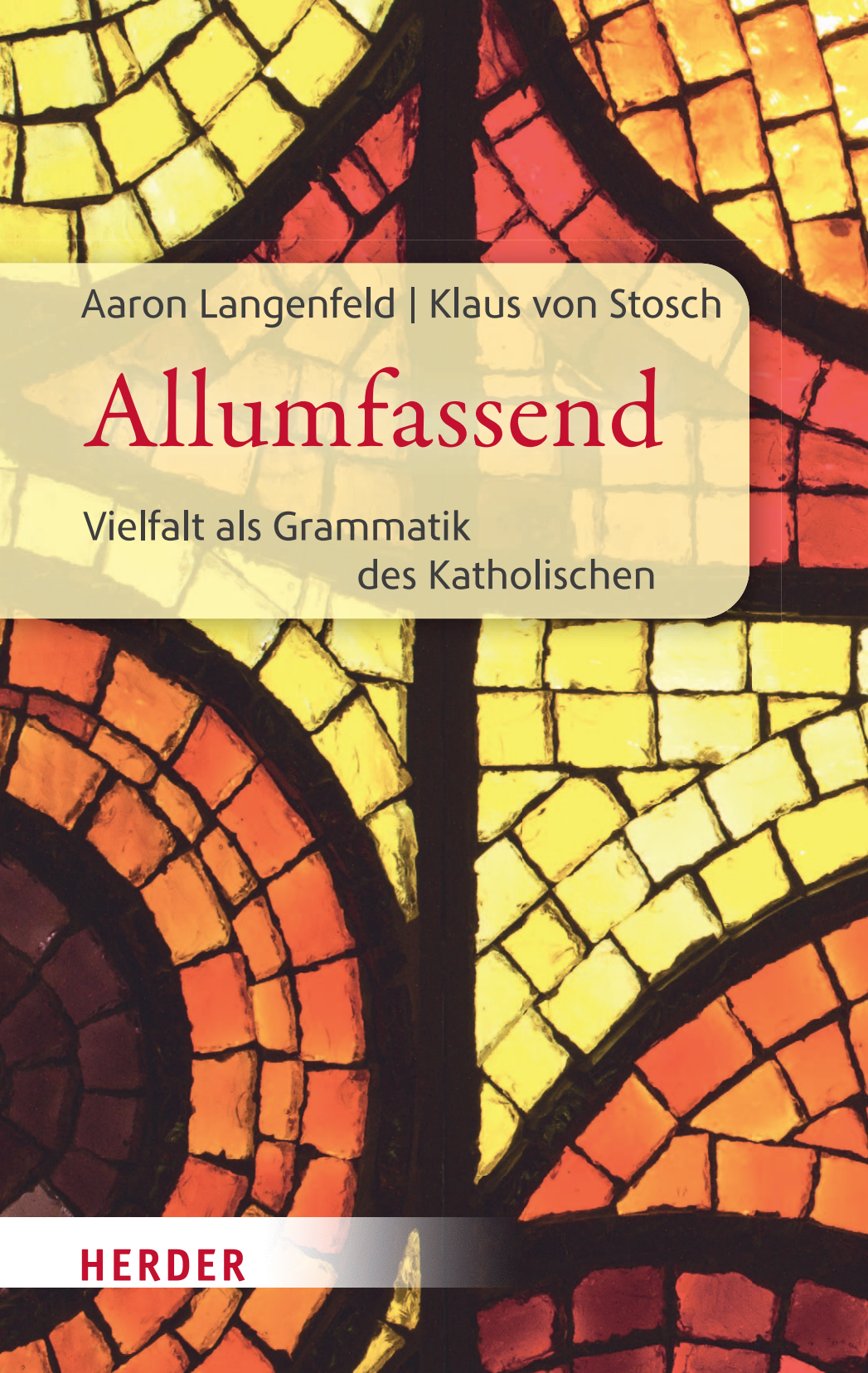

Aaron Langenfeld | Klaus von Stosch

Allumfassend

Vielfalt als Grammatik des Katholischen

HERDER

Aaron Langenfeld / Klaus von Stosch

Allumfassend

Aaron Langenfeld / Klaus von Stosch

Allumfassend

Vielfalt als Grammatik des Katholischen

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © zakokor / GettyImages
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
ISBN Print 978-3-451-39371-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82807-2

