

Exkarnation und geahnte Fülle: zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im “säkularen Zeitalter”

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2017. “Exkarnation und geahnte Fülle: zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im ‘säkularen Zeitalter’.” In *Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung*, edited by Jutta Koslowski and Andreas Krebs, 13–24. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Exkarnation und geahnte Fülle

Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im »säkularen Zeitalter«

Bernd Oberdorfer

1 Einleitung

Wenn eine Tagung zum Thema »Mission zwischen Proselytismus und Selbst-
abschaffung« mit einer Sektion über Charles Taylors epochales Opus magnum
»A Secular Age«¹ beginnt und dies unter die Frage stellt »Was ist
Säkularität?«, dann liegt dem vermutlich die Überlegung zugrunde, dass wir
etwas wissen müssen über die Zeit, in der wir leben, wenn wir uns orientie-
ren wollen darüber, wie christliche Mission, christliches Zeugnis heute ausse-
hen könnte oder sollte. Und das Stichwort »Säkularität« lenkt den Blick auf
Diagnosen, die die Gesellschaften des »Westens« oder des »globalen
Nordens« als entchristlichte Zonen wahrnehmen, denen durch »Neuevangeli-
sierung« die christliche Botschaft gleichsam ein zweites Mal gebracht werden
muss. Bekanntlich ist diese Diagnose hoch umstritten und konkurriert mit
Deutungen, die die Moderne als Realisierungsgestalt des christlichen Humani-
sierungsimpulses verstehen und allenfalls von Entkirchlichung, keineswegs
von Entchristlichung sprechen wollen.²

¹ CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge/MA 2007; deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009. Ich zitiere fortan aus der Übersetzung; Belege im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. – Dass dem voluminösen, argumentativ stark mäandernden Werk in der deutschen Version ein Sachregister fehlt, ist übrigens ein großes Ärgernis.

² Im Protestantismus ist diese Deutung prominent vertreten worden von Trutz Rendtorff. Vgl. etwa TRUTZ RENDTORFF, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972. Vgl. die umfassende Deutung von MARTIN LAUBE, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*, Tübingen 2006.

Charles Taylors Analyse des »säkularen Zeitalters« hat nun mehrere Vorzüge, die es als lohnend erscheinen lassen, sich intensiver mit ihr zu beschäftigen: Sie bietet eine umfassende, großräumige geschichtliche Rekonstruktion der Transformationsprozesse, die in die säkulare Gesellschaft mündeten. Sie sieht in diesen Transformationsprozessen die Religion nicht primär als das passive Opfer, das sukzessive aus der modernen Welt hinausgedrängt wurde, sondern identifiziert *religionsinterne* Verschiebungen als Katalysatoren einer Entwicklung, die dann freilich in einer für die Religion selbst nicht mehr steuerbaren Weise auf Status und Fremd- wie Selbstwahrnehmung der (christlichen) Religion zurückwirkte. Sie thematisiert diesen veränderten Status und die veränderte Binnenperspektive des Glaubens auf sich selbst und fragt nach Konsequenzen für die Selbstverortung des Glaubens in der modernen Welt. Sie tut dies – und das ist keineswegs selbstverständlich – aus einer Position eines distanzierten Engagements oder einer engagierten Distanz: Denn Taylor ist Philosoph, zugleich aber praktizierender römischer Katholik, sozialisiert im konziliar-nachkonziliaren Katholizismus nordamerikanischer Provenienz. Dies bringt es mit sich, dass er sich nicht mit der Analyse begnügt, sondern eine eigenständige affirmativ-normative Konzeption des christlichen Glaubens »im säkularen Zeitalter« entwickelt, die diesen zwar nicht »zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung«, wohl aber zwischen Antimodernismus und Selbstsäkularisierung verortet.

Ich möchte im Folgenden nur sehr knapp Taylors »Großerzählung« von der Genese der Moderne aus dem Geist der »REFORM«³ skizzieren (mit einem Seitenblick auf seine Beurteilung der Reformation) und mich daraufhin schwerpunktmäßig auf seine Diagnose der Gegenwart konzentrieren, genauer: auf die differenzierte Gemengelage aus immanent-egalitärem Humanismus, immanent-elitärem Anti-Humanismus und einem Glauben, der in der »REFORMierten« Welt seinen Ort suchen muss.⁴ Wichtig erscheint mir dabei, dass Taylor in der Moderne für den Glauben doch jedenfalls *auch* einen Fortschritt erkennen kann. Zudem identifiziert er inmitten der »exkarniert«-immanentistischen Gegenwartskultur eine Art Ahnung von »Fülle«, die auch den transzendenzkritischen Menschen der Moderne nicht im Vorfindlichen zur Ruhe kommen lässt, sondern zu Imaginationen von »immanenter Tran-

³ Taylor verwendet »REFORM« (TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 113 und passim) für eben jenen umfassenden geschichtlichen Transformationsprozess, den er in dem Werk analysiert.

