

## **Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter**

*KA*

# Klassiker Auslegen

---

Herausgegeben von  
Otfried Höffe

**Band 59**

# **Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter**



Herausgegeben von  
Michael Kühnlein

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-040939-0  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-040948-2  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-040960-4  
ISSN 2192-4554

**Library of Congress Control Number: 2018952157**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Umschlagabbildung: © Ursula Krüger  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Vorwort

Jedes Buch hat seine Vorgeschichte. Deshalb sollte man sich im Moment der Veröffentlichung auch dankbar an sie erinnern. Denn es ist ein Gemeinschaftswerk, dessen Zustandekommen sich vieler glücklicher Umstände verdankt. Ich denke hier vor allem an die Bereitschaft des Reihenherausgebers, Herrn Professor Dr. Otfried Höffe, mir den Band 59 zu Charles Taylor in der Reihe *Klassiker auslegen* anzuvertrauen. Für diese Möglichkeit möchte ich mich bei ihm auf das Herzlichste bedanken. Sodann danke ich den AutorInnen, die mit ihren Expertisen (und ihrer Nachsicht) zum Erfolg des Projektes beigetragen haben. Herrn Dr. Veit Friemert danke ich für die sorgfältige Erstellung der Register. Schließlich möchte ich mich auch bei Frau Johanna Davids und Herrn André Horn (De Gruyter Verlag) für die hervorragende und stets motivierende Zusammenarbeit bedanken.

Noch ein redaktioneller Hinweis: Alle in Klammern gesetzten Seitenzahlen dieses Bandes beziehen sich im Folgenden, so dies nicht anders vermerkt worden ist, auf die deutsche Ausgabe von Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, übersetzt von Joachim Schulte, Berlin 2009.

Der Herausgeber, im Mai 2018.



# Inhalt

Michael Kühnlein

**1 Einführung: Taylors Gegenwart — 1**

Otfried Höffe

**2 Hermeneutik und Säkularität (Einleitung) — 17**

Karl Gabriel

**3 Zeit und REFORM (Kap. 1) — 31**

Rudolf Schlögl

**4 Disziplinierung, Zivilität und Entbettung (Kap. 2 und 3) — 47**

Hans-Peter Krüger

**5 Soziale Vorstellungsschemata der Neuzeit und das Gespenst des Idealismus (Kap. 4 und 5) — 59**

Veronika Hoffmann

**6 Vom Deismus zum ausgrenzenden Humanismus und die Frage der Subtraktion (Kap. 6 und 7) — 77**

Christoph Seibert

**7 Modernes Unbehagen, Entwicklung der Nova, Fragilisierung des Glaubens (Kap. 8, 9 und 10) — 91**

Peter Nitschke

**8 Immanente Gegenaufklärung und ihre moralischen Foren im 19. Jahrhundert (Kap. 11) — 109**

Gottfried Kienzlen

**9 Säkularisierung, Mobilisierung und Authentizität (Kap. 12 und 13) — 131**

Oliver Flügel-Martinsen

**10 Religion und Moderne (Kap. 14) — 149**

Mark Wrathall

- 11 Our Fragilized World and the Immanent Frame (Kap. 15 und 16) — 161**

Burkhard Liebsch

- 12 Humanismus, Gewalt und Religion (Kap. 17 und 18) — 179**

Edmund Arens

- 13 Sinnsuche, Verlusterfahrungen und Bekehrungserlebnisse (Kap. 19, 20 und Epilog) — 197**

Michael Kühnlein

- 14 Ausblick: Nach der Entzauberung der Entzauberungstheorie – Wo stehen Politik, Ethik und Religion heute? — 213**

**Primärliteratur — 225**

**Sekundärliteratur — 230**

**Personenregister — 235**

**Sachregister — 239**

**Hinweise zu den Autorinnen und Autoren — 243**

Michael Kühnlein

# 1 Einführung: Taylors Gegenwart

Charles Taylor zählt zu den einflussreichsten Philosophen der Gegenwart. Sein Werk ist in den letzten Jahren vielfach prämiert und international ausgezeichnet worden – bis hin zur Verleihung des „inoffiziellen“ Nobelpreises für Philosophie, den Kluge-Preis, den er 2015 gemeinsam mit Jürgen Habermas entgegennehmen durfte. Damit wurden aber zugleich zwei Denker philosophisch ausgezeichnet, die in ihren Arbeiten pikanterweise von den tragenden Selbstvorstellungen der Moderne abgewichen sind: Denn sowohl Habermas als auch Taylor eint die Überzeugung, dass die freiheitlichen Errungenschaften der Moderne auf Dauer nur mit der Religion und nicht gegen sie zu retten sind. Während Habermas hierfür ein ‚postsäkulares‘ Lernmodell zwischen Vernunft und Religion vorschlägt, setzt Taylor bei den vorbegrifflichen Sinnbedingungen unseres Daseins an, um bereits auf der Ebene der Selbst-Interpretation den Code des säkular-atheistischen Vernunftdenkens zu entschlüsseln. Nicht säkulare Übersetzbarkeit (Habermas), sondern die kosmopolitische Anerkennung von spiritueller Vielfalt ist Taylors Weg aus den Malaisen der Moderne. Die Aura des Säkularen – bei Taylor verweht.

Dieses ausgleichende, auf die Überwindung von Gegensätzen abzielende philosophische Naturell ist mit Taylors eigener Biographie auf das Engste verknüpft: 1931 in Montreal geboren, wächst er in einer traditionell konfliktreichen, mithin ambivalenten Kultur auf, die durch die (politische) Zweisprachigkeit einer eigenständig-frankophonen und einer föderal-angelsächsischen Lebenswelt geprägt ist. Schon früh ist er also mit den Erfahrungen sozial-politischer Heterogenität vertraut – und mit den daraus resultierenden Problemen von Anerkennung und Missachtung, von Autonomie und Differenz, von Integration und Ausgrenzung. Taylors Motivation, diese dissoziativen Fliehkräfte der modernen Gesellschaft einzudämmen, wird deshalb bereits in jungen Jahren zu einer verlässlichen Quelle seines politischen Handelns; zwar scheitert er mit seinem sozialdemokratischen Engagement für die NDP (*New Democratic Party*) gleich mehrfach bei Mandatswahlen für einen Sitz im *House of Commons*, doch seine Kritik an einer liberal-individualistischen Politik bleibt in Kanada über diese parlamentarischen Misserfolge hinaus weiterhin einflussreich (vgl. dazu Honneth 1988; Rosa 1998; Breuer 2000).

Die politischen Ambitionen Taylors sind zu dieser Zeit freilich noch ohne genaue sozialphilosophische Rückkopplung; und eine besondere Affinität zu religionsphilosophischen Fragestellungen lässt sich schon gar nicht ausmachen: Zunächst studierte Taylor nämlich an der McGill Universität in Montreal Ge-

schichte; danach wechselte er nach Oxford, um sich der Philosophie zu widmen. Diese Entscheidung brachte ihn in Kontakt mit seinem lebenslangen Lehrer und Freund Isaiah Berlin. Nach seiner Promotion 1961 (*The Explanation of Behaviour*, veröffentlicht 1964), die eine entschiedene Kritik am Naturalismus formulierte, kehrte er wieder nach Kanada zurück; zunächst als Assistenzprofessor, ab 1962 dann als ordentlicher Professor für Philosophie und Politikwissenschaften an der Universität in Montreal.