Inhalt

Vorwort 7

1. Grabenkämpfe *(Aaron Langenfeld)* 11

2. Missbrauch, Macht, Amt *(Klaus von Stosch)* 29

3. Wahrheit und Freiheit *(Aaron Langenfeld)* 53

4. Sakramentalität *(Klaus von Stosch)* 73

5. Tradition, Veränderung und die Einheit im Glauben *(Aaron Langenfeld)* 91

6. Mission und Evangelisierung *(Klaus von Stosch)* 110

7. Teilkirche und Universalkirche *(Aaron Langenfeld)* 131

8. Diakonisches Handeln in Zeiten von Pandemie und Krieg *(Klaus von Stosch)* 145

Zusammenführung 165

Anmerkungen 169

Personenregister 187

Vorwort

Es ist keine gute Zeit für die Kirche. Ihre Krisen sind zahllos, überlagern und verstärken sich und überschatten jede positive Bedeutung der Kirche für die Menschen in der Gegenwart. Diese Situation wird unheilvoll dynamisiert durch einen beständigen Kampf zwischen ‚Konservativen' und ‚Liberalen', in dem sich jeweils unversöhnbare Alternativen entwickeln, die das ‚wahre Wesen der Kirche' zu sichern versuchen, um ihrem öffentlichen Absturz entgegenzuwirken. Ist die Kirche aber nicht in Wahrheit festgelegt auf das Selbstverständnis, katholisch, also *allumfassend* zu sein? Und muss sich ein solches Selbstverständnis nicht jenseits von allzu schematischen Alternativen und innerkirchlichen Ausschlüssen verorten? Muss nicht um eine möglichst weite Hermeneutik der Versöhnung und Würdigung gerungen und geworben werden?

Vor drei Jahren haben wir uns am Rande eines Oberseminars in ein intensives Gespräch zu diesen Fragen verstrickt und die Idee eines gemeinsamen Essaybändchens entwickelt. Zum damaligen Zeitpunkt war die Entscheidung der deutschen Bischöfe zum Synodalen Weg noch frisch und es lag allgemein eine Art ekklesiologischer Aufbruchstimmung in der Luft. Wir begriffen diese Situation als Chance, unsere theologischen Überlegungen rund um den Begriff des ‚Allumfassenden' in den Entwicklungsprozess der Kirche in Deutschland einzuspeisen. Aus heutiger Sicht – zwei Jahre nach Beginn der Corona-Pandemie und mitten im russischen Angriffskrieg auf die Ukraine – scheint die Welt in vielerlei Hinsicht eine vollkommen andere geworden zu sein. Gesellschaftliche Grabenkämpfe haben sich massiv verschärft und so nicht zuletzt auch die Spaltung der Kirche vorangetrieben, deren Zerfall in Deutschland während der Pandemie immer sichtbarer wurde. Entsprechend dieser Entwicklungen hat sich dann auch der Fokus unserer Essays verschoben: Einerseits war klar, dass nicht mehr ohne diese gesellschaftlichen Dynamiken von Kirche gesprochen werden sollte. Andererseits erschien uns erneut das Moment des ‚Allumfassenden' ein

entscheidendes Angebot kirchlicher Identität zu sein. Kann nicht gerade eine Kirche, die sich ihrer allumfassenden Versöhnung von Vielfalt neu bewusst wird und diese neu zu leben beginnt, ein Angebot für zersplitterte und latent diversitätsintolerante spätmoderne Gesellschaften sein?

