1. Die Kirche

Wie in den beiden vorherigen Bänden wird auch in diesem Band das jeweilige Thema in fünf Zugängen behandelt. Was lässt sich philosophisch (Kap. 1.1), was biblisch (Kap. 1.2), was theologisch (Kap. 1.3), was religionswissenschaftlich (Kap. 1.4) und was spirituell (Kap. 1.5) zur Kirche als Gemeinschaft religiös Glaubender und speziell Christgläubiger sagen?

1.1 Sozialphilosophische, kulturgeschichtliche und religionswissenschaftliche Vorüberlegungen

In diesem ersten Teil sollen zunächst einmal einige allgemeine sozialphilosophische und soziologische Überlegungen zur Kirche als Sozialverband angestellt werden (Kap. 1.1.1), bevor dann sehr ausführlich anhand des Werkes *A Secular Age* von Charles Taylor zu beschreiben versucht wird, in welcher Situation sich das Christentum heute in den westlichen Gesellschaften befindet und durch welche Entwicklungen in den vergangen fünfhundert Jahren es zur Säkularisierung gekommen ist (Kap. 1.1.2). Um das Christentum in die Reihe der Weltreligionen einordnen zu können, wird abschließend noch der Versuch unternommen, eine Definition von Religion zu liefern (Kap. 1.1.3).

1.1.1 Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat

In einer ersten, ganz groben sozialphilosophischen Annäherung lässt sich feststellen, dass Kirchen *Gemeinschaften* darstellen, unter denen zumindest Großkirchen auch etwas von *Gesellschaften* und sogar von einem *Staat* an sich haben. Bereits tierische Herden, Rudel, Schulen oder Schwärme sind Sozialverbände, deren Wirklichkeit sich nicht auf die einzelnen Glieder reduzieren lässt. Beim Menschen kommt hinzu, dass er nicht nur ein leib-seelisches, sondern darüber hinaus ein geistiges Wesen ist[1], weshalb seine Sozialverbände immer auch Ausdruck und Entfaltung seiner Geistigkeit sind. Menschli-

1 Bd. 2, Kap. 1.1.2.4.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

che *Gemeinschaften* übersteigen nicht nur die Wirklichkeit der Individuen. Sie gipfeln in der Einheit des *Wir*, die als solche *geistiger* Natur ist.

Menschen leben aber nicht nur in mehr oder weniger intimen Gemeinschaften zusammen, die sich, wie das etwa bei Partnerschaften, Ehen oder Familien der Fall ist, auf *innerliche* Übereinstimmung stützen. Sie vereinigen sich auch in *Gesellschaften*, die eher auf *äußerliche* Zwecke ausgerichtet sind und personal weniger tief reichen. Während Gemeinschaften eher *gewachsene* Ordnungen darstellen, verdanken sich Gesellschaften *gemachten* Strukturen. Die Übergänge zwischen beiden sind fließend. Unter den menschlichen Vereinigungen ist streng genommen allein die Familie natürlich, die sich aber als solche auflockert, sobald der Erziehungszweck an den Kindern erfüllt ist. Alle weiteren Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen sind mehr oder weniger künstlich.

Mittels *Institutionen* organisieren Menschen in einer Gesellschaft ihre Beziehungen und Verhaltensweisen und ordnen sie zu einer Einheit. Insbesondere regeln sie ihre Über- und Unterordnungsverhältnisse, sodass zum Beispiel Kasten-, Stände- oder Klassengesellschaften entstanden sind. Im Unterschied zu vielen Gemeinschaften bestehen in einer Gesellschaft nicht radikal gleiche, sondern *hierarchische* Beziehungen. Dies schließt *Leitungsfunktionen* ein, deren Autorität durch das gesellschaftliche Gesamtziel legitimiert, aber auch begrenzt wird – „ethisch gesprochen durch das, was um des Gemeinwohls willen erforderlich ist“[2].

Die Institutionen, auf die sich eine Gesellschaft stützt, geben den Handlungsrahmen des gesellschaftlichen Lebens vor. Sie können einzelne Menschen und Gruppen integrieren, aber auch ausschließen. Da der Mensch *Zweck an sich* ist, Institutionen aber letztlich immer nur *Mittel zum Zweck* sind, darf er sich diesen niemals restlos ausliefern. Gesellschaften und ihre Institutionen sind von Menschen geschaffen und historisch entstanden. Sie sind kulturell vielfältig und veränderbar. Sie sind soziale Konstruktionen, die immer der Reform und der Anpassung an Weiterentwicklungen bedürfen.

Im Unterschied zum Staat ist die Gesellschaft der grundlegende Verbund, der dem Staat vorgeordnet ist. Der *Staat* selbst lässt sich als die institutionell-rechtliche Verfassung der Gesellschaft verstehen, innerhalb derer sich die Gesellschaft frei entfaltet. Für sich betrachtet stellt er das größte geschlossene soziale Gebilde dar, das als selbständige politische Handlungseinheit auftritt. Zu ihm gehört eine *Bevölkerung*, die unter sich verbunden ist, und ein bestimmtes, begrenztes *Territorium*. Auf diesem übt er die höchste institutionell entfaltete Gewalt aus (*Gewaltmonopol*), indem er Gesetze oder Regeln erlässt (*Legislative*), sie durchsetzt (*Exekutive*) und richterlich über sie entscheidet (*Judikative*). Insofern er sich rechtlich und politisch selbständig verwaltet, kommt ihm *Souveränität* zu, die als solche von anderen Staaten anerkannt wird oder werden sollte. Zu seinen Zwecken zählen vor allem äußere und innere Friedenssicherung, Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit.