## 1.1 Hegel

In dieser Zeit, bis zu seinem erneuten Lehrstuhlwechsel nach Oxford 1976, arbeitete Taylor an seiner großen Hegel-Monographie (1975; dt. 1978), die dadurch aufhorchen ließ, dass sie Hegel als einen philosophischen Zeitgenossen porträtierte, mit dessen Hilfe die Freiheitsirrtümer der Moderne erstmals umfassend auf den Begriff gebracht werden konnten: „Hegel war [...] einer der gründlichsten Kritiker desjenigen Begriffs der Freiheit, der diese als Abhängigkeit nur vom Selbst definierte. Mit bemerkenswertem Einblick und großer Voraussicht zeigte er dessen Leere und potentiell zerstörerische Wirkung.“ (1978, 747) In dieser frühen Theoriephase war es also vor allem Hegel, der das Interesse Taylors an einer tieferen Durchdringung des modernen Unbehagens geweckt hat. Er war fasziniert von dessen Versuch, jene Synthese philosophisch zu verwirklichen, „nach welcher die romantische Generation suchte und nach welcher sich das gesamte Zeitalter sehnte, nämlich: die sich selbst ihr Gesetz gebende rationale Freiheit des Kantischen Subjekts mit der im Menschen vorhandenen Einheit des Ausdrucks und mit der Natur zusammenzubringen“ (ebd., 707). Diese spirituelle Verstehequelle der modernen Identität hat Taylor immer wieder angezapft – auch wenn Hegels Name in den späteren Publikationen nicht mehr regelmäßig fällt. Seine Zurückhaltung in der causa Hegel lässt sich wohl am ehesten damit begründen, dass Taylor schon damals die identitäre Logik des Absoluten nicht geteilt hat, von der Hegel meinte, sie seiner Metaphysik unbedingt überstülpen zu müssen (vgl. ebd., 706 f.).

In den darauffolgenden Jahren, die mit philosophischen Lehrtätigkeiten an den Universitäten in Oxford (1976–1981) und Montreal verbunden waren (ab 1979), bemühte sich Taylor deshalb verstärkt darum, das spekulative Grundstanzprogramm Hegels in eine Anthropologie starker Wertungen umzuarbeiten; so sollten Hegels Einsichten in die expressive Verstehensnatur unseres Handelns gewahrt bleiben, ohne ihren Ausdruck an die geschichtlichen Identitätsmanifestationen eines absoluten Geistes zu binden. Doch die weiteren Artikulationsversuche des Guten mussten Taylor von den eingeschlagenen Pfaden Hegels

wegführen. Denn ihm wurde schnell klar, dass es nicht mehr darum ging, identitätslogische Sackgassen zu vermeiden; vielmehr musste er insgesamt das philosophische Genre wechseln und eine andere Erzählweise entwickeln, um dem ursprünglichen ausdrucks-theoretischen Protest Hegels einen modernen Ausdruck verleihen zu können. Denn während Hegel von versöhnten Geist-Verhältnissen ausging, die der Philosoph in einer Endgeschichte des Begriffs nachzuerzählen hatte, betrachtet Taylor post-hegelisch die Erzählung selbst als dramatisches Narrativ, in dem sich das Subjekt mit den Transformationen seines Selbstverständnisses auf das Tiefste verbindet. Was also Hegel vormals an Expressivität auf das kosmische Geistgeschehen übertragen hatte, nimmt Taylor im Laufe der Zeit wieder zurück und konzentriert sich auf die vom Vernunftsystem unterdrückten kreativen Ausdruckspotenziale des Menschen.

## 1.2 Die vergessenen Quellen des Selbst

In dieser Zeit des Nachdenkens fällt die Entstehung der großen Publikation über die *Quellen des Selbst* (1989; dt.: 1994). Sie liest sich in weiten Teilen wie eine weiterführende Kritik Hegels an den Freiheitsverstellungen des politischen Liberalismus – dieses Mal aber mit der hermeneutischen Pointe, dass ihre Artikulationen nicht hinter dem absoluten Geist, sondern hinter dem historisch bereits erreichten Ausdrucksniveau des Guten zurückbleiben. Taylor versucht daher, das *Unbehagen an der Moderne* (so ein weiterer Buchtitel von 1995) von der Genealogie der neuzeitlichen Identität her zu beantworten. Mit der peniblen Rekonstruktion ihrer Entstehungsgeschichte will er an jene konstitutiven Güter erinnern, die (wie Platons Idee des Guten, der christliche Theismus oder der romantische Naturbegriff) einmal für den Selbstaussdruck der Moderne bestimmend waren – und es nun nicht mehr sind, weil das Desengagement der Vernunft die instrumentelle Kontrolle über unsere Gefühle und Handlungen übernommen hat. Insofern droht die Moderne, an sich selbst zu ersticken, weil sie ihre Verbindung zu den eigenen Ausdruckswurzeln interpretatorisch kappt.

Für Taylor kulminiert daher die Selbstbejahungskrise der Moderne in der menschlichen Unfähigkeit zur Bejahung des Guten. Dieses Unvermögen verhindert einen dauerhaften authentischen Freiheitsausdruck in den Selbsteinstellungen der modernen Subjektivität. Denn ohne Bejahung reduziert sich die Welt auf das, was sie ist, wobei in einer solchen naturalistischen Erkenntnishaltung ein sinnvolles Sprechen über die Dialektik der Aufklärung nach Taylor auch nicht mehr möglich wäre. Hier vermutet er also in den Versuchen der liberalistischen Gegenseite, die Pathologien der Moderne rein mit den autonomen Mitteln der Vernunftkritik durchdenken zu wollen, einen expressivistischen Selbstwider-

spruch: „Auch unter der Voraussetzung, daß wir die Würde der desengagierten Vernunft oder die Güte der Natur vollständig anerkennen, fragt es sich, ob das tatsächlich ausreicht zur Rechtfertigung der Wichtigkeit, die wir ihr beimessen, des moralischen Werts, den wir ihr zuschreiben, oder der Ideale, die wir darauf errichten.“ (1994: 561; vgl. dazu Kühnlein 2008; ergänzend: Abbey 2000, 195 ff.).

Taylors Ausdrucksanthropologie will also Wirklichkeit nicht nur einfach beschreiben, sondern selbst hervorbringen. Und zu dieser inhaltlichen Vermittlungsform des Guten gehört eben nicht nur Kunst und Philosophie, sondern auch Religion, um in der klassischen Trias von Hegel zu bleiben. Mit diesen Überlegungen weist Taylor der Religion nun endgültig eine tragende Rolle in der Bewältigung der Malaisen der Moderne zu. Denn ihre semantischen Ressourcen zur Wiederherstellung unserer Disposition zur Bejahung des Guten hält er im Grunde für unverwüstlich; sie sind aus Taylors Sicht „unvergleichlich viel größer“ (1994, 894) als reine Vernunftlösungen: Die „zentrale Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschlichen“ gilt ihm als umfassender, als „sie von Menschen ohne Hilfe“ (ebd., 898) jemals hätte ersonnen werden können.

