

Die Gebrochenheit des (ir-)religiösen Subjekts

Glaube, Nichtglaube und Säkularität bei Charles Taylor

Andreas Krebs

1 Vorbemerkung

Es ist vielleicht kühn, dass das Organisationsteam dieser Tagung – dem ich angehöre – sich entschlossen hat, das Gespräch über »Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung« mit einem Diskurs über Charles Taylors Großwerk »Ein säkulares Zeitalter« zu beginnen. Es geht uns, wie Bernd Oberdorfer schon ausgeführt hat, um eine zeitdiagnostische Reflexion des eigenen, durchaus kulturspezifischen Ortes, an dem uns die Frage der Mission beschäftigt.

Dazu hätte man freilich auch mit empirischen Bestandsaufnahmen zur Lage aktueller Religiosität und Spiritualität beginnen können. Während der letzten Jahre sind dazu beachtliche Forschungen geleistet worden, auch im internationalen und globalen Maßstab, und die Befunde sind vielschichtig und aufschlussreich.¹

Dennoch setzen wir ein philosophisch-kulturgeschichtliches Werk an den Anfang. Das mag Temperament und Vorlieben der Organisatoren geschuldet sein. Darüber hinaus meine ich aber, dass Taylors Werk zum »Säkularen Zeitalter«² fundamentale Klärungen darüber anbietet, welcher Kontext heute sowohl die Option des Glaubens als auch die des Nichtglaubens bestimmt.

¹ DETLEF POLLACK/OLAF MÜLLER, Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013; Gert Pickel, Religionsmonitor. Religiosität im internationalen Vergleich, Gütersloh 2013; DETLEF POLLACK/GERGELY ROSTA, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015. Zur alt-katholischen Kirche und ihrem Umfeld siehe DIRK KRANZ/ANDREAS KREBS, Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, Bern: Staempfli 2014

² CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, übers. von Joachim Schulte, Berlin 2009.

2 Säkularität als heutige Bedingung der Möglichkeit von Religiosität

Diesen Kontext, in dem wir uns gegenwärtig alle – Atheistinnen, Agnostiker und Gläubige, Gleichgültige, Engagierte, Fromme oder Unfromme – immer schon bewegen, bezeichnet Taylor als »Säkularität«. Er verbindet mit diesem Begriff *nicht* die einfache Form der Säkularisierungstheorie, nach der Religion in modernen Gesellschaften notwendig bedeutungslos wird.³ So wie er den Begriff gebraucht, können auch Gesellschaften mit stark verbreiteter, öffentlich relevanter Religiosität – wie die Vereinigten Staaten von Amerika – als »säkular« bezeichnet werden. Denn Taylor geht es nicht primär darum, *was* wir glauben oder nicht glauben; entscheidend ist für ihn, *wie* wir es tun. Wir sind, so seine These, als Glaubende immer schon von der Option des Nichtglaubens, als Nichtglaubende freilich auch von der Option des Glaubens heimgesucht. Für die Religion bedeutet das: Sie ist weder unmöglich geworden, noch wird sie unvermeidlich zurückgedrängt, sie kann unter Umständen sogar nach wie vor gesellschaftsprägende Kraft entfalten – aber sie hat, und das ist kennzeichnend für »Säkularität« im Sinne Taylors, ihre Naivität verloren. Man kann auch im säkularen Kontext eine religiöse Traditionalistin sein, aber niemand, auch nicht die Traditionalistin, lebt heute noch in ungebrochener Tradition. Ein Biblizist mag die Bibel »wörtlich« nehmen, aber niemand, auch nicht der Biblizist, kann dem Wissen ausweichen, dass ganz andere Lesarten dieses Buches möglich sind. Und auch wer seinen Glauben mit exklusiven Wahrheitsansprüchen verbindet, kann nicht ignorieren, dass entgegengesetzte Wahrheitsansprüche mitunter ebenfalls mit Exklusivität vertreten werden. Auch die einst belächelte oder gerühmte »Volksfrömmigkeit« hat in medial vernetzten und global informierten Gesellschaften das verloren, was sie einmal auszeichnete: ihre unbefragte Selbstverständlichkeit.

