

Ein säkulares Zeitalter von Charles Taylor

Klappentext

Was heißt es, dass wir heute in einem säkularen Zeitalter leben? Was ist geschehen zwischen 1500 - als Gott noch seinen festen Platz im naturwissenschaftlichen Kosmos, im gesellschaftlichen Gefüge und im Alltag der Menschen hatte - und heute, da der Glaube an Gott, jedenfalls in der westlichen Welt, nur noch eine Option unter vielen ist? Um diesen Wandel zu bestimmen und in seinen Folgen für die gegenwärtige Gesellschaft auszuloten, muss die große Geschichte der Säkularisierung in der nordatlantischen Welt von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart erzählt werden - ein Unterfangen, dem sich der kanadische Philosoph Charles Taylor in seinem neuen Buch stellt.

Mit einem Fokus auf dem "lateinischen Christentum", dem vorherrschenden Glauben in Europa, rekonstruiert er im Detail die entscheidenden Entwicklungslinien in den Naturwissenschaften, der Philosophie, der Staats- und Rechtstheorie und in den Künsten. Dem berühmten Diktum von der wissenschaftlich-technischen "Entzauberung der Welt" und anderen eingeschliffenen Säkularisierungstheorien setzt er die These entgegen, dass es die Religion selbst war, die das Säkulare hervorgebracht hat, und entfaltet eine komplexe Mentalitätsgeschichte des modernen Subjekts, das heute im Niemandsland zwischen Glauben und Atheismus gefangen ist.

Im Glanz des noch nie Dagewesenen

Christian Geyer-Hindemith, F.A.Z. vom 14.10.2009

Ein monumentales Werk, so dick wie die Bibel oder der Koran: Charles Taylor erzählt die Geschichte der Säkularisierung und stellt sich der Spannung zwischen religiöser Tradition und ihrer Reform.

Es war einmal eine Zeit, da gab es die Möglichkeit des Unglaubens nicht, jedenfalls nicht für die Massen des Volkes. Die Leute lebten in einem religiös verfassten Gemeinwesen ohne säkulare Option. Man muss diesen Befund nur einen Moment lang auf sich wirken lassen, um die Faszination zu verstehen, die er bei Charles Taylor auslöst. Wie, so fragt der kanadische Sozialphilosoph in seinem neuen Buch, haben sich die Bedingungen für Gläubige und Ungläubige durch die Entstehung der säkularen

Option verändert? Wie verändern sich die Formen religiöser Erfahrung, wenn es sich auch ohne Gott gut leben lässt?

Unter dem ausholenden Titel „Ein säkulares Zeitalter“ umkreist Taylor diese Fragen anhand eines reichhaltigen geistes- und kulturgeschichtlichen Materials, im Ganzen mehr erzählend als argumentierend. Er selbst bittet den Leser im Vorwort, sein Buch „nicht als fortlaufende, argumentativ durchgestaltete Erzählung aufzufassen, sondern als eine Reihe ineinander verschränkter Essays, die einander erhellen und einen Kontext wechselseitiger Relevanz bilden“. Kein Wunder, wenn in diesem monumentalen Werk viele Fäden lose hängen bleiben, wie der Erfurter Soziologe Hans Joas feststellte, als er Taylors Thesen nach

Erscheinen des amerikanischen Originals unlängst in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ diskutierte.

Metaphysische Leidenschaftslosigkeit

Um das Jahr 1500 herum wäre der Atheismus-Bus, der neulich durch Europa kurvte, auf der Höhe der Zeit gewesen. Aber im Jahre 2009? „Es gibt wahrscheinlich keinen Gott. Nun hör auf, dir Sorgen zu machen und genieße dein Leben“, stand weithin sichtbar auf dem Geisterbus. Das provokativ gemeinte Bekenntnis juckte nur wenige. Das Spektakel blieb aus. Es stellt keine gesellschaftliche Abweichung dar, wenn man an einen Gott glaubt oder nicht glaubt. Es gibt diesbezüglich keine bürgerliche Erwartung. Es ist dieser metaphysisch leidenschaftslose Raum, den Charles Taylor als Resonanzraum seines Buches aufmacht.

Er erzählt darin die allmähliche Entkörperlichung Gottes („Dekarnation“) vom Mittelalter bis heute, verarbeitet eine Vielfalt religiöser Erfahrungsformen in Anlehnung an die Phänomenologie von William James und lässt durch einen dramaturgischen Kunstgriff den Leser mit einer veränderten Sicht zurück. Es gelingt dem Autor nämlich, dem Säkularisierungsvorgang die Aura des Selbstverständlichen, des notwendigerweise Aufgeklärten und Vernünftigen zu nehmen.

Wir leben nur rein zufällig nicht im Mittelalter, sagt Taylor. Und plötzlich bedarf es wieder einer Erklärung, warum jemand glaubt oder nicht glaubt. Diese Zumutung ist eine Bereicherung. Sie reißt die Gottesidee aus den Akademien und politischen Diskussionen heraus, in denen das Thema des Glaubens stets nur als gekoppeltes auftritt: Glaube und Gewalt, Glaube und Menschenrechte, Glaube und Hirnforschung, Glaube und Gesundheit. Der eigentliche Glaubensakt, die Frage, was Glauben denn für

eine Sorte Überzeugung ist, wie er entsteht und wieder vergeht – das bleibt in der Regel ungeklärt, wenn von der neuen politischen Brisanz der Religion die Rede ist. Gott unterliegt nicht seinen Leugnern, er versendet im öffentlichen Debattenzirkus.