Mit diesem persönlichen Glaubensbekenntnis endet Taylors Buch zu den *Quellen des Selbst*. Die damit verbundene normative Aufwertung des Theismus konnte er zum damaligen Zeitpunkt allerdings noch nicht validieren, denn dafür hätte er nicht eine Geschichte über die neuzeitliche Identität, sondern vielmehr eine Geschichte über den Mythos und die Wirklichkeit der Säkularisierungstheorie selbst schreiben müssen. Doch dafür hatte Taylor Ende der 1980er Jahre noch nicht die begrifflichen Mittel; allerdings war die zukünftige Argumentationsstrategie aufgrund der ideengeschichtlichen Vorleistungen Taylors bereits vorgegeben: Denn wenn es keinen philosophischen Grund mehr geben konnte, Gott oder die Religion aus den modernen Selbstverständigungsprozessen herauszulassen, konnte mit den linearen Entzauberungsteleologien (im Sinne von Max Weber) irgendetwas nicht stimmen; der Sinn des Säkularen musste demnach in etwas anderem bestehen als in der bloßen Auslöschung des Sakralen. Die Antwort darauf lieferte Taylor in seinem Opus magnum 18 Jahre später.

### 1.3 Über die nicht erzählte Hintergrundgeschichte des säkularen Zeitalters

Charles Taylors monumentale Studie über *Ein säkulares Zeitalter* zählt gegenwärtig zu jenen raren Büchern, die die philosophischen, politischen und religiösen Herausforderungen der Zeit angenommen und begriffen haben. Hier hat

der luzide Hegel-Kenner Taylor von Hegel offensichtlich viel gelernt – ohne sich von ihm allerdings intellektuell abhängig zu machen. Denn anders als Hegel geht es ihm nicht um das objektivistische Begreifen einer Universalgeschichte aus der Sicht des Absoluten oder um dessen religionssoziologische Übersetzung in säkular-teleologische Stellvertretungstheorien wie bei Max Weber, sondern er schlüpft meisterhaft in die Rolle des *homo narrans*, der die verborgene, aber komplementäre Hintergrundgeschichte zur Geschichte des Westens zu erzählen versucht.

Taylors Erzählmotive nehmen dabei ihren Anfang im sozial-expressivistischen ‚Unterbau‘ des säkularen Wandels: Sie sollen jene normativen Veränderungen in den vorgängigen kulturellen Sinn- und Verstehensbedingungen des Guten zum Ausdruck bringen, die sich auf die weitere Entwicklung der gesellschaftlichen Imaginationen *immanent* ausgewirkt haben. (Den Begriff des ‚Unterbaus‘, den meines Wissens nach Taylor so nicht verwendet, setze ich hier bewusst ein, um Taylors methodisches Vorgehen der Artikulation von ökonomisch-materialistischen Interpretationen des gesellschaftlichen Überbaus in der Nachfolge von Marx und Engels zu unterscheiden.) Für Taylor ist Geschichte deshalb immer schon artikulierte Geschichte und in den Kreislauf der ewigen Wiedererzählung eingeschlossen – sie kann also nie auserzählt oder von einem hermeneutisch privilegierten Nullpunkt der Erfahrung, dem meta-ethischen „Blick von nirgendwo“ (Nagel 1992), fortschrittsideologisch eingefroren werden: Nicht Entzauberung, sondern die „Entzauberung der Entzauberungstheorie“ (Kühnlein 2014, 127) ist Taylors narratives Mantra der Moderne.

Diese expressivistische Wende in den neutralen Selbstdarstellungsmedien der aufgeklärten Vernunft, die man analog zur kopernikanischen Wende Kants in der Erkenntnistheorie auch als eine hermeneutische Kopernikanisierung der sozialwissenschaftlichen Denkungsart bezeichnen könnte, verändert die Erzähl-Statik der Moderne von Grund auf. Denn Taylor geht es hier nicht mehr um das apriorische Festschreiben einer säkularen Identität, die sich quasi in dem Moment unwiderruflich zu formieren beginnt, wo die Religion ihren eigenen Täuschungen erliegt. An dieser meta-ethischen Darstellung einer archimedischen Punktlandung der zeitlos-liberalen Identität in der westlichen Ideengeschichte hegt Taylor grundständige Zweifel, da sie ihre eigenen Wertüberzeugungen naturalistisch verschleiern und wesentlich „subtraktionslogisch“ argumentieren müsse: „Dieser Subtraktionsgeschichte zufolge ist die Moderne das Ergebnis des Wegwischens des alten Horizonts, und der moderne Humanismus könne nur durch das Schwinden älterer Formen zustande gekommen sein. Nur als Resultat des Todes Gottes sei er denkbar. Daraus folgt, daß man die humanistischen Anliegen eigentlich nicht rückhaltlos vertreten kann, wenn man die alten Überzeugungen nicht abgeschüttelt hat. Man kann nicht wirklich in der Moderne angekommen

sein und dennoch an Gott glauben. Oder wenn man trotzdem glaubt, hat man Vorbehalte und steht zumindest teilweise – und vielleicht insgeheim – auf der gegnerischen Seite.“ (955)

Demgegenüber favorisiert Taylor einen Erzählstil, der den säkularen Wertewandel zunächst einmal von den kulturhistorischen Rahmenbedingungen des Guten her verständlich zu machen versucht. Dabei interessiert ihn besonders die Frage, inwieweit die veränderten Einstellungen in den säkularen Auffassungen der menschlichen Natur auf einen veränderten Ausdruck in unseren moralischen Selbstwahrnehmungen zurückzuführen sind. Das Sein bestimmt also nicht mehr das Bewusstsein, sondern das Bewusstsein in die Welt gestellter Subjekte „umgreift“ (zu diesem wichtigen Begriff vgl. Jaspers '1987, 38 ff.) das Sein – zumindest in der Weise, als dass ersichtlich wird, dass es *keine* unabhängige wissenschaftliche Entdeckung gibt, die nicht durch vorgängige Wertentscheidungen des Guten motiviert worden wäre. So ist der Aufstieg der modernen Naturwissenschaften nach Taylor nur denkbar, weil er im Glauben an die Souveränität Gottes fest verankert ist. Die Mechanisierung des Weltbildes verteidigt die göttliche Wahlfreiheit und entschärft die existenzielle Theodizeefrage (Leibniz). Insofern führt die Entdeckung der Natur „keinen Schritt, nicht einmal einen Teilschritt“, aus der „religiösen Auffassung“ heraus (169); auch der säkulare Humanismus der Moderne ist für Taylor kein rein epistemisches Projekt, da er in seinem universellen Wohltätigkeitsstreben eine tiefe Loyalität zum christlichen Erbe erkennen lässt (vgl. 956). Und das Gleiche gilt schließlich auch für den Atheismus der Gegenwart: Dessen moralische Anziehungskraft führt Taylor nicht auf den natürlichen Tod Gottes zurück (Nietzsche), sondern auf das Ideencharisma eines radikalen Existierens, wie es in dem Gedanken der unvordenklichen Selbstwahl zum Ausdruck kommt (Sartre, Camus). In den transzendenten Ablehnungsmotiven lässt sich somit eine vorgängige „ethische Einstellung“ identifizieren, die nach Taylor „zur Abgeschlossenheit drängt“ (913).