Jürgen Goldstein fasst Taylors These wie folgt zusammen: »Die säkulare Moderne ist für Taylor keine Epoche der Abschaffung der Religionen, sondern der Transformation ihrer Erscheinungsweisen.«⁴ Doch ich meine, Taylors These ist weitaus radikaler: Sie besagt, dass sich Religion im säkularen Zeitalter eben nicht nur in ihren Erscheinungen, also auf *phänomenaler* Ebene ver-

³ Maßstäbe für eine empirisch unterfütterte Kritik an der Säkularisierungstheorie hat ANDREW M. GREELEY, *Religion in Europe at the end of the second millennium. A sociological profile*, London 2004 gesetzt. Zum Begriff des »Postsäkularen« siehe MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Hamburg 2015.

⁴ JÜRGEN GOLDSTEIN, *Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne*, in: MICHAEL KÜHNLEIN/MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, 623–649: 631.

ändert. Säkularität bringt vielmehr eine gänzlich neue Art von religiöser *Subjektivität* hervor. Und ihr, so möchte ich behaupten, gilt Taylors eigentliches Interesse: Er will die Genese und Struktur der zeitgenössischen *Bedingungen der Möglichkeit von Religiosität* darstellen.

Dabei macht er eine keineswegs triviale Vorannahme: Die Bedingungen der Möglichkeit von Religiosität sind apriorisch – sofern sie den Erfahrungen und Überzeugungen des religiösen oder irreligiösen Subjektes vorausgehen –, aber sie sind nicht überzeitlich: Sie können sich je nach historischem »Hintergrundrahmen«⁵ fundamental verschieben. Es ist diese Annahme, die Taylors historisches Interesse motiviert. Er will, um mit Michel Foucault zu sprechen, ein »historisches Apriori« beschreiben.⁶ Dabei sind seine Reflexionen – die sich explizit in der Position des Glaubenden verorten – ihrerseits *Ausdruck* jener säkularen religiösen Subjektivität, die sie *darstellen*: einer Subjektivität nämlich, die sich *bewusst* ist, dass Menschen zu anderen Zeiten und an anderen Orten ganz andere Weltzugänge vorgegeben sind.

3 Zeitdiagnostische Empirie und epistemologische Reflexion

Taylors Projekt ist damit kein primär historiographisches; es ist von einem genuin *philosophischen* Interesse angetrieben, das historische und zeitdiagnostische Empirie mit epistemologischer Reflexion verknüpft. Zu Beginn seines Werkes unterscheidet Taylor drei unterschiedliche Weisen, wie der Begriff Säkularität zur Beschreibung *empirischer* Sachverhalte verwendet wird:

(1) In einer ersten Bedeutung beschreibt »Säkularität« eine bestimmte Form gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, in der sich Wirtschaft, Staat, Kultur und Religion voneinander lösen und als relativ autonome Bereiche mit eigenen Normen und Handlungsmustern ausbilden. Dieser soziale Prozess verändert auch das Individuum: Es spielt seine Rollen in verschiedenen Tätigkeitsbereichen – als Berufstätiger, Konsument, Theaterfan, Hobbysportler, Kirchgänger; doch die Gründe, nach denen es dabei sein Tun und Denken ausrichtet, haben auch dann, wenn es glaubt, größtenteils weder mit Gott noch mit Religion zu tun. »Die Erwägungen, die unserem Handeln vorausgehen«, schreibt Taylor, »bewegen sich innerhalb der ›Rationalität‹ jedes einzelnen Bereichs: Im Wirtschaftsleben geht es um maximalen Profit, auf politischem Gebiet um

⁵ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 33.

⁶ MICHEL FOUCAULT, Archäologie des Wissens, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1973, 184f. Auf die Parallele zu Foucault komme ich in Abschnitt 5 dieses Textes noch einmal zurück.

den größtmöglichen Nutzen für möglichst viele Personen und so weiter. Das steht in auffälligem Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen das Christentum maßgebliche Vorschriften erließ, die – wie etwa das Verbot des Wuchers oder die Pflicht zur Durchsetzung des rechten Glaubens – oft von Geistlichen verkündet wurden und in keinem dieser Bereiche ohne weiteres außer acht gelassen werden konnten.⁷ – Ein wichtiger Strang moderner Säkularisierungstheorien hat sich seit Max Weber mit »Säkularität« in dieser ersten Bedeutung beschäftigt.⁸ Mit Blick auf den missionarischen Aspekt des Christentums wirft »Säkularität-1«, wie Taylor sie auch nennt, sowohl die Frage nach der Bedeutung von Kirche im öffentlichen Raum als auch die Frage nach dem authentischen persönlichen Zeugnis auf. Welche Rolle kann Kirche in einer Gesellschaft spielen, die sich in eine Vielzahl autonomer Subsysteme aufgliedert, in denen Glaube jeweils »Privatsache« ist, also *keine* intersubjektive Geltung behaupten kann? Und wie kann die Einzelne, die sich in einer Vielzahl solcher Subsysteme bewegt und dabei zwischen ganz unterschiedlich normierten Rollen wechselt, ihren Glauben je authentisch leben und bezeugen?