Atheismus in Erklärungsnot

Taylors Buch rückt den monotheistischen Gottesglauben in den Mittelpunkt und fragt, wie er sich unter den verschiedenen Säkularisierungsschüben verändert hat. Mit der psychologischen Folge, dass die Gottesfrage hier im Glanz des noch nie Dagewesenen erscheint. Es ist, als sei in den gewohnten Gemäuern alles frisch gestrichen. Taylor renoviert das Christentum und bringt den Atheismus in Erklärungsnot. Der Autor geht dem auf den Grund, was er distanzierend die „Selbstverständlichkeit der abgeschlossenen Perspektive“ nennt: „Damit meine ich jene Formen unserer Welt (also, wie bei Heidegger, der Welt in ihrer Bedeutung für uns), die für das Vertikale oder Transzendente keinen Platz lassen, sondern es ausschließen, unzugänglich oder sogar undenkbar machen.“ Er lädt den Leser zu einem Gedankenexperiment ein: Man springe 500 Jahre in unserer abendländischen Zivilisation (alias lateinisches Christentum) zurück, um festzustellen, „dass es zu dieser Zeit für die große Mehrzahl der Menschen beinahe ein Ding der Unmöglichkeit war, nicht an Gott zu glauben, während es sich heute ganz und gar nicht so verhält“.

Ein Kunstgriff wie gesagt, mit dem Taylor eine Blickumkehr erreicht. Seine Darstellung bricht die historische Gewöhnung auf und macht den Stachel spürbar, der der Vorstellung des Heiligen innewohnt? Es wird von seinen ästhetischen und ethischen Vermittlungen gelöst, bis es als das Ungeheure in den Blick gerät. „Man kann die Kreuzigung nicht als bedauerliches Nebenereignis

einer schätzenswerten Lehrerlaufbahn abtun.“ Taylor pflegt den lapidaren Gestus.

Gewinne und Verluste

Für ihn ist es ein Unding, ein Analysefehler der Moderne, die Säkularisierung als „Substraktionsgeschichte“ zu erzählen – als eine Geschichte des gewinnbringenden Wenigerwerdens von Glaube, Metaphysik und Spiritualität, bis endlich der strahlende Kern des Aufgeklärt-Säkularen hervortritt. Ballastabwerfer, so Taylors Tenor, sind nicht die Heilsbringer der Moderne. Das säkulare Zeitalter ist kein goldenes Zeitalter, in das wir nach einer Epoche der Finsternis Einzug hielten. Den Rationalitätsgewinnen stehen vielmehr Verlustgeschäfte gegenüber, die mit dem Ausklammern der Gottesidee zu tun haben. Säkularisierung ist weder als Fortschrittsgeschichte noch als Verfallsgeschichte erzählbar.

Wie aber soll man sie dann erzählen? Als Geschichte der Entzauberung, wie Max Weber dies tat? Hans Joas rät Taylor entschieden davon ab. Zu unsauber habe Weber zwischen vor-achsenzeitlichem Magischem und nach-achsenzeitlichem Sakramentalem unterschieden, sondern beides häufig durch einen bloßen Bindestrich („magisch-sakramental“) so gereiht, als wäre es praktisch dasselbe. Wenn Weber das Sakrament der Eucharistie „wesentlich magisch“ nennt, sei das religionssoziologisch mangelhaft und eher als Teil einer calvinistisch inspirierten Konfessionspolemik aufzufassen.

Zwang der Alternativen

Taylor spricht denn auch weniger von Entzauberung als von Fragilisierung, von einem Brüchigwerden der religiösen Einstellungen. Was ist damit gemeint? Bereits der Religionssoziologe Peter Berger hatte die sozialpsychologischen Folgen des kulturellen Pluralismus im

Sinne einer Fragilisierung beschrieben, gegen die sich Taylor hier jedoch scharf abgrenzt. Bergers These lautete, dass ständiger Kontakt der Gläubigen mit Anders- und Nichtgläubigen relativistische Folgen habe. Die starke Dauerpräsenz von Alternativen zehrt demnach notwendigerweise an der Substanz der eigenen Position. Taylor jedoch legt Wert darauf, „dass das, was ich (in meiner Terminologie) als ‚Fragilisierung‘ bezeichne, nicht das Gleiche ist wie das, was Berger meint. Bei mir geht es darum, dass die größere Nähe der Alternativen eine Gesellschaft hat entstehen lassen, in der mehr Menschen ihre Positionen verändern, also im Laufe ihres Lebens ‚konvertieren‘ oder sich eine andere Position als die ihrer Eltern zu eigen machen.“

Die Zahl der Positionswechsel im Laufe eines Lebens und von einer Generation zur nächsten nimmt zu. Das hat aber nichts damit zu tun, dass der schließlich angenommene (oder beibehaltene) Glaube fragiler wäre, wie Berger anzunehmen scheint. Im Gegenteil, der Glaube, der aus dieser prekären Gegenwart hervorgeht, kann gerade deshalb stärker sein, weil er sich der unverzerrten Alternative gestellt hat.“ Was den Glauben nicht umbringt, macht ihn stärker. Nicht das Beschweigen von Alternativen, sondern die Auseinandersetzung mit ihnen festigt die eigene, in diesem Sinne fragiler gewordene Perspektive. Ein Substanzverlust droht dem Religiösen laut Taylor nur durch das absichtsvolle Unterschlagen seiner Kontexte, durch „Triumphe der selektiven Wahrnehmung über die Realität“.