Unsere Essays versuchen, diese Frage positiv an bestimmten Beispielen zu beantworten. Die Texte stellen jeweils für sich verständliche Aufsätze dar, sind aber vielfältig aufeinander bezogen und miteinander verflochten. Ihr Einheit wird getragen von der Frage nach der Bedeutung des ‚Allumfassenden' für die Kirche in der Gegenwart. Die Texte sind nacheinander in der Reihenfolge geschrieben worden, in der sie hier im Buch erscheinen. Auch hier haben sich bestimmte Perspektiven erst ergeben und Einsichten vertieft, die den weiteren Arbeitsprozess beeinflusst haben und zu einer größeren Einheit des Gesamttextes beigetragen haben dürften. Und obwohl wir die Inhalte des Buches gemeinsam verantworten und ohne den ihm zugrundeliegenden kommunikativen Prozess die einzelnen Kapitel so nicht geschrieben worden wären, haben wir um der Klarheit der Positionen willen entschieden, die Hauptverfasserschaft der Einzelkapitel deutlich zu markieren. Markiert haben wir selbstverständlich auch ausdrücklich, wo wir uns auf bestimmte Personen und Positionen beziehen. Da wir uns aber insgesamt um einen eher essayistischen Stil bemühen, um ein breiteres Publikum anzusprechen, haben wir auf einen umfassenden Literaturapparat verzichtet.

Wir sind als Autorenteam nicht besonders vielfältig, sondern entstammen über die äußeren Merkmale hinaus zusätzlich noch aus einer recht klar nachvollziehbaren gemeinsamen theologischen Denktradition. Es ist uns daher wichtig zu betonen, dass dieses Buch ursprünglich nicht ein Projekt zum Thema ‚Vielfalt' sein wollte, zu dem wir uns recht ungünstig zusammengetan hätten, sondern dass sich diese Fokussierung immer mehr als Zielpunkt unseres Nachdenkens erwies. Wissenschaftsbiographisch stellt das Buch zudem die Frucht einer vorausgehenden zehnjährigen Zusammenarbeit am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn dar. Den Kolleginnen und Kollegen und den Studierenden dort gilt unser erster Dank, weil sie das konkrete Umfeld waren, indem wir unsere Ideen entwickeln und erproben konnten. Ein weiterer großer Dank gilt dem Erzbistum Paderborn, das durch eine überaus großzügige

finanzielle Unterstützung die Umsetzung dieses Buchprojekts überhaupt erst möglich gemacht hat. Namentlich wollen wir Erzbischof Hans-Josef Becker und Dompropst Monsignore Joachim Göbel danken.

Dank gilt auch Dr. Stephan Weber vom Herder-Verlag für die ermutigende und unkomplizierte Zusammenarbeit sowie Leonard Banowski, Lukas Fleger und Theresa Oesselke für die Unterstützung bei der Fertigstellung des Manuskripts. Dr. Cornelia Dockter hat das Buch kritisch gelesen und uns noch zahlreiche wertvolle Hinweise gegeben. Auch ihr sei ein großer Dank ausgesprochen.

Bonn und Paderborn im Mai 2022

1. Grabenkämpfe

Aaron Langenfeld

Die Identität des Kölner Doms

Was macht uns zu dem, was wir sind? Und was macht mich zu dem, der ich bin? Es gibt in der öffentlichen Debatte heute wohl kaum einen Begriff, der so umstritten ist wie derjenige der Identität. In der Identitätstheorie verwendet man ein beliebtes Gedankenexperiment, das ungefähr wie folgt geht: Wenn man davon ausgeht, dass am Kölner Dom im Laufe seines Bestehens nach und nach jeder Stein ersetzt wird, um ihn vor dem Verfall zu bewahren, steht am Ende in der Altstadt am Rhein überhaupt noch der Kölner Dom oder ist das ein ganz anderes Gebäude? Abgesehen von metaphysischen Spitzfindigkeiten würde unsere Alltagsintuition vermutlich ziemlich eindeutig darauf hindrängen, dass es sich selbstverständlich noch um dieselbe Kirche handelt wie zuvor; dass es sich sogar um dieselbe Kirche handelt, mit deren Bau 1248 begonnen wurde. Wie kommen wir zu diesem intuitiven Schluss, der doch hinsichtlich der konkreten Substanz des Gebäudes nicht sonderlich gut begründet erscheint?