In dieser Perspektive ist der Erfolg des säkularen Denkens vor allem einem neuen Erleben der *conditio humana* geschuldet, die durch die individualistischen Wertvorstellungen eines autonomen Selbstverständnisses performt wird. Hier wird allerdings nichts mehr ‚entdeckt‘, was nicht schon vorher im Zirkel menschlichen Selbstverständnisses ontologisch angelegt ist. Jede Theorie bleibt daher von der Art ihrer Erzählung abhängig. Hier gibt es nichts mehr, was sich ‚autonom‘ oder ‚neutral‘ konstruieren ließe. Und in diesem Sinne bringt nach Taylor der säkulare Wandel im menschlichen Erfahrungsbegriff kein meta-ethisches Faktum über die objektive Natur des Menschen zur allgemeinen Kenntnis, sondern er etabliert vielmehr eine weitere Ausdruckskonkurrenz in den tradierten Beziehungen auf das Gute, die motivational in einer alternativen Auffassung von Ethik verankert ist – einer Ethik, die jetzt von den humanistischen Idealen der

souveränen Selbstbehauptung angetrieben wird. Das anhaltende Mysterium des säkularen Erfolges ist für Taylor also letztlich in den vorgängigen ethischen Einstellungen zu suchen: „In Wirklichkeit ist die Erfahrung durch eine leistungsfähige Theorie zurechtgestutzt worden, die den Primat des Individuellen, des Neutralen und des Innerpsychischen als Ort der Gewissheit fordert. Welcher Motor treibt diese Theorie? Nun, bestimmte ‚Werte‘, Tugenden, Vorzüge – nämlich die des unabhängigen, desengagierten Subjekts, das reflektiert und selbstverantwortlich [...] seine eigenen Denkprozesse steuert. Darin liegt eine bestimmte Ethik der Unabhängigkeit, der Selbstbeherrschung, der Selbstverantwortung und des Kontrolle ermöglichenden Desengagements. Diese Haltung setzt Mut voraus sowie die Weigerung, sich mit den billigen Bequemlichkeiten der Autoritätshörigkeit, den Tröstungen der verzauberten Welt oder der Kapitulation vor den Regungen der Sinne abzufinden. Dieses ganze von ‚Werten‘ durchsetzte Bild, das ein Ergebnis der sorgfältigen, objektiven und voraussetzungslosen Forschung sein soll, wird jetzt so präsentiert, als sei es von Anfang an da gewesen und habe den ganzen Prozeß der ‚Entdeckung‘ vorangetrieben.“ (933 f.)

Mit diesem Einblick in die expressivistischen Voraussetzungen des epistemischen Vernunftstrebens richtet sich Taylors Erzählziel neu aus. Oder um es griffiger zu formulieren: Taylor strebt eine umfassende ‚Motivationsgeschichte‘ der Moderne an, in der die wissenschaftliche Entdeckung des Säkularen vor dem Hintergrund der Neubildungen der moralischen Identität rekonstruiert wird. Nicht die institutionelle Verdrängungskraft, sondern die veränderte Wahrnehmung auf unsere Identität, auf „unseren Ort in der Welt und den impliziten Werten“ (943), steht im Mittelpunkt einer solchen Erzählung. Taylors Geschichte ist also eine Geschichte über die beweglicher gewordenen ontologischen Rahmenbedingungen des Guten, die aus dem Gottesglauben eine Option gemacht haben. Während subtraktionslogische Vorstellungen hier nur einseitige Begründungszusammenhänge identifizieren, die den inneren Einstellungswandel auf institutionelle, wissenschaftliche und ökonomische Faktoren zurückführen, ‚addiert‘ Taylor Wissenschaft und Moral zusammen, um die motivationalen Veränderungen in den mundanen Perspektiven des Erlebens und Empfindens zum Ausdruck zu bringen. Das säkulare Denken geht hier nicht mehr aus der Niederlage der Religion hervor, sondern es drückt selbst einen spirituellen Ort der Fülle aus. Dieser Ort tritt uns in der Selbstbeschreibung allerdings nicht mehr neutral gegenüber, sondern er ist summa summarum „das Ergebnis“ unseres modernen „*Glaubens* an die Wissenschaft oder die Vernunft“ (17 – Hervorhebung M.K.).

Moralische Ontologie und Glaube hängen demnach eng miteinander zusammen. Denn als soziales Vorstellungsschema drückt jede Art von Ontologie eine normative Gesamtsicht von Wirklichkeit aus, die zugleich größer als sie

selbst ist. Taylor spricht hier auch von einem „Glaubenssprung“, „der über die verfügbaren Gründe hinausgeht und in den Bereich des vorgeifenden Vertrauens führt“ (918). ‚Sinn‘ macht also die säkulare Rechtfertigung nur solange, solange der *Glaube* an die Methodologie der modernen Naturwissenschaften auch anhält. Nicht die Produktion von wissenschaftlichen Ergebnissen, sondern das vorbe-griffliche *Vertrauen* in eine säkular erklärbare Welt privilegiert erst die neutrale Vernunft – daher ihre eindringliche Mahnung an uns: „Man *sollte* nichts glauben, wofür man keine ausreichenden Belege hat.“ Insofern ist es die Einstellung zur Welt, die nach Taylor über den Ausdruck der Welt entscheidet. Diese beruht letztlich auf einer ethischen Definition der Gesamtsituation, auf einem vorbe-grifflichen Verstehens- oder Vorstellungsverhältnis des sozialen Seins, welches den performativen Zirkel menschlicher Expressionsbedingungen engagiert in Gang setzt (vgl. dazu neuerdings: Taylor/Dreyfus 2016, 137 ff.). Gerade in der radikalen Begründungsfrage zeigt sich daher, dass wir das, was wir säkular be-gründen möchten, als identitätsstiftenden Wert immer schon antizipierend vor-aussetzen: „Was diesem Glauben Kraft verleiht, ist seine eigene moralische Sichtweise.“ Für Taylor gibt es deshalb keine zwingenden Gründe, an den Sä-kularismus zu glauben, „denn dergleichen gibt es nicht. Es gibt keine Gewähr dafür, daß sich alle Streitfragen, mit Bezug auf die wir ein Credo formulieren müssen, in dieser Weise entscheiden lassen. *Der Szientismus selbst setzt einen auf nichts als Glauben basierenden Sprung voraus*“ (alle Zitate: Taylor 1994, 704; Hervorhebung M.K.).