Nicht weniger unerschrocken möchte Taylor das Verhältnis der Glaubensgemeinschaften zu ihren Traditionen erörtert sehen. Statt auf dem Islam „rumzuprügeln“, soll ihm jener Spielraum zur Selbstverständigung eingeräumt werden, den etwa auch die katholische Kirche für sich in Anspruch nimmt, wenn

sie ihre Tradition ins Verhältnis zu den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils setzt. Die reaktionären Piusbrüder haben ja Recht, wenn sie auf den Widerspruch beispielsweise zwischen der Erklärung über die Religionsfreiheit und früheren Lehren hinweisen – und diesen Widerspruch nicht kleinreden wollen, wie dies der Philosoph Robert Spaemann unternimmt, wenn er die im Hintergrund der Auseinandersetzung gärende Wahrheitsfrage mit kirchenpolitischen Argumenten ausblenden möchte und die Debatte für „müßig“ erklärt. So kurzerhand lässt sich die Tradition nicht passend machen.

Taylor indessen stellt sich der Spannung zwischen religiöser Tradition und ihrer Reform auf ganzer Front. Er verweist auf die offene Situation, die sich daraus ergibt, dass das Zweite Vatikanum die bis dahin „vorherrschenden Vorstellungen zu Themen wie: die Bedeutung der Freiheit, der Wert der Demokratie, die zentrale Stellung der Menschenrechte, die Beurteilung fremder Glaubensstraditionen“ verändert und damit früher Gelehrtes revidiert habe. Tatsächlich hilft es ja nicht weiter, wenn Spaemann – um den Eindruck der Kontinuität im Wandel zu erhalten – zur apologetischen Standardformel greift: „Der Wandel der Lehre ist kein Wandel des Prinzips, sondern ein Wandel der geschichtlichen Wirklichkeit.“

Die Frage, die dadurch nur verschoben wird, ist doch gerade, was die Ge-

schichtlichkeit jedes lehramtlichen Sprechens für seine Verbindlichkeit bedeutet. Prinzip und geschichtliche Wirklichkeit stehen für Taylor nicht in einem Additionsverhältnis, sondern das Prinzip erscheint nicht anders als geschichtlich, so wie Christus sich nicht anders als im Stall greifbar macht. Mit anderen Worten: Die Geschichtlichkeit der Inkarnation lässt sich nicht durch ihre Auslegung überspringen. Ein absoluter Geist steht als Interpret nicht zur Verfügung. Für Taylor beginnt das philosophische Problem genau dort, wo Spaemann es als Kirchenpolitiker für beendet erklärt.

Wie es aussieht, kann der Gläubige seinem prekären Zustand nicht entrinnen. Sollte er sich deshalb nicht lieber an die hellen säkularen Tatsachen halten, statt im trüben Wasser des religiös Ideellen zu fischen? Über den Tatsachenfetischismus der immanenten Perspektive spottet Taylor auf grundlegend handlungstheoretischer Ebene. Tatsachen sind nur in der Einheit eines Erfahrungsmoments gegeben, noch jede wissenschaftliche Hypothesenbildung kommt nicht ohne ideelle Initiative aus, die das erst herstellt, was man dann Tatsache nennt.

Taylors Buch ist so dick wie die Bibel oder der Koran. Es zeigt, bei allem Ungefahren im Einzelnen, was ein religiöser Mensch beherzigen muss, wenn er bei Verstand bleiben will.

Im spirituellen Prekariat

Charles Taylor sucht in "Ein säkulares Zeitalter" religiöse Dimensionen

Von Isolde Charim, taz vom 14.10.2009

Das neue Buch von Charles Taylor ist in jeder Hinsicht groß: Groß ist der Umfang (1.284 Seiten), groß ist der Anspruch (das gesamte "säkulare Zeital-

ter" erfassen), und groß ist das Ergebnis. Der kanadische Philosoph erzählt eine eigene Geschichte der Säkularisierung, und dies absolut parteiisch. Wie

die Marxisten, die der Meinung waren, keine Wissenschaft könne vom Klassenstandpunkt ihres Autors abstrahieren, so bekennt sich auch Taylor zu seiner eigenen Perspektive auf den Gegenstand: Es ist die eines Gläubigen.

Taylors Darstellung setzt damit ein, nach den heutigen Bedingungen des Glaubens zu fragen. Diese sind es, die sich verändert haben. Der Glaube sei heute nur mehr eine Option, eine fragile und umkämpfte. Der Pluralismus habe Eingang in die Art des Glaubens gefunden: Direkt, naiv kann heute nicht mehr geglaubt werden, nur noch zweifelnd, reflektiert, erkämpft. Damit durchzieht von Anfang an ein unaufdringlicher Heroismus das Buch - jener des Gläubigen in einer säkularen Welt. Wobei Taylor Glaube sehr weitläufig definiert: Er sei ein "Gefühl der Fülle", ein "Ort, an dem das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender" ist. Und er sei eine "Transformationsperspektive", das Bedürfnis, die engen Grenzen des vorgegebenen Lebens, der immanenten Erfüllung zu überschreiten.