Helfen können hier die Begriffe der *Erinnerung* und der *Erzählung*: Paul Ricœur hat die Spannung im Begriff der Identität zwischen der ‚Gleichheit' und der ‚Selbigkeit' eines Gegenstandes aufgedeckt.[1] Ihm zufolge führt uns der Begriff der Gleichheit in das oben beschriebene Paradox des Kölner Doms, weil er Identität als kontinuierliche Unverändertheit begreift. Eine solche Identität kann es aber in einem evolutiven Weltbild nicht geben, weil unter den Bedingungen der Zeit alles im Wandel ist. Der Begriff der Identität kann deshalb im Grunde nur dann mit Inhalt gefüllt werden, wenn man ihn als reflexive Kategorie, d. h. als Selbstzuschreibung versteht – eine Leistung, zu der der Kölner Dom freilich nicht fähig ist. Solche Selbstzuschreibungen nehmen wir dann vor, wenn wir *erzählen*. Wir erzählen Geschichten über uns, die ein Bild davon entwerfen, wer wir sind. Sie stiften Identität, indem sie *erinnern* und

darin *Kontinuität* erzeugen.[2] Weil Erzählungen aber über Sprache funktionieren und Sprache etwas Gemeinschaftliches ist, lernen wir uns gewissermaßen erst kennen, wenn wir *anderen* über uns erzählen. Der kommunikative Charakter des Erzählens macht dabei gleichzeitig darauf aufmerksam, dass wir der Sprachgemeinschaft die Begriffe verdanken, in denen wir von uns erzählen – und mit den Begriffen natürlich auch die damit verbundenen Assoziationen und Implikationen. Ohne Gemeinschaft, ohne Erzähl- und Erinnerungskultur fehlte uns die Möglichkeit, *uns selbst* zu erzählen. Personale Identität gibt es daher immer nur in Abhängigkeit zu den Erzählungen von Gruppen. Umgekehrt gibt es aber auch keine Gemeinschaft ohne Personen, weil Personen offenkundig die Träger:innen einer Gemeinschaft sind.[3] Individuum und Kollektiv stehen so in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis; die Frage, wer *ich* bin, kann ich nur im Horizont der Frage, wer *wir* sind beantworten. Je stabiler und eindeutiger die Erzählungen der Gemeinschaft sind, umso stabiler sind demnach auch die Identitäten der Personen innerhalb der Gemeinschaft, die ihrerseits im Erzählen die großen, gemeinschaftsverbindenden Erzählungen reproduzieren und damit das ‚Selbst' der Gemeinschaft stärken. Umgekehrt gilt natürlich auch, dass personale Identitäten in dem Maße destabilisiert werden wie die Gemeinschaftsnarrative instabil und uneindeutig sind. Genau an dieser Stelle setzt das Drama der Identitätsbildung in der spätmodernen Gegenwart an.

Nach dem Ende der großen Erzählungen oder: die neue Sehnsucht nach Einfachheit[4]