Ausgehend von den Bedürfnissen der Menschen ist im Laufe der Menschheitsentwicklung der Staat aus der Notwendigkeit entstanden, „eine Verwaltungseinheit zu schaffen, die einerseits die gewünschten Tauschgeschäfte erlaubte, andererseits noch regier- und verteidigbar war. […] Das Gewaltmonopol wurde nötig und forderte seiner-

2 Müller 166.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

seits Abgrenzung nach außen und Hierarchisierung im Inneren."[3] Was die *Staatsform* angeht, gibt es seit dem 18. Jahrhundert nach mehreren Republikanisierungswellen rund dreimal so viele Republiken wie Monarchien. Während in *Monarchien* das Staatsoberhaupt auf Lebenszeit im Amt und durch Geburt oder Wahl dorthin gelangt ist, ist in den *Republiken* das Staatsoberhaupt meist ein Präsident, jedenfalls kein Monarch. Seit dem 19. Jahrhundert ist die verbreitetste Art des Staates der *Nationalstaat*, der nach innen und nach außen souverän ist und eine Repräsentativverfassung hat. In ihm bringt das Volk seinen Willen nicht unmittelbar, sondern durch eine gewählte Vertretung (*Parlament*) zum Ausdruck.

Was die politisch wichtigere Frage der Regierungs- oder Herrschaftsform betrifft, ist heute rund ein Drittel der Nationalstaaten als *autokratisch* (oder diktatorisch) einzustufen.[4] Während in Demokratien (Volksherrschaften) Macht und Regierung vom *Volk* ausgehen, übt in Autokratien eine *Einzelperson* oder *Personengruppe* unkontrolliert politische Macht aus, ohne verfassungsmäßigen Beschränkungen unterworfen zu sein.

Innerhalb von Diktaturen unterschied der deutsch-spanische Politikwissenschaftler Juan José Linz (1926–2013) noch einmal zwischen *totalitären* und *autoritären* Systemen. Beim Nationalsozialismus oder Stalinismus im 20. Jahrhundert handelte es sich um Prototypen totalitärer Systeme, die im Unterschied zu autoritären Systemen in alle sozialen Verhältnisse hineinzuwirken suchten, von den Beherrschten eine aktive Beteiligung am Staatsleben forderten und letztlich einen „neuen Menschen" gemäß ihrer Ideologie formen wollten. In autoritären Systemen hingegen gibt es Linz zufolge einen begrenzten Pluralismus, fehlt eine umfassend formulierte Ideologie und wird die Bevölkerung nicht mobilisiert. Als politisches Gegenmodell zum Totalitarismus und zum Autoritarismus wird der *demokratisch-freiheitliche Rechtsstaat* betrachtet, der durch *Grundrechte*, *Gewaltenteilung* und *Verfassung* die *Freiheit* der Staatsbürger gewährleisten soll.

Die Gegenüberstellung von demokratischen und autoritären Staaten ist jedoch *abstrakt* und *idealtypisch*. Sie darf nicht übersehen lassen, dass es in Staaten, die als Demokratien eingeschätzt werden, autoritäre Elemente gibt, und umgekehrt in Staaten, die als autoritär gelten, demokratische Elemente. Deutlich machen das trotz etwaiger politischer Parteilichkeit verschiedene Versuche, Staaten oder Länder differenziert miteinander zu vergleichen. So werden etwa in der Freedom-in-the-World-Länderliste der internationalen Nichtregierungsorganisation *Freedom House* die einzelnen Länder hinsichtlich der Freiheitrechte nach Punkten bewertet und in „frei", „partiell frei" und „nicht frei" klassifiziert. Beim Demokratieindex der internationalen Wochenzeitschrift *The Economist* wird jedes Land anhand fünf verschiedener Faktoren (Wahlprozess und Pluralismus, Funktionsweise der Regierung, Politische Teilhabe, Politische Kultur, Bürgerrechte) nach Punkten bewertet und in die Kategorien „vollständige Demokratien", „unvollständige Demokratien", „Hybridregime" (Mischformen aus Autokratie und Demokratie) und „autoritäre Regime" eingeordnet.

3 Brieskorn 467.

4 Im Jahr 2021 galten laut Demokratieindex 74 Staaten als Demokratien, davon 21 als „vollständige" und 53 als „unvollständige". 34 Länder galten laut Index als „Hybridregime" und 59 als „autoritäre Regime".

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Nach *liberalem Denken* darf der Staat die Freiheit des einzelnen Bürgers nicht verletzen oder unnötig einschränken. Er muss sich auf die Aufgaben beschränken, die nur er erfüllen kann, wie zum Beispiel die Sicherheit nach außen und den Aufbau der Infrastruktur im Inneren.

Ein wesentlicher Vertreter des *egalitären Liberalismus* war der US-amerikanische Philosoph John Rawls (1921–2002), dessen Hauptwerk *A Theory of Justice* (1971) als eines der einflussreichsten Werke der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gilt. Seinem Verständnis nach hat der Staat die Aufgabe, nicht nur die Grundrechte seiner Mitglieder zu sichern, sondern auch ihre *Chancengleichheit* herzustellen. Gemäß dem Differenzprinzip muss er von sich aus aktiv eine Politik treiben, die die *Lage* der ökonomisch oder kulturell am *schlechtesten* Gestellten *verbessert*.

