiv *σπλαγχνον* bezeichnet in seiner Grundbedeu-

63 Taylor, *Quellen des Selbst* (wie Anm. 7), S. 891.

64 Ebd., S. 899.

65 SZ, S. 45.

66 SZ, S. 1225, S. 924.

tung die inneren Organe, die Eingeweide, insbesondere das Herz.⁶⁷ Die biblische Sprache lässt so den Zusammenhang zwischen Agape und körperlichen Reaktionen noch transparent werden. Daran knüpft Taylor an, um seine Überzeugung zu untermauern, dass die Fähigkeit zur Agape dem Menschen gewissermaßen körperlich eingraviert ist. Sie ist »die durch unser Bauchgefühl ausgelöste Reaktion auf *diesen* Menschen«. ⁶⁸

Das zielt natürlich gegen einen von Taylor immer wieder kritisierten Grundzug der modernen Kultur, nämlich den aus dem Ideal eines desengagierten Weltverhältnisses resultierenden Prozess der Exkarnation.⁶⁹ Dadurch werden Gefühle und intuitive Einsichten entwertet, so dass der Mensch sich selbst nur noch in einer sehr einseitigen, reduzierten Weise versteht. Die Agape, insofern sie ein Körpergefühl ist, sprengt diese problematische Verengung auf und lässt die Vielgestaltigkeit und den Reichtum der menschlichen Vermögen wieder zur Geltung kommen.

Dieses Verständnis der Agape als Körpergefühl bleibt auch bedeutsam für die Frage nach der Erkenntnis Gottes als transzendenter Agape. Geht man nämlich davon aus, so lässt sich die Existenz Gottes nicht mittels einer distanzierenden, desengagierten Vernunft, »durch allen zugängliche Faktenaussagen über die Welt beweisen«. ⁷⁰ Entscheidend bleibt vielmehr auch in dieser Frage das Gefühl, dass es einen höheren Wert als rein menschliche Vollkommenheit gibt und der Mensch daran teilhaben kann. Wie bereits erwähnt, sieht Taylor das als wesentlich für jede religiöse Beziehung zum Transzendenten an. Auch eine sachgemäße Antwort auf die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes hat hierin einen wichtigen, unerlässlichen Bezugspunkt. Denn nach Taylors Überzeugung »(hängt) unsere Akzeptierung jedes Hyperguts in komplexer Weise damit zusammen, wie wir durch es berührt

67 Vgl. N. Walter, Art. *σπλάγχνον*, in: Horst Balz, Gerhard Schneider (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Stuttgart 1992, S. 635 f.

68 SZ, 1227. Daraus dürfte sich auch Taylors Antwort auf die an ihn gerichtete Frage ergeben, »ob nicht der christliche Begriff der Agape eine praktische Indolenz gegenüber dem Nächsten insofern forciert, als dieser nicht mehr um seiner selbst willen, sondern »nur« noch der göttlichen Liebe wegen geliebt werden soll« (Michael Kühnlein, *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*, Tübingen 2008, S. 267).

69 Siehe oben Anm. 34.

70 Taylor, *Quellen des Selbst* (wie Anm. 7), S. 142. Vgl. SZ, S. 918f.

werden.«⁷¹ Das darf nicht mit einer nonkognitivistischen Position verwechselt werden. Taylor bewegt sich vielmehr in der Spur von Autoren wie Blaise Pascal und William James. Für sie ist das innerlich Gefühlte erkenntnisleitend; von daher erschließt sich der kognitive Gehalt der Gotteserkenntnis. Es ist also erforderlich, zunächst »ein Gefühl für Gott« zu haben, zu »spüren, wie er auf mein Dasein einwirkt.«⁷² Das bildet die Grundlage sowohl für die Erkenntnis der Existenz Gottes wie für den Gottesbegriff.⁷³

Auch dieses Spüren Gottes und damit die Verbindung des Menschen zu Gott ist körperlich vermittelt,⁷⁴ insofern ja jedes Gefühl auch ein körperliches Empfinden beinhaltet. Hier wird deutlich, wie zentral für Taylors Gottesverständnis der christliche Inkarnationsgedanke ist. Indem Gott dem Menschen seine Agape schenkt und ihn an dieser Agape teilhaben lässt, macht er sich dem Menschen »spürbar«. Und Taylor will wohl so verstanden werden, dass das im Zusammenhang zu sehen ist mit seinem Verständnis der Agape als Körpergefühl. So wie der Mensch von der Agape Gottes »berührt« wird, lässt er sich dann auch von anderen Menschen »berühren«.