(2) In einer zweiten Bedeutung bezeichnet »Säkularität« den Rückgang institutioneller und sozialer Frömmigkeitsformen. Säkularität-2 besteht nach Taylor darin, dass »der religiöse Glaube und das Praktizieren der Religion dahinschwenden; daß sich die Menschen von Gott abwenden und nicht mehr in die Kirche gehen. In diesem Sinn sind die Länder Westeuropas größtenteils säkular geworden – auch diejenigen, in denen noch Spuren einer öffentlichen Bezugnahme auf Gott zu finden sind.«⁹ Auch bei Säkularität-2 geht es also, wie bei Säkularität-1, um die öffentliche Rolle von Kirchen oder Religionsgemeinschaften. Allerdings ist Säkularität-1 – das Existieren von Religionsgemeinschaften inmitten einer Pluralität weiterer Subsysteme – nicht notwendig mit Säkularität-2 verbunden. Die USA sind dafür ein prominentes Beispiel. Die Vereinigten Staaten gehören zu den ersten Gesellschaften, in denen Kirche und Staat konsequent voneinander getrennt wurden, und trotzdem spielen Glaube und religiöse Praxis dort eine weitaus größere Rolle als in vielen anderen westlichen Gesellschaften. Für Mitteleuropa hingegen trifft zu, dass Säkularität-1 weithin mit Säkularität-2 zusammenkommt. »Mission« sieht sich hier nicht nur durch ausdifferenzierte Gesellschaften herausgefordert; sie

⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 13.

⁸ Zu aktuellen Fortschreibungen des Weberschen Ansatzes siehe u.a. AGATHE BIENFAIT, Religionen verstehen: Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden 2011.

⁹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 13.

muss sich zusätzlich damit beschäftigen, dass ihr Anliegen nicht länger für wichtig gehalten, ja häufig nicht einmal verstanden wird.¹⁰

(3) Hiervon wiederum ist eine dritte Bedeutung von »Säkularität« zu unterscheiden. Säkularität-3 bezieht sich auf einen Wandel, der von einer Gesellschaft wegführt, in welcher der Glaube an Gott unangefochten ist, und sie zu einer Gesellschaft übergehen lässt, in der dieser Glaube *eine* Optionen neben zahllosen anderen darstellt. In diesem Sinn wiederum müssen auch die USA als säkular bezeichnet werden. Aktuelle Kontrastbeispiele findet man in einigen muslimischen Gesellschaften. Insofern wäre der Nachweis, dass der Kirchenbesuch in den USA ähnlich häufig sei wie der Moscheebesuch in Jordanien, in diesem Zusammenhang ohne Belang; er würde nur zeigen, dass sich beide Gesellschaften bezüglich Säkularität-2 auf ähnlichen Niveau befinden. Gleichwohl liegt es nach Taylor auf der Hand, dass »im Hinblick darauf, *was es heißt, gläubig zu sein*, zwischen diesen Gesellschaften große Unterschiede bestehen, die zum Teil daher rühren, daß der Glaube in der christlichen (oder ›postchristlichen‹) Gesellschaft *eine* Option und in gewissem Sinn eine umkämpfte Option ist, während er dies in den moslemischen Gesellschaften nicht (oder noch nicht) ist.«¹¹

4 Das Ende der Naivität

Was Taylor als Säkularität-3 bezeichnet, ist von Peter Berger mit dem Schlagwort des »häretischen Imperativs« verbunden worden: In pluralistischen Gesellschaften haben wir in Sachen Religion keine andere Wahl als die Wahl (griechisch *haireisis*); der jeweilige Glaube ist immer eine Option unter meh-

¹⁰ Die These, dass »Modernisierung« und der Bedeutungsverlust von Religion sehr wohl miteinander zusammenhängen, wird von Detlef Pollack vehement verteidigt: »Auch wenn das Christentum für die Entbindung der Moderne aus dem Schoß des Mittelalters wichtige Hebammendienste geleistet hat, sind Religion und Kirche von den Folgen der Modernisierung insgesamt doch eher negativ betroffen. Bei der Behauptung, dass Religion und Moderne kompatibel seien, handelt es sich um eine neue Meisterzählung der Sozial- und Geisteswissenschaften, die ihre Faszination vor allem aus der Umkehrung klassischer soziologischer und historischer Annahmen bezieht, in den empirischen Daten jedoch nur eine schwache Abstützung besitzt.« DETLEF POLLACK, *Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, in: ULRICH WILLEMS/DETLEF POLLACK/HELENE BASI/THOMAS GUTMANN,/ULRIKE SPOHN (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–330.