Material ist der Staat an das *Gemeinwohl* gebunden, das er zu verwirklichen hat, formal an die *Menschenrechte* und das *Völkerrecht*.

Soziale Gebilde werden soziologisch und sozialphilosophisch, so lässt sich zusammenfassen, hauptsächlich in Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten unterschieden. Im Blick auf Kirche kann man diese, grob vereinfacht und zugespitzt, folgendermaßen charakterisieren. Gemeinschaften gründen in den *persönlichen wechselseitigen Beziehungen* ihrer Mitglieder, die prinzipiell *gleichwertig* sind und im Lebensgefühl und in den Maßstäben ihres Denkens und Handelns *innerlich übereinstimmen*. Gesellschaften dienen dagegen *äußerlichen Zwecken*. In ihnen sind die Beziehungen der Glieder *unpersönlicher* Art und *stark hierarchisiert*. Im Staat schließlich stehen das *Recht* und die *institutionalisierte Machtausübung* im Vordergrund.

Für moderne Menschen zumal in westlichen Gesellschaften bilden die oben geschilderten Entwicklungen und Gegebenheiten den Hintergrund, vor dem sie heute die *Kirche* als *Institution* beurteilen. Ihrer Auffassung nach darf die Kirche nicht hinter bestimmten, besonders in der Neuzeit errungenen politischen und rechtlichen Standards zurückbleiben, soll es nicht dauerhaft zu einer Entfremdung der Gläubigen kommen. Auch wenn die theologische Besonderheit der Kirche immer zu berücksichtigen ist, dürfen bestimmte Prinzipien – wie die Menschenrechte oder die Subsidiarität – nicht verletzt werden, und sind bestimmte andere Prinzipien – wie etwa Gewaltenteilung, Machtkontrolle, Gleichberechtigung, Teilhabe oder Pluralismus – so weit wie möglich anzuwenden. Generell könnte das Motto lauten: so viel Gemeinschaft (Gleichberechtigter) wie *möglich* und nur so viel (hierarchische) Gesellschaft beziehungsweise „Staat" wie *nötig*.

Literatur

Johannes Müller: Art. *Gesellschaft*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 166–167.

Norbert Brieskorn: Art. *Staat*, in PhW 467–468.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

1.1.2 Christlicher Glaube in einem säkularen Zeitalter (Charles Taylor)

Der 1931 in Kanada geborene Katholik Charles Taylor gilt als einer der bedeutendsten Sozialphilosophen der Gegenwart. Nach *Sources of the Self* (1989) veröffentlichte er im Jahr 2007 als zweites philosophisches Hauptwerk unter dem Titel *A Secular Age* eine „Geschichte dessen, was man normalerweise die ‚Säkularisierung' des neuzeitlichen Abendlands nennt"[5]. Darin geht er der Frage nach, warum es „in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt"[6]. Bei seinem Versuch einer Antwort unterscheidet er zwischen drei Bedeutungen von Säkularität (Kap. 1.1.2.1), bevor er verschiedenen Entwicklungen nachspürt, die zur Säkularisierung geführt haben. Hier soll nur seine Beschreibung des „ausgrenzenden Humanismus" im 18. Jahrhundert (Kap. 1.2.2.2) und der kulturellen Revolution in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Kap. 1.2.2.3) wiedergegeben werden. Da Taylor davon überzeugt ist, dass allen Menschen eine spirituelle Suche nach Fülle gemeinsam ist (Kap. 1.1.2.4), beurteilt er die heutige Situation der christlichen Religion auch in säkularisierten westlichen Gesellschaften weniger pessimistisch, als man vielleicht vermuten könnte (Kap. 1.1.2.5). Was seine Großerzählung Christen heute lehren könnte, wird schließlich in einem kurzen Fazit zusammengefasst (Kap. 1.1.2.6).

Literatur

Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 2. Auflage 2020.

1.1.2.1 Drei Bedeutungen von Säkularität

Charles Taylor zufolge lässt sich die heutige *Säkularität* in der westlichen Welt (Nordamerika und Europa) auf dreierlei Weise charakterisieren. *Zum einen* lässt sie sich in Bezug auf die Öffentlichkeit als *Privatisierung* der *Religion* oder in Bezug auf gemeinsame Institutionen als *Ablösung* des Staates, der Ökonomie, der Wissenschaft und anderer Bereiche *von religiösen Institutionen* und *Normen* bestimmen, wobei letztere normalerweise als Emanzipierung verstanden wird. Das heißt, dass heutzutage die Kirche von den politischen Strukturen getrennt ist. „Die Religion oder ihr Fehlen ist weitgehend Privatsache. Die politische Gesellschaft wird als eine Gesellschaft gesehen, der religiöse Menschen (jeglicher Couleur) genauso angehören wie nichtreligiöse."[7] In verschiedenen Tätigkeitsbereichen – wie der Ökonomie, der Politik, der Kultur, des Bildungswesens, des Berufs und der Freizeit – verweisen uns die Normen und Prinzipien, nach denen wir uns dabei richten, und Überlegungen, die wir anstellen, im Allgemeinen weder auf Gott noch auf irgendwelche religiösen Überzeugungen.