In Anlehnung an Ivan Illich erläutert Taylor dies anhand des neutestamentlichen Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25 ff.). Es geht hier um die Entstehung einer neuen Form der Zusammengehörigkeit. Sie wird jedoch nicht vom Samariter ganz aus sich selbst heraus geschaffen, sondern entsteht dadurch, dass er auf einen anderen Menschen reagiert. Diese Reaktion erfolgt jedoch nicht deshalb, weil er sich einem Prinzip des Sollens verpflichtet weiß, sondern weil er sich von der Not des ihm begehrenden Menschen berühren lässt. Und das eben sieht Taylor im Zusammenhang mit der Liebe Gottes: »Es kommt von Gott her, von der Agape, und wurde möglich, weil Gott Fleisch geworden ist. Die

71 Taylor, *Quellen des Selbst* (wie Anm. 7), S. 142.

72 SZ, S. 948.

73 Eine ganz ähnliche Position findet sich etwa bei Friedo Ricken, wenn er unter Bezugnahme auf das Neue Testament schreibt: »Wir können auf Gott ausschließlich mit Hilfe bestimmter Erfahrungen referieren; nur durch sie lässt sich sagen, wer Gott ist; nur durch sie wissen wir, dass er existiert« (*Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, S. 68). Mit Taylor bleibt allerdings daran zu erinnern, dass kein Begriff Gottes seine Wirklichkeit ganz zu erfassen vermag. »Wer an den Gott Abrahams glaubt, sollte im Regelfall daran erinnert werden, wie wenig er von Gott weiß und wie sehr sein Begriff von Gott Stückwerk ist« (SZ, S. 1272).

74 Vgl. SZ, S. 923 f.

Fleischwerdung Gottes erstreckt sich nach außen und reicht durch neue Verbindungen, wie sie der Samariter zwischen sich und dem Juden herstellt.«⁷⁵ Gott macht demnach sich selbst im »Fleisch« erfahrbar, und seine dabei spürbar werdende Liebe macht Menschen empfindsam für andere. So wird eine Haltung des Desengagements und der Selbstgenügsamkeit überwunden, und es entstehen neue, vorgegebene Grenzen (der Familie, des eigenen Volkes, der Kultur oder Religion) überschreitende Formen der Zusammengehörigkeit.

Taylor wendet sich mit dieser Konzeption seines Gottesverständnisses nicht zuletzt auch gegen das zeitgenössische Christentum. Denn ebenso wie die neuzeitliche Kultur im Zuge des Säkularisierungsprozesses ist auch dieses »durch einen Prozeß der ›Exkarnation‹ hindurchgegangen und hat die verkörperten, ›fleischlich‹ realisierten Formen des religiösen Lebens hinter sich gelassen, um Formen anzunehmen, die eher ›im Kopf‹ gegeben sind.«⁷⁶ Taylor ist offensichtlich der Überzeugung, dass es die Zukunft des Christentums in der säkularisierten Moderne erfordert, sich von Vereinseitigungen und Fehlentwicklungen in der modernen Kultur – wie etwa der Geringschätzung des Gefühls oder der Dominanz einer Haltung des Desengagements – zu distanzieren und die dem christlichen Glauben inhärente Vernunft zur Entfaltung zu bringen, nämlich die Vernunft des Glaubens an den inkarnierten Gott.