Folglich ist auch für Taylor in der Entwicklung der Moderne keine zeitlose Logik erkennbar; vielmehr ist der Niedergang der Religion aus seiner Sicht „das Resultat des Aufstiegs anderer Glaubensformen“ (17). Von einer Säkularisierung kann man deshalb gar nicht sprechen, weil in ihrem argumentativen Zentrum selbst eine Ethik des Glaubens steht. Die Moderne ist also in dem „Kampf der Glaubensmächte“ (Weber) auf eine ganz besondere und nahezu unaufhebbare Weise verstrickt. Was zunächst wie ein Zuwachs von unabhängigem Wissen er-scheint, entpuppt sich im transzendental-hermeneutischen Querschnitt Taylors als eine Abfolge von Glaubensmustern, in denen andere „Modelle des Höheren“ (940) über die Religion obsiegt haben. Nicht der Glaube wird also durch das Wissen ersetzt, sondern ein Glaube durch einen anderen *ausgetauscht* – z. B. durch den Glauben an den Menschen (Feuerbach), an die proletarische Weltre-volution (Marx) oder an das nachmetaphysische Denken (Habermas). Ein a priori bestehendes epistemisches Gefälle zwischen Wissenschaft und Religion besteht demnach inhaltlich gerade nicht (vgl. 918).

An dieser Stelle reizt es, Taylors Vorgehen mit Jaspers großer Konzeption des philosophischen Glaubens zu vergleichen. Denn beide scheinen mir darin übereinzukommen, dass sie Wissen grundsätzlich durch den Glauben an die Vernunft

bestimmt sehen. So heißt es bei Jaspers emblematisch: „Da steht nicht Wissen gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube. [...] Offenbarungsglaube und Vernunftglaube stehen polar zueinander, sind betroffen voneinander, verstehen sich zwar nicht restlos, aber hören nicht auf im Versuch, sich zu verstehen. Was der je einzelne Mensch in sich für sich selbst entwirft, kann er im Anderen als dessen Glauben doch anerkennen.“ (Jaspers 1962, 100 f.)

Nun bin ich mir dessen bewusst, dass Jaspers seinen existenzphilosophischen Glaubensbegriff im größtmöglichen Gegensatz zum religiösen Offenbarungsbegriff formuliert hat, während Taylor eher auf eine ethische „Familienähnlichkeit“ hinweist, doch interessanter sind die sich überschneidenden Konsequenzen beider Ansätze: Denn beide Philosophen sind sich nur zu gut des Umstandes bewusst, dass in der Verwendung eines erfahrungskonstitutiven Begriffs des Glaubens die internen Beziehungen zwischen Vernunft und Religion nicht vollständig gekappt werden können. Für Jaspers ist der philosophische Glaube an die vorgängige Existenz einer umgreifenden Zustimmung gebunden, die sich nicht noch einmal begründen lässt (vgl. ebd., 49 f.; 189). Transzendenz steht für ihn immer in einem unaufhebbaren Bezug zur menschlichen Freiheit, der selbst nicht Gegenstand des Wissens, sondern nur geglaubt werden kann (vgl. ebd., 462 f.). Als Glaube ist er zwar nicht mit dem religiösen Glauben zu verwechseln, doch mit diesem Glauben ist zugleich eine universale Verständigung, eine Anerkennung über Diskurs- und Ethosgrenzen hinweg möglich.

Von dieser Möglichkeit geht auch Taylor aus. Allerdings formuliert er einen Glaubensbegriff, der sehr viel deutlicher als Jaspers auf den philosophischen Verstehenszirkel gerichtet bleibt. Er macht geltend, dass die Säkularisierung in einem bestimmten ethischen Sinn-Kontext von Freiheit und Würde eingebettet ist. Und der Glaube an diesen Sinn kommt, weil er historisch vermittelt ist, nicht ohne Religion aus, so dass es keinen nachträglichen Wahrheitsapriorismus geben kann, der die Menschen an der Anschauung hindert, „Gott oder das Gute sei wesentlich für die beste Erklärung der moralischen Welt des Menschen“ (Taylor 1994, 599).

Taylors Erzählung von den auf die Moderne einwirkenden expressiven Glaubenskräften kann also von vornherein keine lineare Entwicklungsperspektive einnehmen; vielmehr repräsentiert sie einen Querschnitt aus den unterschiedlichen humanistischen Motiven und Gegenmotiven, die in ihrer semantisch überschießenden Fülle die Moderne erst zu einer Heimstatt des Säkularen gemacht haben. In einer horizontalen Perspektive mag das dann zwar so erscheinen, als sei der Erzählung der Moderne eine moralische Vorwärtsbewegung eingeschrieben, in der die Religion mit der Befreiung der Vernunft zu sich selbst nun endgültig als „die irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ (Weber<sup>9</sup>1988, 564) in das Private abgedrängt worden ist; doch legt man wie Taylor einen

vertikalen Schnitt durch die vorgängigen Motivlagen und Rahmenbedingungen einer solchen ‚Minustheorie‘, dann stellt sich die Sachlage anders dar: Deren angemäÙte Omnipräsenz der Vernunft kann nämlich selbst nicht mehr rational begründet werden; vielmehr leitet sie sich aus einer veränderten moralischen Einstellung gegenüber der Religion ab, die das Fülle-Erleben von den Zugehörigkeiten zu gemeinschaftlich-geteilten Symbolsystemen prinzipiell entpflichtet hat: „Hier kommen zwei Ideale zusammen, um dieses Prinzip zu untermauern. [...] Das erste ist das Ideal der selbstverantwortlichen rationalen Freiheit. [...] Wir haben die Pflicht, uns anhand der vorliegenden Indizien eine eigene Meinung zu bilden, ohne uns vor irgendeiner Autorität zu beugen. Das zweite Ideal ist eine Art Heroik des Unglaubens: die tiefe geistige Befriedigung über das Wissen, der Wahrheit über die Dinge ins Auge geblickt zu haben, wie düster und trostlos sie auch sein mag.“ (Taylor 1994, 704f.) In dieser Perspektive ist also das Sozialprestige der Vernunft für den Rationalismus der Moderne ausschlaggebend; ‚rationaler‘ macht es die Moderne für Taylor indes nicht, weil es sich hier nur um eine weitere spirituelle Einstellung handelt.

Will man Taylors methodisches Vorgehen in einem abschließenden Bild fassen, dann drängt sich einem die bekannte Zwiebel-Metapher von Günter Grass auf: Genealogisch zu erzählen bedeutet demnach, die verborgenen Motivations-schichten des Guten in der Moderne so herauszulösen, dass sich „unter der ersten, noch trocken knisternden Haut“ die nächste findet, „die kaum gelöst, feucht eine dritte freigibt, unter der die vierte, fünfte warten und flüstern“. Hier gibt es keinen narrativen Kern mehr, auf den man stoßen könnte, sondern der Vorgang des Schälens selbst bringt sukzessive die Erinnerung an längst „gemiedene Wörter“ und „schnörkliche Zeichen“ in Gang. Um also die Moderne zu verstehen, muss man ihr erzählerisch unter die Haut gehen, was „Buchstab nach Buchstab ablesbar steht: selten eindeutig, oft in Spiegelschrift oder sonst wie verrätselt“ (alle Zitate: Grass 2006: 8). Demgegenüber gleicht der klassische ‚Minustheoretiker‘ des Sakralen, einer zweiten Metapher des Autors nach, phänotypisch dem Bernstein-sammler, der das in diesem fossilen Harz historisch Verkapselte, Ausgehärtete, Abgelebte, ob Insekt oder Religion, am liebsten museal archivieren und ausstellen möchte. Er wird also eher die organischen Inklusen der Geschichte pflegen, während der Zwiebel schälende Philosoph die motivational durchlässigen Unterschichten in der säkularen Epidermis der Moderne abzuziehen versucht.