5 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter* 2020, 9.

6 Ebd. 51.

7 Ebd. 11.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> „Die Erwägungen, die unserem Handeln vorausgehen, bewegen sich innerhalb der ‚Rationalität' jedes einzelnen Bereichs: Im Wirtschaftsleben geht es um maximalen Profit, auf politischem Gebiet um 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."[8]

Zum anderen bedeutet Säkularität, dass der religiöse *Glaube* und das *Praktizieren* der Religion *dahinschwinden*, „dass sich die Menschen von Gott abwenden und nicht mehr in die Kirche gehen"[9]. In diesem Sinn sind etwa die Länder Westeuropas größtenteils säkular geworden – „auch diejenigen, in denen noch Spuren einer öffentlichen Bezugnahme auf Gott zu finden sind"[10].

Nach Taylors Überzeugung lohnt es sich jedoch, die Gegenwart noch als eine in einem *dritten* Sinn säkulare Zeit zu untersuchen. Diese Säkularität, die in enger Verbindung mit der zweiten steht und nicht ohne Zusammenhang mit der ersten ist, betrifft die *Bedingungen* des *Glaubens*. Sie besteht „unter anderem darin, dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option"[11]. Viele Milieus in den Vereinigten Staaten dürften in diesem Sinn säkular sein, obwohl sie laut Statistik, was religiösen Glauben und religiöse Praxis angeht, unter allen westlichen Gesellschaften führend sind. Während es in moslemischen Gesellschaften keine (oder noch keine) Alternativen zum Glauben gibt, ist der Glaube in christlichen oder „postchristlichen" Gesellschaften nur *eine* Option und in gewissem Sinn eine *umkämpfte* Option. Der Glaube an Gott läuft heute nicht auf das Gleiche hinaus wie vor fünfhundert Jahren, als Gott noch seinen festen Platz im naturwissenschaftlichen Kosmos, im gesellschaftlichen Gefüge und im Alltag hatte. War der gesamte Hintergrundrahmen früher „naiv", so ist er heute weitgehend „reflektiert".[12] In einer Situation, „in der irreligiöse Deutungen für immer mehr Menschen auf den ersten Blick die einzig einleuchtenden zu sein scheinen", ist der gläubige Christ herausgefordert, bewusst einen eigenen *engagierten* Standpunkt einzunehmen.[13] Wie Taylor in seiner groß angelegten Geschichte schildert, kam es zu diesem Wandel insbesondere durch das Aufkommen des ausgrenzenden Humanismus im 18. und durch die 68-er Bewegung im vergangenen Jahrhundert.

1.1.2.2 Der ausgrenzende Humanismus im 18. Jahrhundert

Nach Taylors Auffassung gibt es im Christentum hinsichtlich der Ziele „eine grundlegende Spannung"[14]. Einerseits geht es in ihm um das *normale menschliche Gedeihen*. Gott will dieses Gedeihen, und auch Jesus Christus lag es am Herzen, als er viele Menschen von ihren Gebrechen heilte. Andererseits stellt für Christen irdisches Wohl, obwohl es etwas

8 Ebd. 13.
9 Ebd. 14.
10 Ebd.
11 Ebd.
12 Vgl. ebd. 33.
13 Ebd. 31.
14 Ebd. 41.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gutes ist, nicht das letzte Ziel dar. Dieses besteht vielmehr in einem *ewigen jenseitigen Leben* bei Gott.

Der *ausgrenzende Humanismus* im 18. Jahrhundert ist aus dieser religiösen Tradition hervorgegangen, in der „Gedeihen und transzendentes Ziel auseinandergehalten wurden“[15]. Er kennt nur das erste Ziel und wird von Taylor als eine Einstellung charakterisiert, „die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert“[16]. Als ausgrenzender und „völlig selbstgenügsamer“ Humanismus lehnt er jede Transzendenz ab, also alles, was außerhalb oder „jenseits“ der Natur oder des menschlichen Lebens liegt, und bestreitet „jede Form von wechselseitiger Durchdringung der Naturdinge einerseits und des ‚Übernatürlichen‘ andererseits“[17]. Unerheblich war dabei, „ob das ‚Übernatürliche‘ als der *eine* transzendente Gott aufgefasst wird, als Götter und Geister, als magische Kräfte oder sonst wie“[18].

Zu einem solchen, alles Transzendente ausgrenzenden Humanismus, den es in früheren Gesellschaften nicht geben hat und der „das innerste Wesen der neuzeitlichen Säkularität ausmacht“[19], war es über eine Entwicklung gekommen, die Taylor *providenziellen Deismus* nennt. Ihm war wiederum am Beginn der Neuzeit als wesentlicher Schritt, um einen Ausdruck von Max Weber zu gebrauchen, die *Entzauberung* der Welt vorausgegangen, auf die hier zunächst kurz einzugehen ist.