Nun hat sich der gesellschaftliche Ort des Glaubens im Laufe der Geschichte mehrfach verschoben. Ausgehend von der Theorie Émile Durkheims eines gesellschaftlichen Ortes des Sakralen, unterscheidet Taylor eine Paläo-, eine Neo- und eine Post-Durkheimsche Periode. Erstere ist jene des Ancien Régimes, einer von Gott gebilligten hierarchischen Ordnung. Mit der Moderne beginne die "Neo-Durkheimsche" Periode, in der die Gläubigen mobilisiert werden müssen, da die Religionszugehörigkeit nunmehr freiwillig ist. Gleichzeitig sind hier aber Glaube und politische Identität eng verwoben, wie etwa im Nationalismus. Die Sechzigerjahre des 20. Jahrhunderts markieren einen deutlichen Bruch mit diesem System und den Beginn dessen, was Taylor das "Zeitalter der Authentizität" nennt.

Einsame Massen

Dieses beginnt mit jenem Ausbruch aus dem Kerker der Disziplin hin zur dionysischen Ekstase, für die Namen wie George Bataille stehen. Und es führt zur "expressivistischen Revolte" der Jugendkultur mit ihrer Suche nach authentischen Lebens- und Ausdrucksformen. Als Massenphänomen prägt dies den Kulturkapitalismus, in dem Waren dazu dienen, eigene Persönlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

Das Erstaunliche ist, dass Taylor dies keineswegs als platten Hedonismus abkanzelt. Statt moralisch zu verurteilen, sucht er nach der religiösen Dimension. Für ihn setzt sich der Weg, den die Revolten der 1960er-Jahre eröffnet haben, in jenen Erfahrungen fort, die zugleich massenkulturell und individualistisch sind: die Suche nach einem eigenen Stil, einem eigenen Ausdruck, die er als neue Form der Spiritualität versteht und als Post-Durkheimsch bezeichnet. Unsere heutige Verbindung zum Sakralen kenne keine Einbettung mehr in einen kirchlichen oder staatlichen Rahmen. Spiritualität stehe nicht mehr in einer inneren Verbindung zur Gesellschaft. Der Zugang zur religiösen Praxis laufe heute über die verschiedenen Formen spiritueller Lebenspraxis. Da folgt jeder seinem eigenen Weg. So wie jeder seinen eigenen Stil sucht.

Dennoch sei die Post-Durkheimsche Epoche keine einer trivialen, privatisierten Spiritualität. Diese habe sich zwar von der politischen Gesellschaft gelöst, bleibe aber eine kollektive Erfahrung. Die Suche nach einem Gefühl der Fülle jenseits der Immanenz sowie nach einer Perspektive für die eigene Transformation führe zu neuen kollektiven Orten: außeralltäglichen Massenveranstaltungen - durchaus auch an metatopischen Orten wie dem Fernsehen oder dem Internet, wie etwa dem Begräbnis der Prinzessin Diana, wo Millionen individueller Monaden in einem "Augenblick der

Verschmelzung" miteinander trauern. Wie groß dabei die Ergriffenheit und wie groß die Sensationslust gewesen sind, sei dahingestellt. Taylor sieht die Bildung solcher "einsamen Massen" auch bei Raves und Rockkonzerten. Dies alles sind für ihn Formen religiösen Glaubens, die die Alltäglichkeit einer säkularen, entzauberten Welt transzendieren.

Sexualität unter Druck

Natürlich ist diese Post-Durkheimsche Form des "Glaubens ohne Zugehörigkeit" äußerst fragil, denn in einer säkularen Welt ist Spiritualität ohne Religion sehr heikel. Ohne feste Verbindlichkeiten leben wir in einem spirituellen Prekariat. Umso mehr, als unsere Epoche keine reine Form der Religiosität kennt, sondern ein Spannungsverhältnis zwischen Neo- und Post-Durkheimschen Interpretationen, zwischen einer Religion, die der Autorität eine Vorrangstellung einräumt, und einer Religion der individuellen Suche.

Unsere ganze Kultur sei, so Taylor, von der Erfahrung eines "gegenläufigen Drucks" gekennzeichnet, eingezwängt zwischen den Extrempositionen einer orthodoxen Religiosität und eines materialistischen Atheismus. Nirgendwo sei dieser Druck so spürbar wie im Bereich der Sexualität. Obwohl Taylor gerade die "Exkarnation" der christlichen Religionen, die Ablösung der Spiritualität von allen physischen Ritualen kritisiert und den dionysischen Ausbruch weiterführen will, sieht er den heutigen Menschen vor einem unlösbaren Widerspruch: der "Unmöglichkeit, das Dionysische mit einer kontinuierlichen Lebensweise in Einklang zu bringen; die Schwierigkeit, das Sinnliche in einer fortwährenden Beziehung zu halten". Man mag diese Erfahrungen der Fülle spirituell nennen oder nicht. So definiert sind sie auch für jeden Atheisten nachvollziehbar. Was kann man mehr von einem religiösen Buch über Säkularisierung erwarten?

Christ in der Gegenwart

Werner Trutwin, November 2014

Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat den amerikanischen Kommunitarismus mitbegründet. Dieser wendet sich gegen den exzessiven Individualismus unserer Gesellschaft. Der Trend zur Selbstverwirklichung sei eines der Hauptübel unserer Epoche. Die damit verbundene Gier führe zur Schwächung der sozialen Verantwortung. So ist der Kommunitarismus eine grundsätzliche Kritik am Kapitalismus und am überbordenden Liberalismus - und das lange vor den Krisen der Gegenwart. Dass Taylor der katholischen Philosophie und Theologie nahesteht, ist unverkennbar.