⁴ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 43. Taylor nennt hier zusätzlich noch »die Versuche, einen neuen, nicht ausgrenzenden Humanismus auf nichtreligiöser Basis zu errichten«, und verweist dafür auf »verschiedene[...] Formen der Tiefenökologie«. Diesen Strang verfolgt er allerdings nicht weiter.

szendenz« nötigt, an die dann wiederum der Glaube bzw. die Glaubensverkündigung positiv anknüpfen können.

2 »Nomolatrie« und »Exkarnation«: Das europäische Projekt der REFORM

Auf den ersten Blick hat Taylors Großerzählung von der Genese der Moderne etwas von einem Verfallsszenario über den Untergang des Abendlands. Die große »REFORM«, deren Beginn Taylor schon im Hochmittelalter ansetzt, erscheint – betrachtet man nur die leitenden Begriffe – als große Verlustgeschichte: Ein Geist allgemeingültiger Regelung, ja, eine »Nomolatrie«⁵ habe sich, ursprünglich in der Kirche selbst, breit gemacht, wie Taylor an der Einführung der jährlichen Beichtpflicht für alle Christenmenschen durch das IV. Laterankonzil 1215 illustriert.⁶ Eingesetzt habe damit ein Prozess der Egalisierung, in dem die Frömmigkeits- und Verhaltensstandards, die bisher nur für die Elite der Mönche und Heiligen galten und von diesen stellvertretend erfüllt wurden, tendenziell auf alle Gläubigen ausgeweitet wurden. Längerfristig habe das dazu geführt, dass die Standards reduziert, man könnte auch sagen: veralltäglicht werden mussten, da sie von den Massen nicht eingehalten werden konnten. Parallel dazu beobachtet Taylor eine zunehmende Entsinnlichung – er spricht von »Exkarnation«⁷ – des Glaubens; Riten, Reliquien, Bilder und andere Formen der sinnlichen Präsenz des Übersinnlichen seien zurückgedrängt worden zugunsten worthaft-rationaler Vermittlungsformen.⁸ Beides zusammen – die egalisierende Regulierung und die Entsinnlichung – habe eine Dominanz der normalen, geregelten Lebensführung bewirkt. Das Irreguläre, Paranormale, Ungewöhnliche, Einzigartige, Außerordentliche sei auf allen Ebenen sukzessive zurückgedrängt worden. Auch die lebensweltliche Bewährung des Glaubens sei immer stärker am sittlichen Handeln im Alltag statt an außergewöhnlichen Ausdrucksformen festgemacht worden.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts habe diese Entwicklung nicht angestoßen, wohl aber massiv verstärkt.⁹ Paradigmatisch sind Taylor dafür Cal-

⁵ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 1173; Taylor spricht ebd. auch von »Regelfetischismus«.

⁶ Vgl. ebd., 118, 123f, 416.

⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 491 u. ö.

⁸ Vgl. etwa ebd., 732ff. die Verteidigung der »Volksreligion« gegen die Kritik einer »ganze(n) Reihe von kirchlichen und nichtkirchlichen Reformergenerationen«, sie sei »heidnisch« und »abergläubisch«, 732.

⁹ Vgl. ebd., 139: »Die Reformation als REFORM spielt eine Hauptrolle in der Geschichte, die ich hier erzählen möchte, also in der Geschichte der Beseitigung des