Die *Welt* des *Mittelalters* war nach dieser Auffassung durch drei Merkmale gekennzeichnet. *Erstens* galt die natürliche Welt, in der die Menschen damals lebten, als „ein Beleg für die Absichten und Handlungen Gottes“[20]. Nicht nur die Ordnung und der Plan dieser Welt, sondern auch die großen Ereignisse innerhalb dieser natürlichen Ordnung – „also Stürme, Dürrezeiten, Überschwemmungen, Pestepidemien, aber auch außergewöhnlich fruchtbare und ertragreiche Jahre“ – wurden auf Handlungen einer höheren Macht zurückgeführt. *Zweitens* hing mit Gott „auch schon die bloße Existenz der Gesellschaft zusammen. […] Von einem Königreich konnte man sich gar keine andere Vorstellung machen als die, dass es auf etwas Höherem gründe als bloß menschlichen Handlungen innerhalb der säkularen Zeit. Darüber hinaus war […] das Leben in den verschiedenen, die Gesellschaft bildenden Verbänden – Kirchgemeinde, Sprengel, Zünfte und so weiter – mit kirchlichen Riten und Zeremonien verknüpft“, so dass man gar nicht umhin konnte, überall Gott zu begegnen.[21] *Drittens* lebten die Menschen in einer, wie Taylor sagt, „verzauberten“ Welt, in einer Welt „der Geister, der Dämonen und der moralischen Kräfte“[22]. In einer Welt mit diesen drei Merkmalen war ein Atheismus unvorstellbar.

Die *Naturwissenschaften* haben sicher wesentlich mit dazu beigetragen, dass Gottes Präsenz in den drei Bereichen dahinschwand und die Welt entzaubert wurde. So haben sie dem ausgrenzenden Humanismus den Weg gebahnt. Eine entscheidende Bedingung

15 Ebd.
16 Ebd.
17 Ebd. 37.
18 Ebd.
19 Ebd. 42.
20 Ebd. 51.
21 Ebd. 51f.
22 Ebd. 52.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

war dabei ein neues Sensorium für das Ich und dessen Stellung im Kosmos. Dieses Ich galt nun nicht mehr als „offen, porös und einer Welt der Geister und magischen Kräfte ungeschützt ausgeliefert", sondern als sozusagen „abgepuffert". Um jedoch das abgepufferte Selbst hervorzubringen, war mehr nötig als Entzauberung. „Es bedurfte darüber hinaus eines Vertrauens in die eigenen sittlichen Gestaltungskräfte."[23] Diese Kräfte entdeckte der Mensch im Zuge des *anthropozentrischen Wandels*, der um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert stattgefunden hat. An diesem Wandel unterscheidet Taylor vier Richtungen, die alle dazu angetan waren, „die Rolle und Stellung des Transzendenten zu beschneiden" und die deshalb auf das hinausliefen, was er mit providenziellem Deismus meint.[24]

1. Mit der Wende hin zum Menschen verengte sich der Blick auf die Absichten der göttlichen Vorsehung. Die Ziele, die Gott für den Menschen im Sinn hat, schrumpften auf ein einziges zusammen, „nämlich die Verwirklichung der von ihm für uns geplanten *Ordnung wechselseitigen Vorteils*"[25]. Außer der Verwirklichung dieses Plans und damit des eigenen irdischen Wohls schuldete der Mensch Gott nichts. Das Empfinden für weitere Zwecke, die Gott über das menschliche Gedeihen hinaus mit der Schöpfung verbinden könnte, etwa ihn zu lieben und anzubeten, kam abhanden.
2. Der *Sinn* für die Bedeutung der *göttlichen Gnade* schwand. Da der Mensch die von Gott geplante Ordnung mittels seiner Vernunft erkennen und mittels Disziplin verwirklichen konnte, bedurfte er der göttlichen Hilfe nicht mehr. Es stand in seiner Macht, die Ordnung des wechselseitigen Vorteils zu bewerkstelligen, und es fehlte ihm auch nicht die nötige Motivation dazu, da er mit einer natürlichen Neigung und Fähigkeit ausgestattet war, zum Wohl der Mitmenschen zu handeln.[26] So erweckte das „Vertrauen in die eigenen, Ordnung schaffenden Kräfte […] den Eindruck, die Gnade sei nicht mehr so nötig. Schon allein die Erforschbarkeit des ganzen Systems ließ kaum Platz für irgendwelche Mysterien."[27]
3. Somit schwächte sich auch der *Sinn* für das *Mysterium* ab. Das „Geheimnis des Bösen, unserer Entfremdung von Gott und unserer Unfähigkeit, ohne Beistand zu ihm zurückzukehren", und mehr noch das Mysterium der „Vorsehung Gottes" ging verloren.[28] Für „spezielle Vorsehungen", das heißt für unvorhersehbare Eingriffe in besonderen Fällen, war im System „ebenso wenig Platz wie für Wunder".[29]
4. Schließlich fiel auch die Vorstellung weg, „Gott habe eine *Verwandlung des Menschen* im Sinn, durch die er die Grenzen seiner gegenwärtigen Situation hinter sich lassen könne."[30] Das stand im Gegensatz zur traditionellen christlichen Vorstellung, dass der Mensch am Leben Gottes teilnehmen würde. Die griechischen Kirchenväter

23 Ebd. 54.
24 Ebd. 380.
25 Ebd. 380 (H. d. V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgsell].
26 Vgl. ebd. 421.
27 Ebd. 394.
28 Ebd. 383.
29 Ebd.
30 Ebd. 384 (H. d. V.).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> hatten von der *Theosis*, der Vergöttlichung des Menschen gesprochen, die in seinem Schicksal angelegt war. So gesehen entspricht dem Aufruf, Gott zu lieben und die Geschöpfe mit der gleichen Überschwänglichkeit wie er zu lieben, „die Verheißung einer Wandlung, die es uns gestattet, diese Höhen wirklich zu erreichen“[31].