In seinem neuen Werk will Taylor „die Geschichte dessen erzählen, was man normalerweise die Säkularisierung des Abendlandes nennt". Er holt dazu weit aus, so dass man zu seinem gründlichen Studium einen langen Atem braucht. Aber die Mühe lohnt sich, denn man erfährt innerhalb eines grandiosen Konzepts viele Details über die europäische Geschichte der Säkularisierung, die Taylor um 1500 im christlichen Abendland beginnen lässt, als der christliche Gottesglaube noch eine Selbstverständlichkeit war, während er in der Gegenwart zu einer Wahlmöglichkeit unter vielen geworden ist.

Dabei beschreibt Taylor nicht nur, sondern versucht als Philosoph zu verstehen, wie es kam, dass sich große Bereiche der Gesellschaft schrittweise von der Religion lösten und sie selbst geradezu als „Opium des Volkes“ erscheinen konnte. Dazu werden die verschiedenen Definitionen und Entwicklungsstadien des Säkularisierungsprozesses analysiert und diskutiert.

Unübersehbar sind Auswirkungen besonders in den Naturwissenschaften, in Philosophie, Kunst, Rechts- und Staatslehre. Taylor glaubt nicht, dass die modernen Wissenschaften den religiösen Glauben widerlegt und verdrängt haben. Er betont, dass man Säkularisierung missverstehe, wenn man sie als Sieg der Wissenschaften und der Vernunft über den Glauben deute. So sei Darwins Lehre keine Widerlegung der Religion. Nebenbei wird der neue Atheismus (Dawkins und andere) zu Recht als intellektuell anspruchslos und fundamentalistisch kritisiert. Unhaltbar ist für Taylor auch die Ansicht, die Säkularisierung habe einfach die Religion „subtrahiert“, um zum eigentlich Humanen zu

kommen. Stattdessen ist für ihn Religion ein zentrales Element unserer Zeit und gerade mit ihrer Option für die Armen wichtiger denn je.

Wichtige Ergebnisse der Untersuchung liegen - holzschnittartig vereinfacht - in zwei Aussagen. Erstens: In unserer Gesellschaft, die zugleich säkular und religiös ist, gibt es Glaube und Unglaube als unterschiedliche Optionen des Lebens. Zweitens: Die Säkularisierung ist nicht einfach nur gegen das Christentum entstanden, sondern aus ihm selbst erwachsen, weil es mit seiner Bejahung von Diesseits, Vernunft und Wissenschaft darauf zielt.

Wenn man einwendet, beide Einsichten seien so ganz neu nicht, darf man nicht übersehen, dass sie hier in einem großen Wurf mit vielen erfahrungswissenschaftlichen Perspektiven, Argumenten, philosophischen Reflexionen und lebendigen, auch religiösen Erfahrungen neu begründet werden. Darum hat Taylor hier ein epochales Werk geschaffen, das zum Verständnis unserer Zeit unverzichtbar ist.

Rezensionsnotizen

Die Zeit, 29.10.2009

Als historischen Roman, geistige Autobiografie und vor allem als "Bildungsroman der Moderne" hat der Politologe und Philosoph Otto Kallscheuer das "weit über tausendseitige Opus Magnum" seines kanadischen Kollegen gelesen. Charles Taylor, so der Rezensent, erzähle hier die "verschlungene Erinnerungsgeschichte" des "ehemals lateinischen, mittlerweile pluralistisch zweifelnden Westens". Taylor schildere diese säkularisierende Entwicklung über zahlreiche Etappen und mitunter seitenlange Umwege, wobei für Kallscheuer

das Inspirierende an Taylors Denken ist, dass er die Säkularisierung und Entzauberung nicht als das Ergebnis einer "Subtraktion" beschreibt, sondern es vielmehr als Produkt einer "genuin religiösen REFORM" auffasst, ein Schlüsselbegriff des Werks, der explizit in Großbuchstaben geschrieben werde, um ihn von der Reformation abzusetzen, um seine fortschreitende Bewegung und nicht das rückwärtige "Gegen" in den Focus zu nehmen. Die Triebkräfte dieser "Reform" als ständige Bewegung findet Kallscheuer höchst komplex geschildert, ohne dass es zu seiner Freude am Ende zu einer Theorie füh-

ren würde. Auch die melancholischen Schlusskapitel samt der darin entfalteten "existenziellen Dilemmata" beeindruckten ihn sehr.

Süddeutsche Zeitung, 19.10.2009

Trauer und Hoffnung und das Abenteuer des Denkens vermittelt Charles Taylor dem insofern glücklichen Rezensenten Dirk Lüddecke. Dass der kanadische Philosoph das Zeug dazu hat, eine nordatlantische Geistes- und Kulturgeschichte der letzten 500 Jahre zu erzählen, kann Lüddecke mit Sicherheit sagen. Was Säkularisierung heißt, wenn sie keinen Glaubensverlust bedeutet,

sondern einen "prinzipiellen Optionalismus", hat der Rezensent sich von Taylor (flüssig übersetzt) erklären lassen. Aber auch die daraus resultierende Entwicklung eines "ausgrenzenden Humanismus". Lüddecke lobt den langen Atem und den intellektuellen Horizont des Autors, ferner seine Fähigkeit zur geistigen Zusammenschau und zur Verkürzung und dazu dem Leser das Gedachte zu erschließen. Zwar findet Lüddecke das Buch immer noch zu dick. Nicht zuletzt, weil Taylor nicht in den Ton eines "eifernden Antisäkularismus" verfällt, bleibt es für ihn dennoch lesbar.