## 1.4 Das Ungedachte – auf der Suche nach den Sinnbedingungen der Erfahrung

Taylors Erzählung der Moderne stellt somit nach Art und Anspruch eine narrative Anamnese dar: Sie zielt darauf ab, die gewohnheitsmäßige Gleichsetzung von Entzauberung und Religionskritik erzählerisch zu dekonstruieren, indem sie uns in eine Geschichte hineinversetzt, die darüber Aufschluss zu geben versucht, wie das säkulare Denken überhaupt zu einem spirituellen Ort tief empfundener Fülle werden konnte. Taylor erzählt also *nicht* gegen die Errungenschaften der Moderne an, sondern er will vielmehr die narrativen Lücken in den überlieferten Motiven der Subtraktions- bzw. ‚Minustheorie‘ schließen. Taylor spricht hier auch von einem Moment des „Ungedachten“, dass die neuzeitliche Selbstbeschreibung infiltriert und dazu führt, die Religion eines generellen Untergangs zu bezichtigen, weil sie angeblich, „wie die Wissenschaft gezeigt habe, falsch sei“, „weil sie immer belangloser werde“ oder „weil sie auf Autorität basiere, während moderne Gesellschaften immer größeren Wert auf Autonomie legen“ (714).

Taylors narrative Bemühungen bestehen also darin, dieses Moment des „Ungedachten“ zu versprachlichen und die ontologischen Voraussetzungen der „anthropozentrischen Verschiebung“ (494) sichtbar zu machen. Nicht der eigentliche säkulare Erfahrungswandel, sondern die Bedingung der Möglichkeit einer Erlebnistransformation des Guten steht im Mittelpunkt einer solchen Erzählung. Ihr fällt die hermeneutische Aufgabe zu, uns von jenen Bildern zu befreien, die uns selbst „gefangen halten“ (915), wie Taylor in Anspielung auf eine berühmte Metapher Wittgensteins formuliert. Denn solange die immanenten Rahmenkonstruktionen des Guten „Bilder bleiben, können sie nicht in Frage gestellt werden, ja, Alternativen sind unvorstellbar. Das genau bedeutet es, weiterhin gefangengehalten zu werden“ (945). Wenn man also den Sinnbedingungen unserer Erfahrungen (dem sozialen Vorstellungsschema, die jeweiligen Rahmenkonstruktionen des Guten) nicht entkommen kann, weil sie uns erst in einen Kontakt mit der Realität bringen, dann macht das nach Taylor auch ‚desengagierte‘ Bilder unserer Hintergrundvorstellungen zu nichts: „Auf diese Weise wird klar, daß der Hintergrund nicht in den Bereich paßt, der durch die von der desengagierten Auffassung gezogenen Grenzen bestimmt wird. Sobald dieser Ansatz vor dem angedeuteten Hintergrund begriffen wird, erweist er sich als unhaltbar.“ (Taylor/Dreyfus 2016, 64f.)

Im Blick auf die von Taylor erzählte Geschichte geht es somit vorwiegend darum, den durch die Entzauberung der sozialen Hintergrundmatrix erzeugten Bilderstrom einer strengen, desengagierten und unabhängigen Vernunft weiter zu verzweigen, um bessere Verstehensoptionen des Guten bzw. des menschlichen

Lebens zu ermöglichen. Auf der Grundlage einer umfassenden Ethik der Artikulation soll so die naturalistische Selbstverhexung der Vernunft durchbrochen und der Bannstrahl einer zweckrational optimierten Immanenz aufgehoben werden. Denn gerade das Bild von moralischer „Unverwundbarkeit“, welches den impliziten Urteilsrahmen des modernen Denkens abgibt, kann nach Taylor auch als eine „Einschränkung, ja als Gefängnis erlebt werden, das uns für alles blind oder unempfindlich macht, was jenseits dieser geordneten Menschenwelt und ihrer zweckrationalen Projekte liegt. Hier kann leicht das Gefühl aufkommen, daß wir etwas verpassen, von etwas abgeschnitten sind oder hinter einem Schutzschirm leben“ (512; vgl. dazu Kühnlein 2011, 390 ff.).

Taylors Nacherzählung der unbekanntenen Geschichten der Moderne formuliert somit keinen meta-ethischen Standpunkt jenseits der erlebten Historie, sondern sie ist motiviert durch die Einsicht, dass das säkulare Zeitalter selbst unter einer immanenten „Ausdeutung“ leidet: Der Begriff „impliziert, daß das Denken des Betreffenden durch ein potentes Bild vernebelt oder eingezwängt wird, so daß er wichtige Aspekte der Realität nicht erkennen kann“ (918). In gewisser Weise liegt also auf Seiten der Subtraktionstheorie ein ‚lack of narrative sense‘ vor, insofern sie die von ihren Bildern erzeugte naturalistische Suggestivkraft mit der alternativen Ausdeutung einer unabhängigen menschlichen Natur verwechselt. Dieser Unterschied in den Erfahrungen des Guten wird häufig geleugnet, weil er nicht mit dem Bild zusammenpasst, dass wir von uns als freie und selbstbestimmte Subjekte machen. Doch nach Taylor ist nichts in der Immanenz, was nicht schon vorher ontologisch artikuliert worden ist.

Allerdings wäre Taylor grundsätzlich missverstanden, wollte man hier insinuiert, als ob Taylor die Religion von diesen Ausdeutungsprozessen prinzipiell ausnehmen möchte; das Gegenteil ist vielmehr der Fall: Ausdrücklich erkennt er an, dass gerade in den fundamentalistischen Interpretationen der Religion das theologische Ausdeutungsmuster von Offenbarung und Autorität vorherrschend bleibt. Erzählend will sich Taylor also beide Geschichten gleichermaßen vom Leibe halten, sowohl die säkularistische Minustheorie als auch die revisionistische Ermächtigungstheorie des Sakralen, denn beide verzerren in seinen Augen die Dignität der religiösen Option. Politisch-theologisch erinnert er sogar daran, dass der praktische Primat des menschlichen Lebens für die Entwicklung des neuzeitlichen Humanismus einen „großen Gewinn“ dargestellt habe, der „ohne einen Bruch mit der etablierten Religion“ kaum „hätte erzielt werden können“ (1059). Taylor sieht insofern die Gefahr, dass das jeweilige Ungedachte der immanenten Säkularisierung und des autoritären Glaubens die Auseinandersetzung um die Rolle der Religion in der Moderne gleich von zwei Seiten bleibend beschädigen könnte. Dass sich Taylor in der Folge auf die expressivistischen Verwerfungen der säkularen Minuswelt konzentriert, ist daher nur einer Mehrheits-

dramaturgie geschuldet, da die theistischen Ausdeutungsversuche empirisch „weniger zahlreich“ sind „als ihre säkularisierten Pendanten. Jedenfalls kann ihre intellektuelle Vormachtstellung nicht an die ihrer Gegner heranreichen, an die sich daher meine Argumente hier in erster Linie richten“ (919).