Nach Taylor lösten verschiedene Faktoren diesen vierfachen Niedergang des Transzendenten aus, wobei es schwierig ist, sich im Einzelnen ein Bild von den geschichtlichen Zusammenhängen zu machen. Sicher begannen anderthalb Jahrhunderte nach der Reformation gegen Ende des 17. Jahrhunderts die „Fluten“ des religiösen Eifers und Meinungsstreits abzuebben, und es entstand eine Abneigung gegen religiösen Fanatismus und Enthusiasmus. In den führenden Schichten vieler europäischer Länder fand die religiöse Begeisterung keinen Anklang mehr. Nicht selten wurde Religion mit Skepsis und Spott bedacht.

Gegenläufig dazu hatte es die katholische Kirche im 17. und 18. Jahrhundert mit einer einflussreichen *hyperaugustinischen Strömung* der *Religiosität* und so mit einer bestimmten Form von religiösem Übereifer zu tun. Ihr zufolge war die Natur des Menschen *völlig verdorben*. Anstatt sich zu erdreisten, liebend die Nähe Gottes zu suchen, sollte deshalb der Mensch die göttlichen Gebote „in Furcht und aus der Ferne befolgen“[32]. Dieser Standpunkt wurde von den Jansenisten vertreten. „Aber die Einstellung selbst war viel weiter verbreitet als die Sekte“, wie Taylor feststellt.

> „Bei dieser religiösen Gesinnung kam es besonders auf das äußere Verhalten an, und zwar sowohl auf das moralische als auch das rituelle. Dementsprechend legten die Jansenisten großen Wert auf das kirchliche Gebet und führten mehrere Reformen der Liturgie durch. Außerdem stellten sie unerträglich hohe Anforderungen an ethisches Verhalten.“[33]

Auch infolge dieser Gesinnung verkümmerte die innere Frömmigkeit, die auf dem Gefühl der inneren Verbindung zu Gott beruht. Sünde wurde immer mehr „als verfehltes Verhalten“ verstanden, „das wir uns durch Überredung, Schulung und Disziplin abgewöhnen können“.[34] Religion wurde in erschreckender Weise auf *Moralismus* verengt, Religiosität zur *Moralität* verkürzt. Wie sich etwa Immanuel Kants „Religionsschrift“[35] im 18. Jahrhundert oder Katechismen im 19. Jahrhundert entnehmen lässt, wurde Moral wichtiger als alles andere und Religion ihre Dienerin.[36]

Eine *Veräußerlichung* der *Religiosität* in Form des Moralismus hielt nicht nur lange an, sondern hält sich in gewisser Weise bis heute durch. Denn auch noch im 21. Jahrhundert herrscht in nicht geringen Teilen des Christentums eine Religion des richtigen Verhaltens und der Angst vor, die sich mit Moralismus, Ritualismus und Legalismus abzusichern sucht. Religiöser Moralismus zieht zwar Fanatiker an, schreckt aber vernünftige

---

31 Ebd.

32 Ebd. 390.

33 Ebd.

34 Ebd. 386.

35 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

36 Vgl. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 831.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Menschen ab. Laut Taylor hat er im 18. Jahrhundert wesentlich zur Entwicklung des atheistischen Humanismus beigetragen und fördert auch in der Gegenwart die Säkularisierung im Sinn des Glaubensverlustes.[37]

Ebenfalls abschreckend wirkte in jener Zeit der gesamte *strafrichterliche Rahmen*, „der vom mittelalterlichen und reformierten Christentum zum einzigen Horizont erhoben worden war"[38]. Pointiert gesagt: Menschen war es lieber, dass es keinen Gott gibt, als dass es einen unerbittlichen Richtergott gibt. Eine Religion, die die menschliche Grundsituation vor Gott als Angeklagt- und Verurteiltsein versteht, stößt moderne Menschen in westlichen Gesellschaften ab und steuert von sich aus zur Säkularisierung bei.

Neben *negativen* Bedingungen, wie der Entzauberung der Welt oder dem Moralismus und dem strafrichterlichen Rahmen, sieht Taylor mehrere *positive* Bedingungen für das Entstehen des *Atheismus* in jener Zeit am Werk. *Zum einen* machten die Eliten die *Erfahrung* des *sozialen Erfolgs*. Denn „die Schulung in disziplinierter, nüchterner und tüchtiger Lebensführung" breitete sich so weit aus, „dass sie für viele Menschen zur zweiten Natur wurde".[39] Der ökonomische Bereich wurde immer wichtiger und das „ökonomische", das heißt das geordnete, friedliche und produktive Handeln, wurde immer mehr „zum Vorbild menschlichen Verhaltens"[40]. So ließen sich „Ordnung und Disziplin im Ich wie in der Gesellschaft" aus eigener Kraft erfolgreich durchsetzen.[41] *Zum anderen* wurden Überlegungen, die zumindest im Bereich des reformierten Christentums längst Fuß gefasst hatten, weitergeführt und radikalisiert. „Die Reformation hatte sich nämlich auf die Fahne geschrieben, den Christen von der Last einer grundlosen und anmaßenden Askese zu befreien."[42] Entgegen den „Verleumdungen" der orthodoxen Religion wurden die *gewöhnlichen* und sogar *sinnlichen Begierden* als etwas *Positives* begriffen und auf diese Weise rehabilitiert. Man verehrte sie als etwas Gutes und „erlöste" mit ihnen zusammen, „auch die bescheidenen und gewöhnlichen Elemente des Lebens, seine bislang verachteten sinnlichen und materiellen Seiten".[43]