In seinem viel beachteten Buch über realistische Utopien[5] beschäftigt sich der niederländische Historiker Rutger Bregman mit der Widerstandskraft von Ideen und Überzeugungen. Er berichtet von dem psychologisch gut dokumentierten Fall von Dorothy Martin, der Führerin einer kleinen Sekte, die davon überzeugt war, zu einem bestimmten Zeitpunkt vor dem Untergang der Welt von Aliens gerettet zu werden.[6] Als der entsprechende Zeitpunkt eintritt und freilich weder die Welt untergeht, noch Aliens zur Rettung eintreffen, erhält Martin eine Offenbarung Gottes, in der er mitteilt, aufgrund

des rechtschaffenen Einsatzes der kleinen Sekte entschieden zu haben, die Welt nicht untergehen zu lassen. Bregman geht es nun allerdings gar nicht darum, Dorothy Martin lächerlich zu machen, sondern er verdeutlicht an diesem Beispiel, dass wir alle in den allermeisten Fällen eher geneigt sind, Störungen unserer Überzeugungen so anzupassen, dass sie wieder in unsere Weltbilder passen, als unsere Vorstellungen selbst zu hinterfragen.

Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein beschreibt diesen Sachverhalt in seiner berühmten Flussbettmetapher. Demnach gibt es Überzeugungen, die für unsere Wahrnehmung der Welt derart fundamental sind, dass wir sie scheinbar nur aufrichtig bezweifeln können, wenn wir unsere Vernunft selbst bezweifeln.[7]

Sätze wie ‚Die Welt ist älter als ich es bin' können wir nicht im gleichen Maße bezweifeln wie etwa die Höhenangabe eines Gebäudes, ohne gleichzeitig die Grundstrukturen unseres Erkennens insgesamt infrage zu stellen. Im Alltag setzen wir solche Überzeugungen schlicht voraus; wir halten sie für wahr, ohne uns jeweils neu ihrer Wahrheit zu vergewissern. Wir verlassen uns blind darauf, dass sie zutreffen. Eben deshalb reagieren wir auf Widersprüche, Störungen, alternative Perspektiven nicht anders als *Truman* (Protagonist des Films *Truman Show*) auf herabstürzende Beleuchtungen in das Filmset, das er für die Wirklichkeit hält: Wir versuchen sie wahlweise zu ignorieren oder umzuinterpretieren bis sie wieder in unser Flussbett, in unser Weltbild passen.

Wie oben bereits angedeutet gelingt uns das umso besser, je weniger unsere Überzeugungen – zum Beispiel durch Menschen, die andere Überzeugungen haben – angefragt werden. Je größer die Gruppe derer, die meine Überzeugungen teilen, umso selbstverständlicher werden diese für mich sein und umso weniger werde ich bereit sein, sie zu hinterfragen oder sie gar zu opfern. Es geht ja eben nicht nur um an sich zufällige Sachinformationen, sondern um das Fundament meiner Wirklichkeitswahrnehmung. Die Selbstverständlichkeit des Weltbildes gerät demnach besonders da ins Wanken, wo viele, zum Teil widersprüchliche Überzeugungen meinen Alltag bestimmen, sodass ich ständig in eine Reflexion und Begründungspflicht des Weltbildes genötigt werde und mich immer wieder neu verhalten muss, neu *wählen* muss, welche Erzählungen mich überzeugen bzw. in welchen Erzählungen ich mich wiederfinde.

Jean-François Lyotard konstatiert daher das ‚Ende der großen Erzählungen'.[8] Homogene, umfassende Gesellschaften sind ‚am Ende' und an ihre Stelle treten unzählbare viele *kleine Erzählungen*. Mit dem Ende der großen Erzählungen endet auch die Herrschaft der Allgemeinheit über das Individuum. Es gibt keine höhere Wertigkeit einer rein empirischen Norm, sondern eine strenge *Gleichwertigkeit* aller Identitätserzählungen. Niemand ist schlechter als jemand anderes durch das, was er ist.