¹¹ TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 15.

renen.¹² Es ist vor allem diese Säkularität-3, die Taylor zur Grundlage seines *epistemologischen* Begriffs von »Säkularität« macht. Wichtig ist dabei, dass er »Glauben und Unglauben nicht als konkurrierende *Theorien* behandeln« will, also nicht als bloß intellektuelle Angelegenheiten, sondern existenzieller als »Formen des Erlebens«.

In diesem Zusammenhang bringt Taylor den Begriff der »Fülle« in Spiel. Er bezieht sich damit auf einen »Ort«, an dem jeder Mensch so etwas wie eine gesteigerte Lebendigkeit erfährt. »Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte.«¹³ Nichtgläubige erleben diesen Ort der Fülle vielleicht als inneren, jedenfalls diesseitigen Ort, während Gläubige ihn mit einer Instanz jenseits ihrer selbst verbinden. Entscheidend ist nun, dass im säkularen Zeitalter die Differenz zwischen beiden Erlebnisweisen als Unterschied der Lebens- und Weltdeutung erscheint. Das ist keineswegs selbstverständlich. In sogenannten »primitiven« Gesellschaften, aber auch im mittelalterlichen Europa, gab es Zustände des Erlebens von Fülle, in denen das, was *wir* eine Deutung des Moralisch-Spirituellen nennen würden, nicht als *Deutung* erfahren wurde, sondern als unmittelbare *Wirklichkeit* – als etwas, das ebenso »real« ist wie Steine, Flüsse oder Berge. Was uns alle, Gläubige wie Ungläubige, als »Säkulare« kennzeichnet, ist die Tatsache, dass wir zu dieser fraglosen Unmittelbarkeit keinen Zugang mehr haben. »Jeder von uns lernt, zwischen zwei Standpunkten zu manövrieren: zwischen dem ›engagierten‹ Standpunkt dessen, der sich nach besten Kräften an die durch den eigenen Standpunkt ermöglichte Realitätserfahrung hält, und dem ›distanzierten‹ Standpunkt dessen, der sich als Vertreter eines Standpunktes unter mehreren sehen kann, mit denen man sich auf diese oder jene Weise arrangieren muss.«¹⁴

Das ist der Grund, weshalb sich im säkularen Zeitalter »die Bedingungen der Erfahrung des Spirituellen selbst« verändert haben. Religion kann nicht länger bedeuten, sich in eine Ordnung einzugliedern, die das Ganze von Gott, Welt, Menschheit und Natur umfasst. Was man glaubt oder nicht glaubt, hat nur begrenzten Bereichen Folgen, und niemand kann vermeiden, sich der Möglichkeit anderer Zugänge bewusst zu werden. Das gilt sogar für

¹² PETER L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, übers. von Willi Köhler, Freiburg i. Br. 1992; zur kritischen Fortschreibung der Säkularisierungstheorie durch Berger siehe PETER L. BERGER, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, übers. von Ruth Pauli, Frankfurt a. M. 2015.

¹³ TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 18.

¹⁴ Ebd., 31.

die religiöse Fundamentalistin, die in ihrer Weise auf diese Situation *reagiert*. Der Weltzugang eines jeden tritt als Deutung in Erscheinung, und selbst die intensivste Spiritualität wird unabweislich von der radikalen Reflexivität heimgesucht, von der eigenen Standpunktgebundenheit zu *wissen*. »Naivität«, schreibt Taylor, »steht heute niemandem mehr zu Gebote – dem Religiösen genauso wenig wie dem Irreligiösen.«¹⁵