## 1.5 Für eine vielstimmige Moderne

Summa summarum geht es Taylor also nicht darum, die bessere, interessantere oder spektakulärere Geschichte der Moderne zu erzählen; vielmehr will er verstehen, warum die Moderne ein Ort von Fülle und Unbehagen, von Auszeichnung und Verzweiflung zugleich ist. Einen wesentlichen Grund für diese normative Ungleichzeitigkeit sieht Taylor in der sprachlichen Konjunktur von reduktionistisch verriegelten Weltstrukturen, die im Innern des auf Resonanz angelegten Subjekts einen „gegenläufigen Druck“ (513) aufbauen, der vor allem das Gefühl für den Sinn der Existenz komprimiert: „Einerseits ist man tief in diese Identität eingebettet und ziemlich gefeit gegen alles, was über die Welt des Menschen hinaus[geht]; doch andererseits hat man das Gefühl, gerade durch die Sicherheit gewährende Abgeschlossenheit könne etwas ausgesperrt werden. [...] Und dieses Gefühl hält bis heute an.“ (515, 512) Deshalb kann es nach Taylor nur darum gehen, den humanistischen Bewertungsrahmen der sozialen Ordnung so auszurichten, „daß er als völlig offen für die Transzendenz empfunden“ wird (909); jeder Anflug einer überzeitlichen, „rationale[n] Selbstverständlichkeit“ (927) der immanenten Perspektive muss dabei vermieden werden.

Angesichts der überhitzten politisch-theologischen Herausforderungen der Gegenwart ist nach Taylor also erzählerische Demut gefordert, die das emanzipatorische Grundanliegen der Moderne nicht unter einem ‚stahlharten Vernunftgehäuse‘ (Weber) begräbt. Deshalb versucht Taylor, unsere Zeit auf einen anderen Verstehensbegriff hinzulenken, der integrativer ist und für eine Polysemie des Säkularen plädiert.

Überblickt man die noch recht kurze Rezeptionsspanne des Werkes, dann ist die weltweite Aufmerksamkeit sicherlich ein zusätzlicher Beleg dafür, dass wir es hier mit einer Philosophie zu tun haben, die in ihrem Anspruch, die Konflikte der Gegenwart zu verstehen, weit über ihre eigene Zeit hinausreicht (gemessen an dem gewöhnlich langen Atem von philosophischen Klassikern). Inzwischen ist der Ruhm dieses Buches gar selbst schon berühmt. Woran liegt das? Meines Erachtens liegt das daran, dass hier erstmals eine zusammenhängende Geschichte des menschlichen Ausdrucksbestrebens vorgelegt worden ist, die die „Wiederkehr der Religion“ (Riesebrodt) als Strukturelement der Geschichte gerade nicht ausschließt, sondern deren Möglichkeit explizit anerkennt. Damit hat Taylor in

der Konzeptionalisierung des säkularen Zeitalters bereits an Einsicht vorweggenommen, worauf post-säkulare Gesellschaftstheoretiker erst ex post gekommen sind, dass nämlich religiöse Gemeinschaften auch unter Bedingungen einer säkularen Gesellschaft weiter bestehen bleiben werden (vgl. Habermas 2001).

Während die Anerkennung der Religion bei Habermas also durchaus noch etwas Widerständiges oder (wie er es nennt) ‚Opakes‘ an sich hat, ist Taylor bereits einen Erzählschritt weiter, weil er in seiner Darstellung der Moderne auf jede narrative Übersetzbarkeit verzichtet. Das Säkulare ist hier selbst Geist vom Geist der Religion im Medium des Glaubens. Die Vernunft in der Moderne kann deshalb nur als eine solche Zwillingsgeschichte gegenseitigen In-Frage-Stellens erzählt werden: Einerseits lassen sich die ethischen Hintergrundeinstellungen nicht mehr unabhängig von der Religion denken, andererseits wird in der ethischen Auffächerung der jeweiligen Ontologien des Guten jede spirituelle Option unweigerlich fragilisiert: „Was vielleicht eine Rückkehr zum Glauben zu verlangen scheint, kann auch Anlaß zu neuen Formen der Ungläubigkeit geben, und umgekehrt.“ (517) In diesem Sinne verkörpern Immanenz und Transzendenz nach Taylor wählbare Optionen, die die Pluralität und moralische Vielgestaltigkeit unserer Wert- und Orientierungssysteme hervorheben und „die Deutung eines jeden als Deutung in Erscheinung“ (34) treten lassen.

Die Wiederkehr der Religion kann deshalb für Taylor nicht überraschend kommen; sie ist es nur für jene Theoretiker, die in der Religion eine Bedrohung für die liberale Grundordnung sehen. Doch damit beginnen diese schon, ihren eingenommenen Standpunkt der Selbstbehauptung zu verlassen, da der (anscheinende) Rückfall in vormoderne Ideologien nach den Maßgaben der klassischen Säkularisierungstheorie nicht zu begreifen ist. Für Taylor indes ist die Wiederkehr der Religion Ausdruck der narrativen Mobilität des modernen Selbst bzw. von modernen Gesellschaften, die sich polyglott zwischen den verschiedenen Ontologien und Anerkennungskontexten des Guten zu bewegen wissen. Vor diesem Hintergrund ist Taylors ‚offener‘ Denkansatz also mit Bedacht gewählt: Er vermeidet fundamentalistische Engführungen dort, wo es auf die Versprachlichung des ethischen Mehrwerts unserer epistemischen Überzeugungen ankommt. Denn gerade jene „unerkannt bleibenden Einschränkungen unserer Erkenntnis“ (919) können sich nach Taylor verzerrend auf unser moralisches Urteil auswirken und das Aufkommen von falschen Absolutismen begünstigen – sowohl in Fragen des Säkularen als auch in Fragen der Religion. Um die Willkür des Ungedachten einzuhegen, setzt Taylor ganz auf die hermeneutische Kraft der Artikulation: Sie soll uns dabei helfen, unsere Interpretationen als kontingente spirituelle Optionen in einer prinzipiell deutungsoffenen Welt aufzufassen.

Taylor nimmt uns damit die Angst vor der Religion, ohne ihren Fundamentalismus zu marginalisieren; und er relativiert die Vernunft, ohne ihre Bedeutung

zu leugnen. Das sind hermeneutisch günstige Voraussetzungen, um die tobenden Konflikte im säkularen Zeitalter besser verstehen zu lernen.