vin und der Calvinismus; Luther und das Luthertum sind ihm offenkundig wenig vertraut.¹⁰ Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, dass Taylor den Protestantismus als puritanisch-sinnenfeindliche Lebensregulierungsbe-
 wegung liest – so als hätte er sein Urteil primär an Stefan Zweigs genial-ein-
 seitiger Polemik »Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die
 Gewalt«¹¹ geschult oder an Max Webers Kapitalismus-Studie¹². Sympathie für
 den Protestantismus hegt er jedenfalls kaum. Dennoch erfasst er natürlich
 wichtige Aspekte des reformatorischen Christentums: Die Aufhebung der Un-
 terscheidung von Klerus und Laien, die Fokussierung auf das Wort, die Kritik
 sich verselbständigender Frömmigkeitstraditionen und Glaubenspraxen, die
 Betonung des Alltagshandelns im von Gott gesetzten »Beruf« als Ort der
 Glaubensbewährung – das alles sind zweifellos Zentralanliegen der Reformati-
 on. Man kann allerdings kaum sagen, dass Taylor das expressiv-religiöse Po-
 tenzial der Reformation, die Förderung individueller Glaubensreflexion und
 Glaubensexpression, die Entstehung einer spezifisch protestantischen Sprach-
 und Musikkultur, die Etablierung neuer Leitbilder gelingender Sozialität wie
 des Pfarrhauses etc. angemessen wahrnimmt. Und ob der religiöse Motivati-
 onskern, der die genannten reformatorischen Zentralanliegen von innen be-
 wegt hat, zutreffend beschrieben ist, wenn man ihn als puritanisch-veralltäg-
 liche Regelungswut¹³ bestimmt, wird man bezweifeln dürfen.

Dieses einseitige Bild ist umso problematischer, als Taylor die Reformati-
 on als epochalen Schritt in Richtung auf die Entzauberung und Entsinnlich-
 ung der Welt betrachtet und den Protestantismus damit zu den Hauptver-
 antwortlichen für die Entstehung jener regelsüchtigen, den Einbruch des
 Übersinnlich-Absoluten systematisch vereitelnden, ja für unmöglich erklären-
 den Weltsicht der Moderne zählt, jener Weltsicht, in der ein atheistischer

verzauberten Kosmos und der schließlich geglückten Etablierung einer humanis-
 tischen Alternative zum Glauben«. Die Reformation war »ein Motor der Entzau-
 berung« (vgl. 139–144), und sie unternahm eine straff regulierende »Neuord-
 nung« (144) der gesamten Gesellschaft (vgl. 144–151).

¹⁰ Nur einmal (135f) wird Luther ausführlicher erwähnt – er habe die Sündenangst
 radikalisiert, um sie in den Glauben an Gottes allein wirksame Erlösung umzulen-
 ken.

¹¹ STEFAN ZWEIF, *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frank-
 furt a. M. 172012.

¹² MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hg. und
 eingeleitet von Dirk Kaesler, München 2006.

¹³ Taylor spricht im Blick auf den gesamten REFORM-Prozess von »Ordnungswut«
 (TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 115 u.ö.; bei Taylor selbst in Anführung). Diese
 habe auch den nachtridentinischen Katholizismus erfasst (vgl. TAYLOR, *Ein säkula-
 res Zeitalter*, 152 mit Anm. 92).

oder agnostischer »Humanismus« zu einer massenhaft ergriffenen Möglichkeit geworden ist. Wohlgemerkt: Taylor behauptet nicht, dass die Reformation selbst eine solche Weltsicht hervorgebracht oder protegiert habe, und er behauptet auch nicht, dass die Reformation allein für diese Weltsicht verantwortlich sei. Aber er legt doch nahe zu glauben, dass der Protestantismus unbeabsichtigt gleichsam wichtige Vorarbeiten zu dieser Entwicklung geleistet und wirksame Schutzmechanismen gegen sie abgebaut habe. Allerdings diagnostiziert er auch auf katholischer Seite einen »REFORM-Eifer [...] der Kleriker« (735), der die Domestizierung der »Volksreligion« betrieben und damit zur Entflechtung von Religion und Lebenswelt beigetragen habe.

Ich überspringe die reichen, weit verzweigten, aus einer bewundernswerten Fülle kulturhistorischen, philosophie-, literatur- und religionsgeschichtlichen Wissens gespeisten, auch regional breit aufgefächerten Ausführungen Taylors über die weitere Genese der modernen Welt, in die immer wieder theoretische Reflexionen (über den Religionsbegriff, über diverse Säkularisierungsthesen, über sprach- und erkenntnistheoretische Fragen weltbildhafter Rahmung von Wirklichkeitsunterstellungen etc.) eingestreut sind. Stattdessen konzentriere ich mich auf die Quintessenz: Der Sieg des »normalen Lebens«, die Verdrängung des Transzendenten aus der Lebenswelt hat sich nach Taylor religiös zunächst in der Etablierung eines Deismus widergespiegelt, der zwar noch an der Existenz Gottes festhielt, diesen Gott aber nur für die Konstruktion und das regelgemäße Funktionieren der Welt verantwortlich sah, mit einem Eingreifen und einer Weltpräsenz Gottes aber nicht mehr rechnete.¹⁴ Damit sei gleichsam eine immanente Weltbetrachtung mit nur noch schwachem Transzendenzbezug eingeübt worden. Es sei dann nur noch eine Frage der Zeit gewesen, bis sich – gefördert besonders durch die Erfolgsplausibilität der modernen Naturwissenschaften – die Einsicht einstellte, dass sich das »normale Leben« auch ohne diesen Transzendenzbezug angemessen verstehen und verantwortlich gestalten lasse. Taylor spricht hier von einem »ausgrenzenden (d.h. immanentistischen, Transzendenz ausschließenden) Humanismus«¹⁵ und bringt damit zum Ausdruck, dass in der neuzeitlichen Weltsicht eine theoretische Erkenntnishaltung und ein ethischer Anspruch aufs Engste miteinander verbunden sind.