Das stellt zugleich auch eine Kritik an der paläo- ebenso wie an der neo-durkheimischen Phase des Christentums dar. Mit Ivan Illich spricht Taylor im Hinblick darauf von einer Verfälschung des Christentums. Das zielt darauf, »daß im Westen seit langem die Tendenz besteht, in eine Gleichsetzung des christlichen Glaubens mit der zivilisatorischen Ordnung abzugleiten.«⁷⁷ Infolgedessen wird dann nicht nur die mit dem christlichen Glauben eigentlich verbundene Transformation des Menschen marginalisiert, sondern auch die daraus resultierende neue Ordnung des menschlichen Miteinanders. Diese muss geknüpft werden als ein »Netzwerk der Agape, die [...] nur durch Verkörperung zustande kommen kann.«⁷⁸

75 SZ, S. 1222.

76 SZ, S. 923.

77 SZ, S. 1230.

78 SZ, S. 1225. Dabei stellt Taylor keineswegs in Frage, dass es auch ethischer Regeln und Normen bedarf. Was er jedoch kritisiert, ist die Fetischisierung solcher Regel- und Normensysteme, die deren Defizite und blinde Flecken außer Acht

Von daher rückt dann auch die post-durkheimische Gestalt von Religion mit ihrer Konzentration auf das Ich und dessen Ganzheit in den Fokus der Kritik. Ihr auf Authentizität zielender Expressivismus verliert die sozial-gesellschaftliche Dimension von Religion weitgehend aus dem Blick. Und aus der christlichen Perspektive Taylors liegt das entscheidend daran, dass das Verständnis Gottes als sich inkarnierender Agape hier faktisch verloren gegangen ist.

So lässt sich in der Tat sagen: »Der Gottesglaube wird hier nicht mehr verstanden als ein von der Vernunftautonomie zusätzlich eingeräumtes Postulat zur Bewältigung moralischer Folgeprobleme unter Bedingungen permanenten Glücksentzugs, sondern als eine in Prozessen der Selbstbejahung sich manifestierende Erfahrung von Transzendenz, die ihrerseits konstitutiv ist für die Herausbildung der moralischen Identität.«⁷⁹ Dabei leugnet Taylor nirgendwo Werte wie Selbstbestimmung und Selbstverantwortung. Aber er insistiert darauf, dass der Mensch bei der Verfolgung dieser Ziele auf innere Begrenzungen und Ängste stößt, die er auf sich allein gestellt nicht zu überwinden vermag. Weil er sich daher auf dem Weg einer Ethik autonomer Selbstverwirklichung nicht selbst vollenden kann, droht ihm in seinem Verhältnis zu sich selbst ein Bruch. Eine Religion wie das Christentum eröffnet dagegen die Perspektive, »die Vollendung des Selbst von dem Vorfall der Liebe Gottes her« zu denken und so »die Logik autonomer Selbstgenügsamkeit« zu durchbrechen.⁸⁰ Wenn der Mensch sich in die Agape Gottes mit hineingenommen wissen darf, so kann er sich auch mit seinen Grenzen und Beschränkungen selbst annehmen und bejahen. Zugleich sieht er sich dadurch in die Verantwortung für andere verwiesen und so in neuer Weise als moralisches Subjekt konstituiert. Aber es ist dies eben kein selbstgenügsames Subjekt, sondern ein von der sich inkarnierenden Agape Gottes getragenes Subjekt.

Es ist kritisch gegen Taylor eingewandt worden, dass er zu sehr

lässt. »Wir glauben, wir müßten das RICHTIGE Regel- und Normensystem finden und es dann ausnahmslos befolgen. Wir erkennen gar nicht mehr, daß diese Regeln unserer Welt der Menschen aus Fleisch und Blut nicht gut entsprechen, und übersehen die Dilemmata, die unter den Teppich gekehrt werden müssen, beispielsweise: Gerechtigkeit kontra Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit kontra ein erneuertes Verhältnis« (SZ, S. 1228).

79 Kühnlein, *Religion als Quelle des Selbst* (wie Anm. 7), S. 202 f.

80 Ebd., S. 37.

auf einer rein deskriptiven Ebene verbleibt und es dabei versäumt, explizit und systematisch die Wahrheits- und Geltungsansprüche der von ihm untersuchten Sprach- und Praxisformen philosophisch zu entfalten. Diese Kritik bezieht sich ausdrücklich auch auf die hier behandelte Thematik: »Worin transzendierende, lebensspendende Fülle bestand und wieder bestehen könnte, das wird nicht auf einer argumentativen, der philosophisch-theologischen europäischen Vernunfttradition von Platon und Aristoteles bis zu Kant und Hegel antwortenden Ebene expliziert.«⁸¹