5 *Parteinahme für das Kontingente*

Welche Konsequenzen sind nun aus dieser fundamentalen Einsicht für die christliche »Mission« zu ziehen? Macht man sich Taylors Begriff von Säkularität zu eigen, kann man jedenfalls nicht mehr von einer »Sendung in die säkulare Welt« sprechen; denn wir alle, Gläubige wie Ungläubige, sind immer schon »säkular«! Ein Zurück zur Naivität zu propagieren, wäre aussichtslos. Insofern halte ich es für abwegig, dass man Taylor hier und da eine »unverblümt offene Nostalgie« zuschreibt, »die den Verlust der »verzauberten Welt« betrauert.«¹⁶ Der rückwärtsgewandten Sehnsucht nach ursprünglicher Naivität erteilt Taylor eine klare Absage, und auch die romantische Figur der »zweiten Naivität« hat in seiner Konzeption keinen Platz. Die Gebrochenheit des religiösen Subjekts im säkularen Zeitalter ist unhintergebar.

Dass Taylor kein Reaktionär ist und nach den eigenen Denkvoraussetzungen auch gar nicht sein kann, ergibt sich auch aus einer wichtigen Grundentscheidung, die sein historisches Narrativ strukturiert: Taylors Projekt wendet sich konsequent gegen jede Form von »Substraktionsgeschichte«, ein Begriff, mit dem Taylor Versuche bezeichnet, Säkularität dadurch zu erklären, dass »der Mensch sich von bestimmten früheren Horizonten, Täuschungen oder

¹⁵ Ebd., 46.

¹⁶ GÜNTER THOMAS, Die Versuchung religiöser Nostalgie. Eine protestantische Lektüre von Charles Taylors »Ein säkulares Zeitalter«, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 421–436: 434. Das Missverständnis kommt häufiger vor. So schreibt etwa auch Volker Gerhard: »Im Interesse der Wiederbelebung eines in menschlichen gelebten Glaubens will Taylor, wenn ich ihn richtig verstehe, auf eine vor-emanzipative Verfassung des Menschen zurück.« VOLKER GERHARD, Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben, in: ULRICH WILLEMS ET AL. (Hg.), *Unerfüllte Moderne?*, 547–572: 552. Die Sorge, Taylor wolle hinter die »philosophisch-theologische europäische Vernunfttradition auf dem Niveau der Gegenwartsdiskussion« zurück, prägt auch die Kritik von THOMAS RENTSCH, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungsthese*, in: ULRICH WILLEMS ET AL. (Hg.), *Unerfüllte Moderne?*, 573–598: 598.

Erkenntnisgrenzen getrennt, gelöst oder befreit« habe¹⁷ – ganz gleich, ob man diese Abschiede nun begrüßt oder betrauert. Im Unterschied zu Erzählweisen also, die sich von Kategorien des Verlusts oder der Emanzipation leiten lassen, zielt Taylors Darstellung darauf ab, Säkularität als Folge qualitativ *neuer* Erfindungen, qualitativ *neuer* Formen des Selbstverständnisses auszuweisen. Damit ist seine Geschichtsdeutung ebenso weit von Narrativen des Verfalls wie von solchen des Fortschritts entfernt.

Nicht zuletzt deshalb scheint es mir fragwürdig, dass auch Bernd Oberdorfer – freilich in differenzierender Absicht – den Fortschrittsbegriff an Taylor heranträgt.¹⁸ Es mag sein, dass etwa Taylors Darstellung des Protestantismus, wie Oberdorfer sagt, wenig einfühlend und einseitig ist, wobei ich allerdings an dieser Stelle nicht unbedingt einen anti-protestantischen Affekt vermuten würde;¹⁹ denn die von Taylor als höchst ambivalent beschriebene Dynamik der REFORM ist älter als die Reformation, durchdringt das gesamte Christentum und prägt selbstverständlich auch den konfessionellen Katholizismus.²⁰ Vor allem aber bestreite ich, dass es Taylor überhaupt um dergleichen wie »Rückschritt« oder »Fortschritt« geht, weil diese Begriffe ein allgemeines großes »Ziel« voraussetzen, von dem aus eine konkrete Entwicklung dann als ein »Zurück« oder »Vor« eingestuft werden kann. Eine wesentliche Provokation des Taylorschen Narrativs liegt demgegenüber darin, dass es sich mit *verallgemeinernden* Wertungen zurückhält und auch konkrete Errungenschaften und Erweiterungen menschlicher Möglichkeiten stets mit ihren Licht- und Schattenseiten darstellt, ohne je nahezulegen, für den »Fortschritt« hätten sich die »unvermeidlichen Verluste« ausbezahlt.