Bisher klingt dies vermutlich wie ein katholisch invertierter Foucault: die Neuzeit als machtvolleres Dispositiv umfassender Normierung. Doch Taylor ist

¹⁴ Taylor spricht von einem »Providenzielle(n) Deismus« als »Zwischenstadium« (TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 379).

¹⁵ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 43 und passim; vgl. die klar zusammenfassende Erläuterung 442. Vgl. 43 auch »exkludierende Formen des Humanismus« und 44 »selbstgenügsame(r) Humanismus«.

kein antimoderner Nostalgiker, welcher der mittelalterlichen Synthese aus vitaler, transzendenzoffener Volksreligion und scholastischer Reflexivität nachtrauert.¹⁶ Er ist vielmehr so etwas wie ein historistisch geläuterter Hegelianer. Er erkennt in der Geschichte der »REFORM« durchaus einen Fortschritt; aber jeder Fortschritt ist zugleich auch ein Verlust.¹⁷ Das Egalisierungsideal der europäischen »REFORM« hat entscheidend zur Universalisierung der Menschenwürde beigetragen und in immer neuen Wellen die Inklusion weiterer Menschheitsgruppen (Sklaven, Frauen, nichteuropäische Ethnien) gefördert. Die Regulierung hat langfristig rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung bewirkt und damit wachsende Gerechtigkeit erzeugt. Die Aufwertung des »normalen Lebens« hat auch die Religion enthierarchisiert und damit der Laienfrömmigkeit ihre spezifische Würde gegeben. Naturwissenschaft und Technik haben die Lebensbewältigung erleichtert und in historisch unbekanntem Ausmaß die Behandlung und Linderung körperlichen Leidens ermöglicht.

Dies alles hat aber seinen Preis. Zentral und grundlegend: den 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.¹⁸ Die Bedeutung konkreter Gemeinschaft für die Selbstbildung wird ausgeblendet; das »poröse«, umweltsensible, resonanzoffene Selbst ist

¹⁶ Anders GÜNTER THOMAS, Die Versuchung religiöser Nostalgie. Eine protestantische Lektüre von Charles Taylors »Ein säkulares Zeitalter«, in: EvTh 73 (2013), 421–436.

¹⁷ Vgl. etwa TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 434: »Dieser (sc. der ausgrenzende) Humanismus öffnete neue Potentiale des Menschen, nämlich die Möglichkeit, im Rahmen dieser Formen des moralischen Lebens, dessen Quellen durch und durch immanent sind, zu existieren«. Dies sei »eine der großen Errungenschaften der menschlichen Entwicklungsgeschichte« (ebd.). Er würdigt, dass »die Entwicklung dieses rein immanenten Gefühls der universellen Solidarität eine bedeutende Leistung ist – ein Meilenstein der Menschengeschichte« (435). Er spricht auch die ambivalente Wirkung der »Entdeckung oder Definition dieser innermenschlichen Quellen der Wohltätigkeit« etwa bei Kant an: »sie ist eine der großen Errungenschaften unserer Zivilisation und die Stiftungsurkunde der modernen Ungläubigkeit« (438; Herv. von mir). Er betont sogar, der aufklärerische »Bruch mit der Kultur des Christentums« sei wahrscheinlich nötig gewesen, »damit der Impuls der Solidarität die Grenzen des Christentums überwinden konnte« (623).

¹⁸ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 469–475 die grundlegende Zusammenstellung charakteristischer Unterscheidungsmerkmale des spätantiken Christentums gegenüber der paganen Welt: Relevanz von Körperlichkeit, Geschichte, Individualität, Kontingenz, Emotionalität und Gemeinschaft. Diese Relevanz sei durch die REFORM problematisiert worden.

dem hermetischen, selbstreferenziellen, »abgepufferten« Subjekt gewichen.¹⁹ Taylor fragt auch nach dem Grund für das historisch evidente Gewaltpotenzial der Moderne und entdeckt ihn eben in jener Universalisierungsdynamik des neuzeitlichen Humanismus selbst, der im stolzen Bewusstsein der moralischen Güte der entwickelten Gerechtigkeitsnormen diese notfalls gewaltsam durchsetzt.