Nun wird man in Rechnung zu stellen haben, dass Taylor grundsätzlich von einer Durchlässigkeit zwischen Religion und Philosophie ausgeht. Auch oben wurde ja festgestellt, dass er an zentraler Stelle mit einer schöpfungstheologischen These operiert. Das entspricht ganz Taylors (an Josef Pieper orientierter) »Idee, Philosophie ›aus dem Kontrapunkt [...] der christlichen Theologie‹ zu betreiben«, wobei er jedoch ganz eindeutig auf der Eigenständigkeit der Philosophie insistiert. Das schließt für ihn aber eben nicht aus, dass diese »argumentiert in Reaktion auf, inspiriert durch offenbarte Wahrheit. Und dies bringt neue Gedanken in das Gespräch, die man außerhalb dieser kontrapunktischen Beziehung nie gehabt hätte.« Doch es gilt dabei selbstverständlich, dass auch diese Gedanken - »wie alle philosophischen Ideen – aus eigener Kraft ihren Weg machen müssen, im ewigen Gespräch der Menschheit.«⁸² Anders als etwa für Jürgen Habermas gibt es für Taylor demnach keinen »Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen«, so dass die Offenbarung für die Philosophie »eine kognitiv unannehbare

81 Thomas Rentsch, »Transzendenz und Moderne, Religion und Philosophie. Kritische Bemerkungen zu Charles Taylors *A Secular Age*«, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Kommunitarismus und Religion (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25)*, Berlin 2010, S. 243-249, S. 246. Oder Michael Kühnlein: Taylor »beschäftigt sich nicht systematisch mit dem Wahrheitsgehalt der jüdisch-christlichen Tradition vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Identitätsentwicklungen, sondern er nimmt die gegenwärtige Vernunftkrise zum Anlass, um in lockerer Assoziation über nichtanthropozentrische oder andere subtile Ausdrucksformen des Selbst etwa in der Kunst oder der Religion nachzudenken« (*Religion als Quelle des Selbst* [wie Anm. 68], S. 267).

82 Charles Taylor, »Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne«, in: Hermann Fechttrup u. a. (Hg.), *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904-1997)*, Münster 2005, S. 137-169, hier S. 137.

Zumutung« bleiben müsste.⁸³ Aber auch für Taylor ist klar, dass die semantischen Gehalte einer sich auf Offenbarung berufenden Religion philosophisch so zur Sprache gebracht werden müssen, dass sie für prinzipiell alle Menschen verstehbar werden und als vernünftig begründbar angesehen werden können. Er versucht das dadurch zu erreichen, dass er zeigt, wie und in welchem Sinne religiöse Gehalte das moralische Subjekt innerlich affizieren, also Resonanz in seinem Inneren finden können.

Das gelingt Taylor in seinem beeindruckenden philosophischen Werk jedenfalls ein gutes Stück weit. Dabei blendet er nun allerdings aus, dass auch theologische Aussagen begründungspflichtig bleiben. Das gilt auf jeden Fall dann, wenn sie philosophisch so angeeignet werden sollen, dass ihr theologischer Kerngehalt dabei bewahrt und in einen philosophischen Kontext »implantiert« wird, wie es ja bei Taylor zweifellos der Fall ist.⁸⁴ Solche theologischen Gehalte sind im philosophischen Diskurs aber zunächst einmal ein Fremdkörper. Oder anders gesagt: Der philosophische Diskurs wird dabei religiös aufgeladen und droht infolgedessen als philosophischer Diskurs gesprengt zu werden. Denn auch wo es gelingt, die anthropologische Bedeutsamkeit theologischer Gehalte argumentativ zu erschließen, bleiben diese selbst doch ihren ursprünglichen religiösen Begründungszusammenhängen verhaftet. Wenn man, wie Charles Taylor, der Überzeugung ist, gute *philosophische* Gründe für eine Bezugnahme auf theologische Gehalte zu haben, so bedarf es daher auf jeden Fall einer Diskussion und Klärung der Frage nach deren Wahrheitsfähigkeit.