Diese sogenannte postmoderne Perspektive bricht den neuzeitlichen Zusammenhang von *Freiheit* und *Pflicht* auf und verspricht ein radikales *Seindürfen*. Ebenfalls in der französischen Philosophie der ersten Hälfte und Mitte des 20. Jahrhunderts wird dabei allerdings auch deutlich, dass der Grat zwischen *Seindürfen* und *Seinmüssen* schmal ist. Für Jean-Paul Sartre ist die Freiheit faktisch ein Zwang, als man selbst handeln zu müssen. Menschen sind zur Freiheit Verdammte, ‚nutzlose Leidenschaften', die verzweifelt versuchen, in eine unerreichbare Übereinstimmung mit dem zu kommen, was sie sind.[9] Aber in jedem Versuch, sich auf eine Identität festzulegen, sind die Menschen ‚unaufrichtig'.[10] Sie behaupten, etwas bzw. jemand zu sein, und verschweigen notwendig zugleich, was sie alles noch sind bzw. sein könnten. Man könnte anders formulieren: Jede individuelle kleine Erzählung ist der scheiternde Versuch einer großen alles ordnenden Erzählung.

Wo das *Dürfen* so in ein *Müssen* umschlägt, droht Identitätsverlust. Man verliert dann sein Rollenbewusstsein im gesellschaftlichen Gefüge, droht zu vergessen, welche Ziele man verfolgt bzw. warum man sie überhaupt verfolgen sollte. Man vergisst möglicherweise, wer man ist und versucht anschließend sich selbst zu finden.

Man sucht nach einer Ordnung im aufgebrochenen Chaos, es braucht Klarheit statt Verschwommenheit, Einfachheit statt Komplexität. Denn wenn alles immer nur im Fluss ist, wenn das Flussbett erodiert, dann kann man sich eben auf nichts mehr verlassen und auf nichts vertrauen. Die Welt droht zu einem feindlichen Ort zu werden, dem am besten mit Misstrauen zu begegnen ist.

Grabenkämpfe

Vor diesem Hintergrund erscheinen die gegenwärtigen Transformationen diskursiver Öffentlichkeiten in eine Landschaft von „Grabenkämpfen“[11] nur konsequent. Der Begriff des Grabenkampfes ist deshalb so aussagekräftig, weil er zwei zentrale Dynamiken festhält: Erstens wird das Aufeinandertreffen verschiedener Weltbilder gegenwärtig oft nicht von dem Versuch kommunikativer Vermittlung begleitet, sondern zielt – verstärkt durch entsprechende Algorithmen und getragen von einem ‚moralischen Maximalismus‘ (Iljoma Mangold) – ganz offen auf die ‚Zerstörung‘ des Gegners. Zweitens sind Grabenkämpfe der Inbegriff des zerstörerischen Stillstandes. Oftmals werden nur Meter gewonnen und gleich wieder verloren, während die Opferzahlen immens sind. Gleichwohl erscheint das Vorgehen alternativlos, denn es wird unterstellt, dass die Gegner:in qua Weltbild nicht in der Lage ist, die eigenen Überzeugungen zu teilen, dass es deshalb gar nicht darum gehen kann, sie zu überzeugen, sondern nur die nachhaltige und an entsprechenden Machtpositionen durchgesetzte Auslöschung der Ideen und der sie vermittelnden Sprache zu Veränderung führen kann.

Man wird nicht umhin können, einen immer deutlicher werdenden Bruch mit der neuzeitlichen Tradition des Liberalismus festzustellen, der sich umgekehrt in einer nahezu neurotisch anmutenden, sich gegen Tempolimit und *gun control* wehrenden Verteidigung der ‚Meinungsfreiheit‘ widerspiegelt.[12] Die liberale Gesellschaft, die auf kommunikativ-rationale Diversitätsintegration setzt, scheint sich stellenweise überlebt zu haben. An ihre Stelle treten zunehmend gesellschaftliche Modelle, die personale Freiheit entweder nicht mehr als Integral politischer Gemeinschaften insgesamt betrachten und andere Werte individueller Selbstentfaltung (und damit zugleich aber auch individueller Nachvollziehbarkeit und Zustimmung) vorordnen, oder aber in der radikalen Gegenbewegung Freiheit nur dann als gegeben ansieht, wenn jede:r einzelne jenseits interpersonaler Bindungen und Verpflichtungen tun und lassen kann, was er will. Diese Drift entfaltet sich in rasantem Tempo und zeitigt durchaus realpolitische Konsequenzen, wie ein Blick in die antiliberal-autokratische Türkei unter Reccep Tayyip Erdogan auf

der einen und in die liberalistisch-autokratische USA unter Donald Trump auf der anderen Seite zeigen kann.