Dass jeder Fortschritt mit Verlusten verbunden ist, ist für Taylor ein allgemeingültiges Geschichtsprinzip. Selbst der Übergang zum Monotheismus war zwar ein notwendiger Entwicklungsschritt, der aber erkaufte wurde durch eine Abstraktion des Gottesverständnisses, gleichsam eine Entweltlichung Gottes, die den Keim des Deismus schon in sich trug. Auch für die Religions- und näherhin die Christentumsgeschichte gilt daher, dass jede Epoche mit der Aufgabe der Kompensation der mit dem erreichten Fortschritt einhergehenden Verluste konfrontiert ist. In diesem Sinn greift Taylor Rankes berühmtes Wort auf, dass jede Epoche »unmittelbar zu Gott« sei.²⁰

Für die Selbstverständigung des Glaubens hat das die Konsequenz, dass die in der jeweiligen Gegenwart erreichten Fortschritte durchaus als solche anerkannt werden können, aber eben auch in ihrer Ambivalenz wahrgenommen werden müssen. Die Glaubensreflexion muss sozusagen »ihre Zeit in Gedanken erfassen«, um Ort und Entwicklungsdynamik des Glaubens konkret bestimmen und sich darin orientieren zu können. Genau dies unternimmt Taylor für das »säkulare Zeitalter«.

3 Die ungestillte Sehnsucht nach Fülle: Transzendenz-Ahnung in der Moderne

Bekanntlich identifiziert Taylor einen auf Transzendenzannahmen verzichtenden immanentistischen Humanismus als Epochenindex der Moderne, als weltanschaulichen Rahmen, der die Plausibilität von Wirklichkeitsannahmen und Verhaltensorientierungen bestimmt. Eine große Anzahl von Menschen in der westlichen Welt teilt die Überzeugung, dass die empirische, jedenfalls prinzipiell messbare Welt die ultimative Wirklichkeit ist und dass es auch keiner jenseitigen Instanz bedarf, um sich in ihr ethisch zu orientieren. Taylor ar-

¹⁹ Vgl. zu dieser Unterscheidung TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 72ff, 79ff. und passim. Taylor greift hier auf sein Werk CHARLES TAYLOR, Sources of the Self (Cambridge Mass. 1989, dt. Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1994) zurück. Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 510–512 die ambivalente Beurteilung dieser Entwicklung; sie hat eine »positive (...), aber auch eine negative Seite« (512).

²⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 1233.

beitet zwar in umfangreichen erkenntnis- und sprachtheoretischen Überlegungen den Konstruktions-Charakter dieses (wie jedes anderen) Rahmens heraus, der es verbietet, ihn gegenüber anderen weltanschaulichen Rahmungen absolut zu setzen; Wirklichkeitsannahmen, die Transzendenz einschließen, sind nicht a priori weniger plausibel als transzendenzfreie. Gleichwohl können derartige kulturell dominant gewordene Rahmungen nicht einfach abstrakt negiert oder durch entgegengesetzte Rahmungen ersetzt werden. Der Glaube muss sich vielmehr in diesen Rahmen hineinbegeben, um ihn gleichsam von innen für Transzendenz zu öffnen.

Nun ist es so, dass der moderne Mensch selbst in der innerweltlichen Pragmatik seines Normallebens keine umfassende Befriedigung erfährt. Taylor zeigt, dass sich innerhalb des transzendenzabweisenden Humanismus Spuren eines Ungenügens finden, die über das Vorfindliche hinausweisen. Inmitten der Alltagsnormalität lässt sich die Ahnung von einer »Fülle«²¹ nicht zum Verstummen bringen, die an den Grenzen des Durchschnittlich-Normalen nicht haltmacht. Diese Ahnung muss nicht religiös gedeutet werden, sondern kann sich gleichsam als »immanente Transzendenz« artikulieren, als Utopie gelingenden Lebens der Individuen in Gemeinschaft, als Vollendungsgestalt eines universalistischen Humanismus. Taylor weist aber auch darauf hin, dass sich in der Moderne selbst eine, wie er es nennt, »immanente« Revolte gegen den egalitären Humanismus entwickelt habe, ein elitärer »Antihumanismus«²², für den vor allem der Name Nietzsche steht; Taylor nennt aber auch Heidegger, Foucault, Bataille, Derrida etc. Dieser Anti-Humanismus habe sich gegen den Nivellierungs- und Verdurchschnittlichungsdruck der Moderne gewendet, eine Banalisierung und Verflachung der Kultur diagnostiziert, die Kolonisierung des Besonderen, Überdurchschnittlichen, Anspruchsvollen durch die Normativität des Normalen beklagt und dagegen die ästhetische Selbststilisierung, die elitäre Abgrenzung von der Masse und den Kult des starken Einzelnen gesetzt. Dass diese Rebellion gegen das Regulierte, dieser Ausbruch aus den Grenzen des Normalen noch keine Offenheit für religiöse Transzendenz impliziert, erhellt sich aus Nietzsches Christentumskritik, die ja gerade die christliche Nächstenliebe als raffinierte Nivellierungsstrategie entlarvte, mit der die Schwachen die Starken an Selbstdurchsetzung und Selbstentfaltung zu hindern suchen.