Was nach den *vier deistischen Formen* des *Niedergangs* übrig blieb, war der Glaube an Gott als Schöpfer und Wohltäter, dem der Mensch grenzenlose Dankbarkeit schuldete, der Glaube an eine allgemeine Vorsehung und der Glaube an ein Leben nach dem Tod mit Lohn und Strafe, das ebenfalls dem Wohl des Menschen diente, da es ihn motivierte, den Plan Gottes zu erfüllen. Das genügte aber nicht, um dem ausgrenzenden Humanismus Einhalt zu gebieten. Sobald die Welt entzaubert war, verlagerte sich „das Empfinden, Gott sei eine unentbehrliche Quelle unseres spirituellen und moralischen Lebens"[44]. Während er früher der Garant dafür war, dass das Gute in einer Welt der Geister und der Bedeutung tragenden Kräfte triumphieren oder sich zumindest behaupten wird, wurde er jetzt „zum wesentlichen Ansporn jener ordnenden Kraft, durch die wir die Welt ent-

37 Vgl. ebd. 823–842.
38 Ebd. 400.
39 Ebd. 392.
40 Ebd. 393.
41 Ebd. 399.
42 Ebd. 395.
43 Ebd. 396.
44 Ebd. 400.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zaubern und sie unseren Zwecken nutzbar machen“[45]. Daher schrumpfte die Verehrung Gottes darauf zusammen, dass man seine Ziele in der Welt erreicht.

> „Bei zunehmendem Selbstvertrauen, das sich in der neuerdings aufkommenden, harmonischen und ökonomisch orientierten Ordnung spiegelt, erscheinen weder die Gnade noch die Kultivierung der göttlichen Kraft in unserem Inneren wirklich unentbehrlich. So ist Raum geschaffen worden für einen Wechsel, der dazu führt, dass die ordnende Kraft als etwas rein Innermenschliches aufgefasst wird.“[46]

Freilich konnte Gott dem Menschen nach deistischer Auffassung immer noch helfen. Schon die Betrachtung seiner Güte im Spiegel seiner Werke konnte den Menschen inspirieren und ihm die Kraft geben, seinen Willen zu erfüllen. Aber nach dem allmählichen *Schwinden* der *Transzendenz* war nicht mehr klar, „warum die Betrachtung der Natur selbst nicht die gleiche inspirierende Kraft haben sollte, ohne dass überhaupt auf einen Schöpfer Bezug genommen wird“[47]. So kam es, dass sich schließlich der ausgrenzende Humanismus durchsetzen konnte „und zwar nicht bloß als eine von einer winzigen Minderheit verfochtene Theorie, sondern als eine immer tragfähigere spirituelle Auffassung“[48]. Obwohl um 1750 herum wirklich „ungläubige Menschen, wie man sie heute in großer Zahl kennt“ – also Menschen, die klar und bewusst den Glauben an Gott ablehnen –, „nicht sehr zahlreich“ waren[49], gab es von nun an eine echte weltanschauliche Alternative zum christlichen Glauben, die zunächst nur unter der Elite verbreitet war, spätestens jedoch im 20. Jahrhundert auch die Massen ergriff.

Das Aufkommen des ausgrenzenden Humanismus ist also nach Taylor nicht nur dem *Fortschritt der Wissenschaften* und *atheistischer Religionskritik*, sondern auch und nicht zuletzt einer *neuen moralischen Ordnung* geschuldet – nämlich der *Disziplinierung des Selbst*. Dem neuzeitlichen Wandel, wie auch dem kulturellen Wandel des 20. Jahrhunderts, liegt gemäß dieser Analyse neben einem Wandel des Menschenbildes (und in seiner Folge) ein Wandel der moralischen Ordnung zugrunde. Ändern sich moralische Landschaften, ändern sich auch Religion und die religiöse Haltung.

Losgelöst vom Versuch Taylors, die geschichtlichen Bedingungen darzustellen, die zum ausgrenzenden Humanismus geführt haben, lässt sich die gesamte Entwicklung jener Epoche im Nachhinein aus christlicher Sicht etwa wie folgt beurteilen.

„Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, so lautete der Leitspruch der Aufklärung, wie Immanuel Kant (1724–1804) in seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) verkündete. Zum echten Fortschritt der Aufklärung in der Zeit zwischen 1700 und 1800 gehört zweifelsohne der *Mut* des Menschen, sich auf bisher nicht dagewesene Weise seines *Verstandes*, besser seiner *Vernunft* als des umfassenden, übergeordneten Erkenntnisvermögens zu bedienen. Dieser Entschlossenheit verdankt die Menschheit etwa die rasante Entwicklung der Naturwissenschaften, größere persönliche Handlungsfreiheit, die allgemeinen Menschenrechte oder die religiöse

45 Ebd.
46 Ebd. 401.
47 Ebd.
48 Ebd.
49 Ebd. 385.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Toleranz. Der Mensch hat nicht nur gelernt, Verstand und Vernunft konsequent anzuwenden, sondern weiter zu entfalten. Laut Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ist die *geschichtliche Entfaltung* nicht nur mit der Einheit der Vernunft vereinbar, sondern ein *Grundzug* der *Vernunft selbst*. Auch darf nicht vergessen werden, dass theologisch betrachtet die menschliche Vernunft nicht bloß ein rein natürliches, sondern ein immer schon *übernatürlich erhöhtes* Vermögen der Erkenntnis und Einsicht darstellt, insofern sie zumindest anfanghaft und ansatzweise vom göttlichen Logos erleuchtet[50] und vom Heiligen Geist inspiriert ist. Der aufklärerische Fortschritt durch den Gebrauch der Vernunft bleibt *Fortschritt*, unbeschadet der Tatsache, dass die Aufklärer selbst, wie wir heute wissen, einem völlig unhaltbaren Fortschrittsoptimismus verfallen waren.