## Zitierte Literatur

- Abbey, R. 2000: Charles Taylor, New Jersey.
- Breuer, I. 2000: Charles Taylor zur Einführung, Hamburg.
- Grass, G. 2006: Beim Häuten der Zwiebel, Göttingen.
- Habermas, J. 2001: Glaube und Wissen, Frankfurt/M.
- Honneth, A. 1988: Nachwort, in: Taylor, C., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M., 295 – 314.
- Jaspers, K. 1962: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München. – <sup>4</sup>1987: *Vernunft und Existenz*, München.
- Kühnlein, M. 2008: *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*, Tübingen.
- Kühnlein, M. 2011: Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters, in: Kühnlein, M./Lutz-Bachmann, M. (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 388 – 445.
- Kühnlein, M. 2014: Immanente Ausdeutung und religiöse Option: Zur Expressivität des säkularen Zeitalters (Taylor)\*, in: Schmidt, T./Pitschmann, A. (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart u. a., 127 – 139.
- Nagel, T. 1992: *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/M.
- Rosa, H. 1998: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M. u. a.
- Taylor, C. 1964: *The Explanation of Behaviour*, London.
- Taylor, C. 1978: *Hegel*, Frankfurt/M.
- Taylor, C. 1994: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M.
- Taylor, C. 1995: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M.
- Taylor, C. 2016 (mit Dreyfus, H.): *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Frankfurt/M.
- Weber, M. <sup>9</sup>1988: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1*, Tübingen.



Otfried Höffe

## 2 Hermeneutik und Säkularität (Einleitung)

Vielen Zeitgenossen gehen zwei Thesen allzu leicht von den Lippen: Die Moderne ist ein Prozess fortschreitender Säkularisierung, mit der Folge: Moderne Gesellschaften sind säkular.

Gemäß dem Titel seines monumentalen Werkes verhält sich Charles Taylor zu beiden Thesen affirmativ. Die Gifford Lectures, aus denen sein *Opus magnum* hervorgegangen ist, beschließen den Titel noch mit einem Fragezeichen „Living in a Secular Age?“ Der endgültige Titel ist knapper und mangels Fragezeichen gewissermaßen thetisch. Er nimmt die These von einer Säkularisierung des neuzeitlichen Abendlandes auf, stellt sie nicht in Frage, sondern will nur die einschlägige Geschichte erzählen.

Das „nur“ ist freilich zu bescheiden. Schon die in vier Teile gegliederte Einleitung enthält mancherlei Problematisierung. Mit ihr setzt Taylor das Leitmotiv seines Denkens, Erkundungen zum Verständnis der Moderne, fort. Dieses Mal diagnostiziert er aber nicht eine Identitätskrise, sondern er fragt, wie ein intelligenter Mensch heute noch religiös sein und an Gott glauben kann. Für ihn als gläubigen Katholiken ist es eine sehr persönliche Frage, auf die er aber als Philosoph keine persönliche Antwort gibt. Er erzählt vielmehr, heißt es in der Einleitung, die Geschichte eines radikalen Mentalitätswandels, den man „Säkularisierung“ zu nennen pflegt. Für Taylor findet er zwar nicht weltweit, aber in den Kulturen, auf die er sich fokussiert, statt. Hier, im Abendland, für Taylor die Welt des lateinischen Christentums, führt er von der Zeit um 1500, als in so gut wie allen öffentlichen Tätigkeiten „Gott zu begegnen“ war und es praktisch keine Möglichkeit gab, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gegenwart, in der die Religion oder ihr Fehlen „weitgehende Privatsache“ (11) ist: Der Glaube an Gott hat sich zu einer unter mehreren Optionen relativiert. Wegen dieser Mehrzahl und Relativierung könne jedenfalls der Glaube nicht mehr „naiv“ sein, er sei nur noch reflektiert möglich.

### 2.1 Taylors Programm

Im *ersten der vier Einleitungsteile* unterscheidet Taylor drei Bedeutungen von Säkularität. Nach der ersten Bedeutung spielen in der Öffentlichkeit, in den Institutionen und Gebräuchen von Wirtschaft, Politik und Kultur, von Bildungswesen, Beruf und Freizeit, Bezüge auf Gott oder religiöse Überzeugungen keine Rolle. Diese „öffentliche Säkularität“ (16) bestreitet nicht, dass viele Menschen

noch an Gott glauben und die Religion praktizieren. Die gesellschaftlichen Bereiche sind aber von allem Religiösen entleert. Nach der zweiten, auf die Personen bezogenen Bedeutung schwinden der religiöse Glaube und die religiöse Praxis dahin. Die Menschen haben sich von Gott abgewandt; sie gehen nicht mehr in die Kirche. Noch wichtiger ist für Taylor die dritte Bedeutung. Vor allem ihrer Untersuchung widmet er seine Studie: An einen Gott zu denken ist in der säkularen Gesellschaft nicht mehr selbstverständlich; von der unangefochtenen, die öffentliche und die private Welt durchdringenden Realität ist der Glaube zu einer von mehreren Möglichkeiten herabgesunken, die überdies häufig nicht die bequemste ist (14): Zum Glauben an Gott gibt es Alternativen. Weil für ihn die dritte Bedeutung von Säkularität entscheidend ist, richtet Taylor seinen Blick auf den „Verstehenskontext“. Unter diesem Begriff fasst er sowohl ausdrücklich formalisierte Dinge als auch solche zusammen, die, im Heidegger’schen Sinn vorontologisch, einen unscharfen Hintergrund haben. Der erste Einleitungsteil endet mit der „These“, dass im Abendland ein Wandel zur öffentlichen Säkularität stattgefunden hat, der wiederum beigetragen hat, „ein in meinem dritten Sinn säkulares Zeitalter hervorzubringen“ (10).

Im weit umfangreicheren *zweiten Teil* deutet Taylor im Begriff des Spirituellen an, worauf es ihm beim Religiösen ankommt. Klugerweise geht er nicht, wie es oft geschieht, von Glaubensinhalten aus. Die Religion, die, wie er einräumt, jeder Definition spottet, besteht für ihn weder in Theorien noch in anerkannten Glaubenssystemen (23), also nicht etwa in jenen Dogmen, über die sich christliche Theologen unentwegt streiten. Es ist auch keine Moral im Sinne eines Inbegriffs von Geboten, Verboten und anderen Verbindlichkeiten oder Mustern einer vorbildlichen Lebensgestaltung. Den veritablen Kern bildet Taylor zufolge, was man eine spirituelle Emotionalität nennen kann, ein Gefühl der Fülle. Diese, so etwas wie ein emotionaler Superlativ, muss nicht, kann aber in einem Grenzerlebnis sich einstellen, in Augenblicken, in denen unsere „höchste[n] Bestrebungen und unsere Lebenskräfte“ sich gegenseitig verstärken, was Schiller mit seinem Begriff des Spiels zu verstehen versuchte (19 f.).

Man muss sich allerdings fragen, ob Taylor mit seiner Alternative zu Glaubensinhalten, dem Erleben, sich tatsächlich wie erwünscht für einen größeren Phänomenbereich offen hält. Vielleicht leistet er nur einer anderen Engführung, einer Privilegierung des heutigen, stärker subjektiven und individuellen Religionsverständnisses Vorschub. Beim Erleben spricht Taylor mit einer gewissen Unschärfe bald bloß vom Spirituellen (z. B. 16), bald von dessen Einfärbung durch die Moral, wenn er „moralisch-spirituell“ sagt (z. B. 22). Man gewinnt jedoch den Eindruck, dass für Taylor das Gefühl der Fülle, also die emotionale Seite, wichtiger als die „übliche“ moralische Seite ist. Zuvor wird eine verbreitete zweiteilige