Auch dem Immanentismus der Moderne wohnt also eine dialektische Spannung inne: Der Siegeszug des universalistischen Egalitarismus provoziert

²¹ Vgl. ebd., 18–35 und passim; bes. 993ff und 1000.

²² Vgl. ebd., 43 und bes. 623ff (»immanente Gegenaufklärung«, 624). Vgl. 625 die süffisante Bemerkung: »Ihre stärksten Bataillone sind in literaturwissenschaftlichen Instituten zu finden.«

den Protest des elitären Einzelnen. Die geistige Situation im säkularen Zeitalter ist also komplexer, als es die gängige Großthese von der Säkularisierung als zunehmendem Verschwinden der Transzendenz im Geist umfassender Nivellierung unterstellt. In dieser Situation findet sich der christliche Glaube vor, in ihr muss er sich verorten. Wie lässt sich der Glaube authentisch leben, wie lässt er sich glaubwürdig verkündigen in diesem kulturellen Kontext?

4 »De-Exkarnation« und Gemeinschaft: *Der Glaube in den Zeiten der Post-REFORM*

Es gibt auch für das Christentum kein Zurück hinter das »säkulare Zeitalter«. Dies ist bei Taylor nicht die resigniert-bedauernde Einsicht in die Unumkehrbarkeit historischer Prozesse. Es ist vielmehr Konsequenz aus dem ambivalenten Charakter der abendländischen »REFORM« selbst. Ausdrücklich betont Taylor, dass die Moderne auch für die Christenheit substanzielle Fortschritte gebracht hat, die nicht wieder zur Disposition gestellt werden dürfen. Vom universalistischen Gerechtigkeitsethos etwa sollte sich die Christenheit nicht als von einem glaubensfernen Produkt des immanentistischen Humanismus distanzieren, sondern es sich als Ausdruck eines genuinen Anspruchs der christlichen Botschaft aneignen. Allerdings warnt er davor, die Moderne in toto als Realisierungsgestalt der *libertas christiana* anzunehmen. Zwar eröffne das egalitäre Gerechtigkeitsethos in der Tat Inklusionsräume und Freiheitshorizonte für eine historisch unerhörte Vielzahl von Menschen, ja im Prinzip für die Menschheit als ganze. Aber dies geschehe eben um den Preis der Nivellierung und Regulierung, der Verrechtlichung und des Verlusts der Kontingenz – Entwicklungen, die nach Taylor in Spannung zu elementaren Einsichten und Haltungen des Christentums stehen. In dieser Hinsicht sieht Taylor durchaus Gemeinsamkeiten mit der Egalitarismuskritik des elitären Anti-Humanismus, dessen aristokratische Massenverachtung er freilich nicht teilt. Ein Anti-Modernismus kommt für Taylor also ebenso wenig in Betracht wie eine schlichte Identifikation mit der Moderne. Er empfiehlt stattdessen die Rolle der »loyalen Opposition«. Das heißt, stark verkürzt: Ja zu Gerechtigkeit und Inklusion, nein zu Exkarnation, Monadisierung und Nivellierung.

Was heißt das nun für den christlichen Glauben konkret? Vorauszuschicken ist, dass Taylor zwar beansprucht, über das Christentum als solches zu sprechen, und für ein Christentum der inneren Vielfalt, der unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Intensitäten plädiert, seine Diagnosen und »Best-Practice«-Beispiele aber nahezu ausschließlich aus dem römisch-katholischen Kontext stammen. Es wäre dann zu diskutieren, wie verallgemeine-

rungsfähig sie sind. Einen Traditionalismus statutarischer Rechtgläubigkeit lehnt Taylor freilich schon deshalb ab, weil dieser exakt dem Fetisch der Regelkonformität huldigt, der nach Taylor ja den Geist der abendländischen »REFORM« ausmacht. Mit anderen Worten: Der antimodernistische Traditionalismus ist strukturell der Moderne viel stärker verhaftet, als er denkt. Die Herausforderung besteht für die Christenheit aber darin, die »Nomolatrie« der »REFORM«-Ära zu überwinden, ohne die durch diese erreichten Fortschritte preiszugeben.