Charles Taylor im Interview

Mehr Neugierde und Streitlust wären gut

Interview: Christian Schlüter, Frankfurter Rundschau vom 21.06.2010

Der kanadische Philosoph Charles Taylor im Gespräch mit der Frankfurter Rundschau über das Fortbestehen der Religionen, die ungeraden Wege der Aufklärung, Kopftuch tragende Muslima und die Kraft der Meditation.

Herr Taylor, ist es nicht verwunderlich, dass nach über 200 Jahren Aufklärung Gott immer noch nicht tot ist?

Nein, überhaupt nicht. Die Verwunderung, von der Sie sprechen, geht auf ein allzu schlichtes Verständnis von Aufklärung zurück. Es besteht darin, mit dem Begriff der Aufklärung eine einfache Erfolgsgeschichte zu verbinden, etwa in der Art, dass sich die Vernunft immer weiter ausbreitete, die Naturwissenschaften alles Religiöse verdrängten und die Kirchen ihre weltliche Macht verloren. Heute, so geht diese Erzählung weiter, leben wir in der besten aller Welten, Staat und Kirche sind getrennt und die Religion ist nur noch Privatsache, eine Frage der innerlichen Befindlichkeit.

Das klingt zugegebenermaßen etwas schlicht, dafür aber gar nicht so übel und schmeichelt einem aufgeklärten Europäer ungewein.

Mit dem Fortschreiten der Vernunft, mit ihrem, wenn Sie so wollen, innerweltlichen Machtzuwachs, war immer auch ihre Vereinseitigung in Richtung einer bloß rechnenden, das menschliche Leben verdinglichenden Zweckrationalität verbunden. Vernunft hat disziplinierende Effekte und kann sich auch szientistisch verengen. Sie ist nicht per se moralisch. Sie verfügt über enorme Zerstörungskräfte und kann in ihren Geltungsansprüchen totalitär sein. Die Kritische Theorie hat diesen Zusammenhang als "Dialektik der Aufklärung" beschrieben: Jeder Errungenschaft, jedem Fortschritt wohnt eine gegensätzliche Tendenz inne.

Verdankt sich der Umstand, dass Gott immer noch nicht tot ist, also dem Scheitern der Vernunft?

Die Vernunft ist keineswegs gescheitert. Ich möchte nur auf ein anderes Konzept

von Geschichte hinaus. Ich nenne Ihnen ein Beispiel: Für den Soziologen Max Weber ist aus den monotheistischen Religionen die Idee der einen Vernunft erwachsen, wobei jene Vernunft den Religionen dann ihren Rang streitig machen sollte. Das hat die ironische Pointe, dass aus der Religion selbst eine sie infrage stellende, sie begrenzende Instanz entstanden ist und dass umgekehrt die Herkunft von Vernunft und Aufklärung auch in den Religionen liegt. Eine andere, mich wesentlich mehr interessierende Pointe lautet allerdings, dass uns dieses Beispiel wieder die gegenläufigen Tendenzen in der Geschichte vor Augen führt. Je genauer wir hinschauen, desto größer ist das Gewimmel, eine Gemengelage konkurrierender und konfligierender Tendenzen, der kein vorherbestimmtes Ziel innewohnt. Geschichte ist nicht teleologisch, sondern kontingent.

Na gut, aber die Aufklärung ist doch eine geschichtliche Tatsache.

Das bestreite ich gar nicht, im Gegenteil. Allerdings können wir, anders als Max Weber, nicht einfach sagen, dass mit der Aufklärung eine Entzauberung der Welt verbunden war, so als ob diese von einem Schleier des Religiösen nur befreit werden musste. Die Geschichte verläuft nicht im Sinne der Subtraktionstheorie, also etwa nach der Formel: Gottesstaat minus Gott ist gleich der moderne, säkulare Staat. Die Dinge liegen viel komplizierter.

Die Säkularisierung, also die Herrschaftsübernahme durch den Staat und die Entmachtung der Kirche, hat allerdings stattgefunden.

Ja, aber das, was wir Säkularisierung nennen, sollten wir nicht als ein für alle mal gültigen Zustand verstehen, sondern als ein Geschehen, dessen Ausgang keineswegs gewiss ist. Ich gebe Ihnen ein weiteres Beispiel: Die katholische Kirche hat in der Mitte des 15. Jahrhunderts die Erfindung des Buchdrucks vollkommen unterschätzt, sie hat

gewissermaßen den technisch-medialen Anschluss verpasst und dadurch die Reformation durch Martin Luther erst möglich gemacht. Eine andere Version dieser Geschichte lautet, dass mit dem Buchdruck und der zunehmenden Bildung nicht nur die Aufklärung vorangetrieben wurde, sondern andere Formen der religiösen Praxis entstanden sind. Der (katholische) Ritus wurde zwar unwichtiger, auch in der Öffentlichkeit, aber dafür gab es jetzt die persönliche Zwiesprache mit Gott, die einsame, nicht mehr von einem Priester angeleitete Bibellektüre. Wir können das als Privatisierung des Glaubens und damit als Verlust seiner öffentlichen Geltung beschreiben oder als ein Fortleben der Religion unter veränderten medialen Bedingungen - eine Wandlung des Glaubens, die bis heute andauert.