¹⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 48.

¹⁸ BERND OBERDORFER, Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im »säkularen Zeitalter«, in diesem Band, 14.

¹⁹ Ebd., 16.

²⁰ Taylor legt die Herkunft seines »REFORM«-Begriffs nicht offen. Ich vermute, dass er von Ivan Illich inspiriert und über diesen auf Gerhard Ladner zurückzuführen ist. Vgl. GERHARD LADNER, *The idea of reform. Its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers*, Cambridge Mass. 1959; IVAN ILLICH, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006, 76f.; zu Taylors Illich-Rezeption siehe KARL KARDINAL LEHMANN, Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich, in: ULRICH WILLEMS ET AL. (Hg.), *Unbefüllte Moderne?*, 327–349; ERIC GREGORY/LEAH HUNT-HENDRIX, *Enfleshment and the Time of Ethics. Taylor an Illich on the Parable of the Good Samaritan*, in: CARLOS D. COLORAD/JUSTIN D. KLASSEN (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame 2014, 217–239.

Das heißt: Taylor lässt Ambivalenzen *als* Ambivalenzen stehen und vermeidet deren Auflösung in großen teleologischen Verläufen. Stattdessen spricht er immer wieder auffällig vage von »Entwicklungen«, »Effekten«, »Tendenzen«, die sich »durchgesetzt« hätten.²¹ Zu Recht bemerkt Ulf Bohmann: »[D]iese Vagheiten [sind] offenbar Teil der Strategie.«²² Mit stupender Kenntnis verweist Taylor auf historische und ideengeschichtliche Konstellationen, die Säkularität begünstigt oder vorangetrieben haben. Aber es gibt *nicht* die *eine* Ursache, und der Epochenumbruch, der die Zeit um 1500 von der Gegenwart trennt, ist nach Taylor weder logisch-begrifflich oder aus historischer Gesetzmäßigkeit herzuleiten, noch ist er als Aufstiegs- oder Abstiegs Geschichte konstruierbar.²³ Vielmehr kam es dazu, weil zahllose kontingente Umstände zusammentrafen. »Taylors stance on secularisation«, so kommentiert John Milbank, »is basically that it is not inevitable but that it has occurred.«²⁴

Das bedeutet freilich nicht, dass Taylor eine wertfreie Darstellung anstreben würde, im Gegenteil. Ulf Bohmann hat für Taylors Methode, wie ich finde, einen treffenden Begriff gefunden: Er bezeichnet sie als »weiße Genealogie«. Anders als die »schwarzen«, das heißt: dekonstruktionistisch-subversiven Genealogien Nietzsches oder Foucaults verfolgt sie eine *konstruktive* Absicht: Es geht ihr um das gesellschaftlich Gute und Erstrebenswerte. Dieses Gute ist allerdings, und das ist entscheidend, stets konkret und kontextuell. Mit Blick auf das so verstandene Gute dient dann Taylors genealogische Methode dazu, Simplifizierungen, falsche Allgemeinheiten und vermeintliche Undenkbarkeiten aufzubrechen.

²¹ Ein möglicher Beleg unter vielen: TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 728.

²² ULF BOHMAN, Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie, in: ANDREAS BUSEN/ALEXANDER WEISS (Hg.), Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen, Baden-Baden 2013, 185–214, 203.

²³ Insofern scheint es mir auch tendenziell irreführend, Taylor mit Bernd Oberdorfer als »Hegelianer« (wenn auch als einen »historisch geläuterten«) zu klassifizieren (BERND OBERDORFER, Exkarnation und geahnte Fülle, 18). Es stimmt zwar, dass Taylor vor Jahrzehnten ein viel beachtetes Buch über Hegel geschrieben hat (CHARLES TAYLOR, Hegel. Frankfurt a. M. 1983). Darin wird Hegels Philosophie aber gerade nicht »hegelianisch« erschlossen, sondern vielmehr als wichtiges *Symptom* eines Umbruchs in der europäischen Subjektivitätsgeschichte dargestellt, dessen größtem Zusammenhang Taylor später unter anderem in CHARLES TAYLOR, Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1996 nachgegangen ist; die Kontinuitäten zu »Ein säkulares Zeitalter« liegen, scheint mir, auf der Hand.

²⁴ JOHN MILBANK, A Closer Walk on the Wild Side, in: MICHAEL WARNER, JONATHAN VANANTWERPEN, CRAIG CALHOUN (Hg.), Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge Mass. 2010, 54–82: 55.