Systematisch zentral ist die Kategorie der Kontingenz. Denn Spezifikum des Christentums ist es nach Taylor, dass es das Einzelne ehrt, dass es den Einzelnen nicht allgemeinen Prinzipien aufopfert, dass es den Sabbat um des Menschen und nicht den Menschen um des Sabbats willen sein lässt. Universalistisch ist das in dem Sinn, dass das Christentum sich an *jeden* Einzelnen richtet, aber die Einzelnen nicht gleichmacht, sondern sie in ihrer Je-Einzigkeit wahrnimmt und achtet. Inbegriff kontingenter Je-Meinigkeit ist nun aber die Leiblichkeit, zu der nach Taylor wesentlich die Einbettung in konkrete Gemeinschaft gehört; hier spürt man sein kommunitaristisches Erbe. Eben dieser Dimension hat sich das Christentum im Prozess der »REFORM« tendenziell beraubt; es hat sich »exkarniert«. Die Dimension der Leiblichkeit für die Lebensform des Glaubens wiederzugewinnen, ist die entscheidende Aufgabe der Gegenwart. Ideale Bezeichnung dafür wäre »Re-Inkarnation«; leider ist das Wort schon anderweitig besetzt. Ich spreche deshalb von der De-Exkarnation des Glaubens. Eine wichtige Bewährungsprobe dafür ist der Umgang mit der Sexualität. Taylor plädiert dafür, die kirchliche Sexualethik grundlegend neu zu gestalten und dabei abzukommen von der bisher weithin gängigen kasuistischen Regelungswut.²³ Er fordert in diesem Zusammenhang übrigens auch eine Neubewertung von Empfängnisregelung und Homosexualität.²⁴

Weil leiblich verfasste Je-Meinigkeit nach Taylor sich nicht als monadische Existenz, sondern in konkreter Gemeinschaft realisiert, gehört zum christlichen Leben heute für ihn auch konstitutiv die Etablierung einer Vielzahl konkreter Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen. Die Christenheit muss die überregulierte Monokultur der »REFORM« überwinden und eine Vielfalt von Gemeinschaftsbildungen ermöglichen und fördern. Vermutlich ist damit primär der römische Zentralismus angesprochen. Aber mindestens implizit kann man auch eine Kritik an der reformatorischen Basalüberzeugung von der in der Taufe begründeten Einheit und Einzigkeit des Christenstands, die eine Hierarchisierung etwa zwischen Klerikern und »Laien« unmöglich

²³ Vgl. dazu TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, 824 und bes. 839f.

²⁴ Vgl. dazu ebd., 1269.

macht, herauslesen. Denn Taylor hält ein Nebeneinander unterschiedlicher Verbindlichkeits- und Intensitätsgrade religiösen Gemeinschaftslebens, auch unterschiedlicher Frömmigkeitsstile durchaus für hilfreich auch in dem Sinn, dass intensivere Gemeinschaftsformen den weniger verbindlich Lebenden zum Ansporn und zugleich zur (stellvertretenden) Entlastung dienen können. Fragen könnte man allerdings, ob Taylor die innere Vielfalt der Frömmigkeitsformen im Protestantismus nicht unterschätzt, indem er diesen primär unter dem Gesichtspunkt der wortzentriert-ikonoklastischen Monokultur des Verständig-Lebenspraktischen wahrnimmt.

Ein Letztes: Es passt zu Taylors Hochschätzung des Kontingent-Leibhaften, dass für ihn die »Bekehrungen« signifikanter Einzelner eine herausragende Bedeutung für das christliche Zeugnis heute haben.²⁵ Einzelne, die ausbrechen aus dem Zwangsgehäuse des Normalen, die sich auch nicht abfinden mit der faktischen Dominanz eines immanentistischen Rahmens der Wirklichkeitsunterstellungen, die sich vielmehr einlassen auf die inkarnierte Transzendenz – sie sind Vorbilder und Kommunikatoren, die es auch anderen ermöglichen, die Bindung an eine immanentistische Weltdeutung zu relativieren, genauer: die Relativität solcher Weltdeutung zu erkennen und sich ihren Alleingeltungsansprüchen zu entziehen. Der Glaube im säkularen Zeitalter bedarf also der existenziellen Vorbilder, die ihm gleichsam die Möglichkeit einer Welt дистанz in der Welt, einer Transzendenzoffenheit bei gleichzeitiger Treue zur Welt vorleben. Es geht also nicht um Programme mit allgemeingültigem Anspruch, sondern um konkret gelebte Verantwortung des Glaubens.