In Ihrem Buch "Ein säkulares Zeitalter" unterscheiden Sie verschiedene Formen der Säkularisierung - damit sollte doch etwas Ordnung in dieses Durcheinander zu bekommen sein.

Nun, da gibt es einmal die Säkularisierung in dem Sinne, dass Staat und Kirche getrennt sind und dass im Zuge dieser Gewaltenteilung die öffentliche Bedeutung der Religionen schwindet. Nach diesem Verständnis werden die Kirchen vom Staat kontrolliert, also in gewisse Grenzen verwiesen, möglicherweise auch verboten. Zweitens können wir Säkularisierung als ein Schwinden religiöser Überzeugungen und Bindungen verstehen, das sich unter anderem darin zeigt, dass immer weniger Menschen die Gottesdienste besuchen oder sich kirchlich trauen lassen. Schließlich kann Säkularisierung noch bedeuten, dass in modernen Gesellschaften gerade wegen ihres hohen Grads der Ausdifferenzierung eine Vielzahl von Glaubensangeboten herrscht, die im Sinne der Religionsfreiheit und innerhalb rechtsstaatlicher Grenzen zwar allesamt erlaubt sind, sich aber gegenseitig entwerten. Diese dritte,

egalisierende Form scheint mir die interessanteste.

Ausdifferenzierung und Pluralismus führen somit zu einer Art Indifferenz in Glaubensfragen. Das aber bedeutet gerade nicht, dass Menschen weniger glauben, sie glauben nur anders: Im Supermarkt der Religionen stellt sich jeder seine eigene Version zusammen.

Ich nenne das einen existentiellen Pluralismus: Unser Selbst setzt sich aus einer Vielzahl von Quellen zusammen, wir können sogar mit unvereinbaren Wertpräferenzen gut leben - hier ein bisschen Katholizismus, dort ein wenig Buddhismus und Konfuzianismus. Während es in unserer abendländischen Gesellschaft noch im Jahre 1500 nahezu unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zeichnen sich unsere westlichen, säkularen Gesellschaften heute durch einen Pluralismus aus, der den Gottesglauben nicht mehr selbstverständlich sein lässt und uns zugleich eine mehr oder weniger freie Wahl lässt. Wir können uns entscheiden, nicht an Gott zu glauben, schließlich ist auch dies eine gleichberechtigte Haltung unter vielen anderen.

Ein solcher Pluralismus führt in der Konsequenz doch zu möglichst anstrengungs- und folgenlosen Wellnessreligionen.

Das ist nur eine von vielen Möglichkeiten. Vor allem aber heißt Pluralismus nicht zwangsläufig, dass Gott verschwindet, sondern allenfalls, dass unsere großen Religionen und ihre Kirchen an Bedeutung verlieren, gewissermaßen ihre Leitfunktion einbüßen. Es gibt heute sehr verschiedene Wege, ein Muslim, Jude oder Christ zu sein - oder an irgendeinen anderen, möglicherweise extravaganten Mix zu glauben. Wenn Sie so wollen, gilt heute weniger die "reine Lehre" - falls es die jemals gegeben hat. (lacht)

Auf der anderen Seite gibt es aber doch gerade ein großes Bedürfnis nach Reinheit, nach dem wahren Glauben - mit allen fatalen, zumal gewalttätigen Konsequenzen.

Sie spielen auf den religiösen Fundamentalismus an. Für mich hat der aber nichts mit dem wahren oder echten Glauben zu tun, und zwar nicht, weil ich zu wissen glaube, worin der besteht, sondern weil mit Attributen wie "wahr" oder "echt" nur kaschiert wird, dass wir es immer mit einer religiösen Gemengelage zu tun haben, die sich einer Vielzahl von Ursprüngen, strategischen oder ideologischen Interessen verdankt. Politische oder religiöse Reinheitsgebote sollten uns immer misstrauisch machen. Außerdem möchte ich daran erinnern, dass zum Glauben nicht nur der Gehorsam, sondern auch der Zweifel gehört. Allerdings können mit dem Glauben immer auch gewisse Zumutungen oder Opfer verbunden sein. Jeder Glaube, jede Religion birgt ein nicht geringes Gewaltpotential.

Entscheidend ist doch wohl die Frage nach dem Gewaltpotential. Ihre Version des religiösen Pluralismus kommt mir da etwas verharmlosend vor.

Nein, weder die Geschichte noch die Gegenwart ist ohne Gewalt. Das zu behaupten, wäre in der Tat absurd. Plurale Gesellschaften sind sehr konfliktreich, ein idealer Nährboden für Streit und Kampf. Einmal, weil hier aufgrund des großen Sinnangebots eine entsprechend große, mitunter harte Konkurrenz herrscht, dann aber auch, weil es hier eine gewissen Offenheit oder Durchlässigkeit gibt, die von anderen missbraucht werden kann. Es ist geradezu ein Kennzeichen pluraler Gesellschaften, streitträchtig und missbrauchsanfällig zu sein. Das ist der Preis unserer Freiheit.

Solange gewisse Grenzen eingehalten werden.

Ja, es gilt, die Würde des Menschen zu wahren und den demokratischen Rechtsstaat zu achten.

Was die Religionen betrifft, diskutieren wir in Deutschland zum Beispiel die Frage, ob wir muslimischen Frauen das Tragen von Kopftüchern verbieten sollten.