So tritt Taylors Geschichtserzählung für das Nichtlineare ein und durchkreuzt *darum* immer wieder lineare Konstruktionen; sie tritt ein für das, was reduktive Vereinfachungen notorisch unter den Tisch fallen lassen und ist *darum* über weite Strecken so faszinierend detailverliebt; sie tritt schließlich auch ein für die konkrete Situiertheit des genealogischen Erzählers selbst und versucht *darum* gar nicht erst den Eindruck »umfassender« Vollständigkeit zu wecken.²⁵ Bohmann bemerkt dazu: »Taylor erzählt besonders mannigfaltige, große Geschichten. Es geht ihm stets um das ›breitere‹, ›reichhaltigere‹ Bild, nicht um den isolierten Eigenwert von Detailstudien. Die Bemühungen richten sich somit auf ein komplexes Ganzes, das nur als solches den ›eigentlichen‹ Sinn entfaltet; sie fungieren typischerweise als Annäherung an ein kaum erfassbares Phänomen.«²⁶

Der Hang zum Unterkomplexen, Universal-Regelhaften, Linearen, Reduktiven, den Taylor unterlaufen möchte, ist seinerseits ein Produkt der Dynamik der REFORM, die nach Taylor im Christentum und aus ihm heraus das »Säkulare Zeitalter« hat entstehen lassen. Oberdorfer beschreibt Taylors Sicht dieser Dynamik als »Verlust der Kontingenz«: »Das Ethos der Regelung hat den Einzelfall eliminiert. Der Egalitarismus hat den Sinn für Differenzen, Vielfalt, Besonderheiten nivelliert. Die Reduktion auf das Kognitive hat die vielfältigen Dimensionen der Sinnlichkeit entwertet. Die Bedeutung konkreter Gemeinschaft für die Selbstbildung wird ausgeblendet; das ›poröse‹, umweltsensible, resonanzoffene Selbst ist dem hermetischen, selbstreferenziellen, ›abgepufferten‹ Subjekt gewichen. [...] Selbst der Übergang zum Monotheismus war [...] erkaufte [...] durch eine Abstraktion des Gottesverständnisses, gleichsam eine Entweltlichung Gottes, die den Keim des Deismus schon in sich trug.«²⁷

Wie schon gesagt: Das Problem dieser Lesart Taylors scheint mir darin zu liegen, dass sie aus dessen Genealogie doch wieder eine Substraktions-, genauer: eine Verlustgeschichte macht. Eine solche wäre aber als bloßes Gegenbild der Fortschrittsgeschichte ebenso regelhaft, linear und reduktiv. Richtig scheint mir hingegen, dass Taylor tatsächlich für das Kontingente Partei ergreift. Er tut dies, ohne das Universale und Reguläre gänzlich abzulehnen und gerade deshalb hauptsächlich indirekt – nämlich durch die *Form* seiner Geschichtserzählung. Seine Absicht dabei ist nicht, zu alten Welterfahrungen zurückzukehren – ein solches Unterfangen wäre ohnehin vergeblich. Es geht

²⁵ Die »blinden Flecken« der Taylorschen Ideengeschichte insbesondere im Bereich theologischer Literatur sind von vielen Kritikerinnen und Kritikern mit Recht benannt worden.

²⁶ Ulf BOHMANN, Charles Taylors Mentalitätsgeschichte, 202.

²⁷ Bernd OBERDORFER, Exkarnation und geahnte Fülle, 19.

Taylor vielmehr darum, im Horizont *unserer* Welterfahrung zu einer *neuen* Sensibilität fürs Konkrete, Leibhaftige, Nichtlineare beizutragen.