Kennzeichen dieser postliberalen Spaltung ist eine sich zuspitzende Entweder-Oder-Logik, die in klaren Positionierungen urteilt und sich zu entscheiden zwingt: Entweder man verteidigt die kapitalistische Marktwirtschaft oder man will die Grundlage unseres Wohlstandes aufgeben, entweder man setzt sich für Maßnahmen gegen die Klimakrise ein oder man leugnet wissenschaftliche Fakten. Innerhalb dieser Denkungsarten verschwinden alle Grautöne der verschiedenen Positionen. Tatsächliche Freiheitsräume werden qua Lagerbildung immer enger, immer mehr ‚geht gar nicht'.

Nirgends können diese Dynamiken besser abgelesen werden als an den extremen Verschwörungsnarrativen dieser Tage. Gruppen wie ‚QAnon', die immer mehr Zulauf erhalten, zielen ja gerade darauf ab, jede Irritation des eigenen Weltbildes zu unterbinden, bevor sie überhaupt entstehen kann. Jedes Ereignis in der Welt wird, wie absurd die Verknüpfung von außen erscheinen mag, in das bestehende Weltbild eingepasst. Jede alternative Deutung ist einem Mangel an Insiderwissen geschuldet. Eine Kommunikation kann also schon deswegen nicht gelingen, weil der andere schon ursprünglich desinformiert ist. Das Problem ist aber nun, dass davon beide Seiten überzeugt sind. Das Mittel zur Verständigung, ein Diskurs der auf Freiheit und Vernunft des Gegenübers setzt, ist schon an der Wurzel blockiert. Die Gründe und Gegengründe werden wahlweise politisch oder moralisch entwertet, bevor sie gehört werden, oder gar psychologisch pathologisiert. Deshalb führt das Aufeinandertreffen einander widerstreitender Weltbilder oft zum Kampf[13]; „da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer."[14]

Zwei Stockwerke

Es mag an dieser Stelle zunächst überraschend sein, dass die katholische Kirche geistesgeschichtlich einen unfreiwilligen Beitrag zur postmodernen Identitätszersplitterung und zur Entwicklung der beschriebenen Grabenkampfdynamiken geleistet hat, indem eine Drift von Kirche und Welt gebilligt wurde, die faktisch zumindest teilwei-

se in eine scheinbare Unvermittelbarkeit verschiedener Perspektiven auf die Wirklichkeit geführt haben dürfte.

Im 19. Jahrhundert bildet sich ein dominantes theologisches Denken aus, das – in Abgrenzung zur naturwissenschaftlichen und philosophischen Moderne – von ‚zwei Stockwerken' der Wirklichkeit ausgeht. Im unteren Stockwerk, der reinen Natur, ist alles Geschöpfliche in sich und für sich selbst verständlich, ein abgeschlossener Wirklichkeitsbereich mit eigenem Sinnhorizont. Die eigentliche, übernatürliche Bestimmung des Menschen ist allerdings nicht durch alle natürliche Vernunftanstrengung zu erreichen, sondern nur durch die göttliche Selbst- und Willensmitteilung. An der Zentralstellung der Offenbarung für den Glauben ist an sich nichts problematisch, wohl aber ihre scharfe Trennung vom Bereich der Natur. Denn der Glaube wird dann in gewisser Weise bereichsspezifisch. Man kann seinen Alltag im Grunde gut bewältigen, ohne von Gott zu sprechen, und verlagert seine Relevanz tendenziell auf das Jenseits. Es verwundert daher auch vor diesem Hintergrund kaum, dass viele Zeitgenossen heute (religiös oder nicht) den religiösen Glauben inhaltlich geradezu als Gegenstück zur Wissenschaft, nahezu als *Nicht-Vernunft* schlechthin verstehen – will das Übernatürliche ausdrücklich ja als das begriffen werden, was dem natürlich-rationalen Erkennen jenseitig ist. Und diese Zuordnung findet sich keineswegs nur bei den ‚Ungebildeten unter den Verächtern der Religion', sondern selbst bei Jürgen Habermas klafft diese Spaltung zwischen Glauben und Wissen unüberbrückbar.[15] Auch hier entsteht also eine dynamische Alternativenlogik, die zunehmend in die Entscheidung drängt, die Welt *entweder* wissenschaftlich *oder* religiös zu verstehen.