Ach ja, die Diskussion kenne ich auch aus Kanada. In meiner beratenden Tätigkeit für die Regierung in Quebec ging es unter anderem um die Frage, ob das Tragen von Kopftüchern als die Zurschaustellung religiöser Symbole in der Öffentlichkeit zu verstehen sei und ob man dies zu dulden habe. Es ging also um die Frage, welche Rechte in einer multikulturellen Gesellschaft für Minderheiten gelten sollten. Ich plädiere dafür, Kopftücher nicht zu verbieten, weil solche Verbote allenfalls zu einer Verhärtung der Fronten führen. So treiben wir die Menschen in ihre Gettos. Außerdem können wir an der Realität, dass bei uns Menschen mit einem anderen Glauben leben, nichts ändern, es sei denn, wir wären bereit, einen enorm hohen Preis zu zahlen, nämlich die Einschränkung elementarer Freiheitsrechte. Und schließlich verfügen wir über die entsprechenden Gesetze, Verstöße gegen die Menschenwürde - sei es im Namen einer Religion oder einer politischen Doktrin - entsprechend zu ahnden.

Bei uns gibt es so genannte Islamkritiker, die eine schleichende Unterwanderung unserer demokratischen Kultur befürchten.

Die gibt es in Kanada auch. Erstaunlich ist vor allem, dass immer wieder Vertreter des liberalen Bürgertums in dieses Lamento verfallen. Man ist offen für alles Mögliche, aber sobald die Rede auf die bei uns lebenden Muslime kommt, ist Schluss mit lustig: Menschen islamischen Glaubens seien voraufgeklärt, hätten ein prekäres Verhältnis zur Gewalt, würden Frauen unterdrücken und ansonsten nur so tun, als passten sie sich unserer Kultur an. Mit anderen Worten, uns fallen immer sehr viele, mehr oder wenige gute Gründe ein, uns nicht eingehender mit Muslimen zu beschäftigen, statt darüber nachzudenken, was wir von ihnen lernen könnten. Vollkommen erschrocken sind wir, wenn uns Muslime dann auch noch selbstbewusst gegenüber treten.

Wie erklären Sie sich diese Abwehr?

Ich glaube, sie hat mit der eher schlichten Auffassung von Aufklärung und Säkularisierung zu tun, von der wir eingangs sprachen. Wer die Aufklärung nur als Erfolgs- und Siegesgeschichte der eigenen Kultur zur Kenntnis nehmen will, kann nicht verstehen, warum Menschen immer noch an einen Gott glauben, und kann noch viel weniger verstehen, dass sie sogar an einen anderen Gott glauben. Dabei speist sich unsere abendländische Kultur doch aus einer Vielzahl von Quellen, auch religiösen und nicht nur abendländischen. Wenn uns Abendländern etwas an unserer Kultur liegt, dann täte uns etwas mehr Neugier ganz gut. Und auch etwas mehr Lust an der Auseinandersetzung. Niemand sagt, dass so etwas leicht ist, aber wir alle werden davon profitieren. Was für eine Verschwendung, das Potential der Einwanderer nicht zu nutzen!

Sie haben keine Angst vor Unterwanderung?

Nein, solange es klare Regeln gibt. Zu einer gelingenden Integration bedarf es neben einer im wohlverstandenen Eigeninteresse liegenden Neugier und Streitlust noch zweierlei: Migrantinnen müssen die Sprache des Landes lernen, in dem sie leben, sie sollten sich insofern auch mit der hiesigen Kultur vertraut machen, und ansonsten gelten für sie, wie für jeden anderen auch, die Gesetze. Man kann auch sagen, dass es ohne ein Minimum an Leitkultur nicht geht. Wir sollten uns nur davor hüten, zu viel regeln und festlegen zu wollen. Noch einmal: Sprache und Gesetz - mehr braucht es nicht.

Erstaunlich, dass Sie als praktizierender Katholik sich da so locker geben.

Finden Sie? Ich habe den Katholizismus nie als unbedingt zu wahren, zumal abendländischen Wertekanon verstanden, als Glaubensfestung. Vielmehr hat mein Glaube etwas mit dem Zusammenkommen von Menschen zu tun, mit Gemeinschaft: Gott ist da, wo Men-

schen einander begegnen. Dazu gehört immer auch der Streit.

Mir kommt es so vor, als sei Ihr Glaube auch so etwas wie das normative Unterfutter für Ihr pluralistisches Gesellschaftskonzept.

Ja, das können Sie so sagen. Allerdings hilft der Glaube nicht allein, wir müssen uns auf unsere Argumente verlassen können, insofern sie vernünftig und belastbar sind.

Vertragen sich Glauben und Vernunft miteinander?

Wie ich bereits gesagt habe, gehört zum Glauben immer auch der Zweifel, er ist immer auch eine Herausforderung und Zumutung. Glaube und Vernunft

finden zu keiner Synthese. Der Glaube ist so etwas wie eine Antistruktur im System der Vernunft.

Eine Art Lockerungsübung?

(lacht) Wenn Sie so wollen. Ich bevorzuge hier das Konzept der Christlichen Meditation. Dabei geht es darum, einen Zustand der Stille und Leere zu erreichen.

Jetzt bin ich aber wirklich erstaunt. Gibt es für Sie noch andere Möglichkeiten der Meditation oder, wenn Sie mir das Wort noch gestatten, der Entspannung?

Oh ja, die finde ich vor allem in der Musik. Beethovens Streichquartette sind einfach wunderbar.

<http://www.gaebler.info/2014/10/taylor-saekularisierung/>