Diese Frage muss die Philosophie mit philosophischen Argumenten bearbeiten, die dann allerdings auch für die Theologie von

83 Jürgen Habermas, »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt«, in: Michael Reder, Josef Schmidt (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008, S. 26-36, hier S. 28; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, S. 252.

84 Eine ganz ähnliche Problemkonstellation diagnostiziert Jürgen Habermas bei Michael Theunissen. Als »Streitpunkt« zeigt sich ihm dabei die Frage: Können wir unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens die klassische Frage nach dem guten Leben – in ihrer modernen Lesart nach dem gelingenden Selbstsein – nicht nur formal, sondern beispielsweise so beantworten, dass wir einen »philosophischen Schattenriß der evangelischen Botschaft zeichnen?« (Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt/M. 1997, S. 132).

grundlegender Bedeutung bleiben. Religionen erheben ja in der Tat den Anspruch, eine »transzendierende, lebensspendende Fülle« bzw., anders gesagt, einen letztgültigen Sinn zu erschließen. Und im Hinblick darauf hat nun gerade die Philosophie eine wesentliche Funktion. Denn um die Berechtigung dieses Anspruchs der Religionen kritisch prüfen zu können, bedarf es des *philosophischen* Begriffs eines letztgültigen Sinnes. Um einen philosophischen Begriff muss es sich deshalb handeln, weil er als Kriterium einer solchen kritischen Prüfung nur zu dienen vermag, wenn er unabhängig ist von jeglicher religiöser Prämisse. Nur Religionen, die diesem Kriterium genügen, können mit Recht einen Wahrheitsanspruch erheben. Der philosophische Begriff eines letztgültigen Sinnes erlaubt es allerdings nicht, über das tatsächliche Gegebensein dieses letztgültigen Sinnes zu entscheiden. Er stellt lediglich ein Kriterium dar, um die Letztgültigkeitsansprüche von Religionen auf ihre Vernunftgemäßheit hin zu prüfen: Was diesem Begriff widerspricht, kann von der Vernunft nicht als letztgültiger Sinn akzeptiert werden.

Auch bei einer philosophischen Bezugnahme auf theologische Gehalte erscheint ein solcher Begründungsschritt unerlässlich. Denn es lässt sich so ja immerhin zeigen, dass es dabei tatsächlich um eine auch philosophisch ausweisbare letztgültige Sinnperspektive geht. Auch wenn der religiöse Begründungszusammenhang seine eigene Logik hat, so hält er doch als solcher eine Antwort auf die Frage nach einem guten, gelingenden Leben bereit, deren Rationalität die Philosophie auch unter nachmetaphysischen Prämissen einzusehen vermag.

Diesen Begründungsschritt bleibt Taylor bei seiner Bezugnahme auf die jüdisch-christliche Tradition schuldig. Dabei liegen die Grundlagen dafür in Taylors Philosophie eigentlich bereit. Denn ein solcher Begriff letztgültigen Sinnes lässt sich auf der Grundlage einer Philosophie der Anerkennung, so wie sie von Axel Honneth und Paul Ricœur konzipiert wird,⁸⁵ erarbeiten und begründen. Auch Taylor weiß ja: »Anerkennung ist nicht bloß ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind. Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches

85 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992; Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006.

Grundbedürfnis.«⁸⁶ Von dieser Einsicht her lässt sich aufweisen: Der philosophische Begriff eines letztgültigen Sinnes beinhaltet ein *unbedingtes* Anerkannt- und Bejahtsein des Menschen.⁸⁷ Ein solches unbedingtes Anerkanntsein kann sich aber nur einem unbedingten Grund verdanken, der zwischenmenschliche Verhältnisse transzendiert.

Dieser Begründungsschritt erscheint also durchaus anschlussfähig an Taylors Philosophie. Was eine solche anerkennungstheoretisch fundierte Argumentation dabei dann aber auch von ihm lernen kann, ist die Einsicht in den ursprünglich inkarnatorischen Charakter des Anerkennungsgeschehens. Denn alle Formen von Anerkennung gründen letztlich in Agape; sie sind wie auch immer modifizierte oder formalisierte Gestalten der Wirklichkeit sich ereignender Agape.

86 Charles Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 1993, S. 13-78, S. 15.

87 Vgl. dazu Markus Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg/Br. 2006, S. 190 ff.