6 Missionare der Beunruhigung

Wie kann man nun vor diesem Hintergrund »Mission« im Säkularen Zeitalter verstehen? Hierzu lohnt ein kurzer Blick auf den vorhin erwähnten John Milbank. Er gilt als Begründer der postmodern-romantischen, anglikanisch geprägten, in sich durchaus heterogenen Bewegung »Radical Orthodoxy«. Vor dem Hintergrund einer kritischen, bisweilen äußerst zugespitzten und zunehmend apokalyptischen Gegenwartsdiagnose tendiert Milbank tatsächlich zu etwas, das man als »unverblümete Nostalgie« bezeichnen kann. Ähnlich wie Taylor hat er schon zwei Jahrzehnte zuvor eine Ideengeschichte vorgelegt, welche die Kontingenz der Übergangs zur Säkularität herausstellt.²⁸ Milbank freilich zieht aus dieser Kontingenz einen voluntaristischen Schluss: Er meint, fromme Gruppen und Kirchen könnten als gegensäkulare Widerstandsgemeinschaften eine neue Ungebrochenheit erlangen. Nur so sei dem selbstzerstörerischen Nihilismus liberal-säkularer Gesellschaften entgegenzutreten. Dieser Voluntarismus ist jedoch hochproblematisch. Auch wenn Säkularität keine Notwendigkeit ist, folgt daraus nicht, dass ihre Dynamik nach Belieben aufzuhalten wäre. Zudem ist auch dem gegensäkularen Widerstand der säkulare Kontext bereits *vorgegeben*. »Das Religiöse«, schreibt Taylor, »verharrt unauslöschlich am Horizont des Areligiösen – und umgekehrt«.²⁹

Charles Taylor seinerseits würdigt Milbanks Ideengeschichte als komplexen Versuch, »die seltsamen und komplexen Bedingungen des Glaubens in unserer Zeit« nachzuzeichnen.³⁰ Taylors Sicht der Gegenwart ist jedoch weit weniger apokalyptisch, und ungleich vorsichtiger fallen auch seine Überlegungen zu dem aus, was er »Wiederherstellung der Sprache«³¹ nennt. Zunächst erinnert Taylor daran, dass ein »goldenes Zeitalter« des Christentums wohl kaum je existiert haben dürfte.³² Jede Generation von Glaubenden begegnet *ihren* Herausforderungen je auf neue Weise. Gerade das *verbindet* sie miteinander: Taylor bestimmt die Zeit und Raum übergreifende »Gemeinschaft der Heiligen« als »Gemeinschaft ganzer Lebenswege, ganzer Routen hin zu Gott«. Zu *meiner* Route gehört dabei »ganz wesentlich mein in eine

²⁸ JOHN MILBANK, *Theology and social theory* (1990), 2. Aufl. London 2006

²⁹ TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 986.

³⁰ TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 1204; 1280–1284.

³¹ Ebd., 1257.

³² Ebd., 1232.

bestimmte historische Ordnung eingebettetes Dasein mit seinen guten und seinen schlechten Seiten, in deren Rahmen ich einerseits verharren und aus dem ich mich andererseits herausarbeiten muß, um mich auf die Ordnung Gottes zuzubewegen. Das Eschaton muß alle diese Routen mit ihren völlig verschiedenen Landschaften und Gefahren zusammenbringen«. In diesem Vertrauen, so Taylor weiter, wird das christliche Leben der Gegenwart »nach neuen und beispiellosen Routen suchen« müssen.³³

Suchbewegungen dieser Art schildert Taylor dann im letzten Abschnitt seines Buches als »Bekehrungen«. Dass die Personen, die er darin vorstellt, durchweg Katholiken sind, scheint mir nicht sehr relevant; denn konfessionelle Alleinstellungsmerkmale wie Kirche, Amt und Liturgie spielen für Taylor keine Rolle. Ihm geht es um das persönliche Zeugnis. – Was aber bezeugen diese Menschen, was ist ihre »Mission«? Ich habe mit Taylor darauf hingewiesen, dass im säkularen Zeitalter jede Religiosität vom Irreligiösen heimgesucht ist. Aber wahr ist auch das Umgekehrte: Das Irreligiöse bleibt vom Religiösen heimgesucht. Nicht nur das religiöse Subjekt ist ein gebrochenes, sondern auch das irreligiöse. Taylor spricht von einer nicht verdrängbaren »Beunruhigung«, die vom Erleben der Fülle ausgehen und Menschen beharrlich daran *hindern* kann, sich im »geschlossenen Rahmen« des Diesseits einzurichten.³⁴ Die Menschen, die Taylor in seinem Schlusskapitel vorstellt, sind, wenn man so will, »Missionare« dieser Beunruhigung. Von ihr lässt sich ergreifen, wer zur Suche nach neuen Wegen des Glaubens aufbricht. Die Aufgabe von Mission im säkularen Zeitalter wäre dann: diese offene, nicht festzulegende, mit keinem Hier und Jetzt zufriedene Beunruhigung – konkret, kontextuell, leibhaftig – zu *leben* und weiterzugeben.

³³ Ebd., 1248.

³⁴ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 1179ff.