Optionen und Alternativlosigkeit

So setzt sich im Ganzen in immer breiteren Teilen der Gesellschaft die Überzeugung durch, dass Glaube eine Option neben anderen ist; eine Art bereichsspezifisches Weltbild, das – positiv gewendet – in eine letzte Geheimnishaftigkeit der Welt *trotz* allen Wissens verweist bzw. – negativ betrachtet – eine partielle Rationalitätsimmunität darstellt. Der kanadische Philosoph Charles Taylor, der selbst be-

kennender Katholik ist, verwendet in seinem viel diskutierten Werk *Ein säkulares Zeitalter* der Reflexion den Begriff ‚säkularer Gesellschaften' in dem Sinne, dass „der Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option"[16]. Auch der schweizerische Philosoph und Soziologe Hans Joas prägt diesen Begriff des ‚Glaubens als Option'[17] und hebt denselben von der ‚säkularen Option' ab. Entscheidend ist, dass sich in der Idee des religiösen Glaubens als Option eine Grundidee liberaler Gesellschaften spiegelt, die die oben beschriebene postliberale Dramatik sich scharf voneinander abgrenzender Milieus nicht in ihrer Ernsthaftigkeit aufgenommen zu haben scheint. Die Frage – so folgert auch Taylor – lautet in westlichen Gesellschaften heute doch vielmehr, *ob der Glaube überhaupt noch eine Option ist*, die gewählt werden kann. Findet sich nicht auch hier – im Inneren und Äußeren der Religionen – längst eine Hermeneutik der Alternativlosigkeit?

Es scheint vieles dafür zu sprechen, dass eine echte Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Optionen auf guten Gründen basiert. Die Suche nach guten Gründen erfordert allerdings eine Kultur diskursiver Offenheit und kommunikativer Vermittlung. Andernfalls droht eine Art erkenntnistheoretischer Elitarismus, der jeweils die auseinanderdriftenden Weltbilder begründet; d. h. der jeweiligen Wirklichkeitsbetrachtung sind Filter vorgeschaltet, die nur noch bestimmte Gründe überhaupt in die Gedankenblase einlassen. So entstehen Echokammern, Räume in denen nur noch wiederholt, aber nicht mehr begriffen wird, was gesagt wird. Das Denken braucht eine Kritik der Filterblase, des *Bei-sich-selbst-Beisichseins*, um überhaupt in die Position zu gelangen, ein Urteil über die Gründe anderer zu fällen. Diese Kritik bedeutet aber praktisch einen offenen Diskurs, *beim anderen bei sich selbst zu sein*, sich auf den Anderen, sein Handeln und dessen Begründung einzulassen, mögen mir seine moralische oder politische oder religiöse Gesinnung noch so sehr widerstreben.

Dieses kommunikative Band zwischen Religion und säkularer Gesellschaft scheint aber – um Charles Taylors Kategorie zu verwenden – in der nordatlantischen Hemisphäre von zwei Seiten zerschnitten. Immer häufiger wird auf säkularer bzw. säkularistischer Seite die Überzeugung deutlich, dass der Glaube nicht wirklich eine *nachvollziehbare* Option darstellt und daher im Grunde keine *wähl-*