5 Inkarnatorische Vielfalt: Protestantische Deutungslinien

Natürlich konnte ich in diesem kurzen Beitrag nur wenige Fäden herausziehen aus der bewundernswert komplexen Textur von Taylors in der Übersetzung mehr als 1200seitigem Werk. Auch wer die Großdiagnose von der abendländischen »REFORM« nicht uneingeschränkt teilt, kann von Taylors detailreichen Streifzügen durch die Geschichte, seinen Analysen von mentalen Haltungen etc., seinen Diagnosen und Prognosen im Blick auf das Christentum heute in hohem Maße profitieren. In jedem Fall regen sie zum Weiterdenken an.

Aus protestantischer Sicht kann es dabei sicher nicht darum gehen, reformatorische Grundeinsichten wie die Konzentration auf den Glauben und die Betonung der durch die Taufe konstituierten Einheit des Christenstands in

²⁵ Vgl. das prononciert ans Ende des Werkes gesetzte Kapitel »Bekehrungen«, ebd., 1205ff.

Zweifel zu ziehen; die Rückkehr zu einem hierarchisch ausdifferenzierten Kirchenkonzept ist weder realistisch noch empfehlenswert. Aber Taylors Analysen können die Frage provozieren, ob die mit der »protestantischen Innerlichkeit« häufig verbundene Entwertung des Äußerlich-Sinnlichen (etwa des Kultes) oder des Gemeinschaftsbildenden in der Religionsausübung wirklich ein notwendiges Implikat reformatorischen Christentums darstellt. Und sie können die Wahrnehmung dafür schärfen, dass sich im Protestantismus faktisch ein breites Spektrum an unterschiedlichen »Geschwindigkeiten«, Ausrichtungen und Intensitätsgraden in Frömmigkeitsstil, gelebter Verbindlichkeit, Gemeinschaftsbindung, diakonischem Engagement etc. herausgebildet hat, das zwar nicht spannungsfrei ist, aber doch im Sinn der Anerkennung des kontingent-individuell inkarnatorischen Charakters des Christentums als potenzielle wechselseitige Bereicherung positiv gewürdigt werden kann. Die Hochschätzung von Glaubenszeugen wie Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King zeigt zudem, dass im Protestantismus die Intuition für die Bedeutung von exemplarischen Vorbildern nicht durch eine umfassende Nivellierung und Veralltäglichrung der Glaubenspraxis erstickt worden ist.²⁶

Was die interkonfessionelle Ökumene betrifft, so kann man von Taylor lernen, dass die christlichen Kirchen in der Moderne zwar vor den gleichen Herausforderungen stehen, dass aber eine entdifferenzierende Vereinheitlichung die Chancen der christlichen Botschaft, in der gegenwärtigen Kultur gehört zu werden, gerade nicht erhöht. In dieser Hinsicht wäre auch die oft gehörte Behauptung zu überprüfen, die Kirchen müssten in den ethischen Konflikten der modernen Gesellschaft mit einer Stimme sprechen, um »christliche Positionen« wirkmächtig in den Diskurs einbringen zu können.

Schließlich und vor allem aber kann Taylors weiträumige Großerzählung von der Genese der Moderne die Augen öffnen für die Größe, aber auch die Grenzen und Aporien jener Entwicklungsprozesse, die auch für das Christentum tiefgreifende Transformationen bedeuteten. Das bewahrt vor einer Verherrlichung ebenso wie vor einer Dämonisierung der Moderne. Sie ist schlicht der geschichtliche Ort, an dem der Glaube gelebt, reflektiert und weitergegeben wird. Damit dies möglich ist, muss man ihn genau kennen. Dass es auch an diesem Ort möglich ist, hat Taylor eindrucksvoll gezeigt.

²⁶ In diesem Sinn haben die Reformatoren übrigens die Heiligenverehrung als Heiligengedächtnis durchaus anerkannt. Vgl. CA 21 und dazu meinen Beitrag: BERND OBERDORFER, Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive, in: MANFRED WEITLAUFF/MELANIE THIERBACH (Hg.), Hl. Afra. Eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult, Lindenberg 2004, 130–135.