Indem in der Neuzeit die menschliche Vernunft zu sich kommt und sich entfaltet, wird sich der Mensch auch seiner *Autonomie* bewusst, das heißt seiner Fähigkeit, sich selbst in Freiheit zu bestimmen und sein Leben in der Welt sowie die Welt selbst frei zu gestalten. Diese Autonomie im Sinn der Selbstbestimmung des Menschen und der Eigengesetzlichkeit der Welt ist von Gott, dem Schöpfer, selbst gewollt. Sie bedeutet aber nicht Willkür und Verantwortungslosigkeit. Nach Kant ist der menschliche Wille vielmehr durch die praktische Vernunft gebunden, die ihm in Form des Kategorischen Imperativs sagt, was er in moralisch wichtigen Situationen zu tun oder zu lassen hat. Für den Philosophen aus Königsberg war bekanntlich das moralische Gesetz, das der Mensch in seinem eigenen Inneren vorfindet und das inhaltlich dem entspricht, was religiöse Menschen vor allem mittels der Zehn Gebote als von Gott geboten und verboten erkennen, Gegenstand höchster Bewunderung.

Konkret sieht der Mensch in der Neuzeit die Autonomie seiner selbst und der Welt durch die Erfahrung bestätigt, dass er auch ohne göttliche Wunder in Wirtschaft, Wissenschaft, Politik und Kunst erfolgreich ist. Um beim Beispiel Taylors zu bleiben: Fällt eine Ernte besonders gut aus, liegt das an einer bestimmten Kombination günstiger innerweltlicher Bedingungen, etwa hochwertigem Saatgut, fruchtbarem Boden, besonders gedeihlichem Wetter oder besonderer menschlicher Pflege, nicht aber an einem besonderen Eingreifen Gottes.

Freilich sind dem Menschen in seiner Selbstbestimmung *Grenzen* gesetzt. Ihm ist es größtenteils nicht gegeben, die Gesetze und Bedingungen der Welt im Allgemeinen und der je eigenen Lebenswelt im Besonderen zu verändern. Die ihn „umgebende" weltliche, menschliche und göttliche Wirklichkeit erlegen ihm auf, sich zu entwickeln – als Lebewesen körperlich und seelisch, als gemeinschaftliches Wesen kommunikativ und sozial, als Person geistig und geistlich. Ein sich in der Zeit entwickelndes Wesen zu sein, liegt, wie seine bloße Existenz, seiner freien Entscheidung voraus. Insbesondere ist ihm von Gott, seinem Schöpfer, das *letzte Ziel* seines Lebens vorgegeben, nämlich sich zu einem vollkommen liebenden Wesen zu entwickeln und als solches in ewiger Gemeinschaft mit Gott und den erlösten und vollendeten Mitmenschen in einer neuen, umgewandelten Welt zu leben. Darauf ist seine ganze Existenz ausgerichtet. Innerhalb dieses Rahmens besitzt er jedoch einen echten individuellen Spielraum, sich selbst zu bestimmen, sein Leben frei zu gestalten, seine Umgebung persönlich zu prägen. Er selbst entscheidet, ob und inwieweit er sich in seinem irdischen Leben dem vorgegebenen Ziel nähert oder von

50 Joh 1,9.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm entfernt. Er selbst bestimmt, auf welchem der vielen Wege, die ihm immer wieder offenstehen, er sich auf sein Ziel zubewegt.

Bei allen sonstigen Fehleinschätzungen und Fehlentwicklungen in und aus jener Epoche zählt neben dem mutigen Verstandes- und Vernunftgebrauch und der Entdeckung der Autonomie die *Rehabilitierung* der *menschlichen Natur* zu ihrem unbestreitbaren Fortschritt. Auch Taylor hält sie für einen wichtigen Strang der Aufklärung.[51] Als Reaktion auf das religiöse Bewusstsein, die menschliche Natur sei völlig verdorben, und auf die damit einhergehende religiöse Furcht wurde in einer bis dahin ungewohnten Weise die „Unschuld" der menschlichen Natur bejaht und betont.[52] Sinnliches und speziell sexuelles Begehren wurde entweder als harmlos und moralisch „neutral" oder als gute menschliche Kraft beurteilt.[53] Nur eine grundsätzlich positive Einschätzung wird aber dem christlichen Schöpfungsgedanken gerecht. Dass die „sexuelle Befriedigung etwa jetzt nicht mehr als Weg in die Hölle verdammt, sondern als eine der größten Freuden gesehen wird" und die „normale Selbstliebe nicht mehr als Sünde, sondern als eigentliche Basis eines gesunden menschlichen Lebens" gilt[54], war eine grundsätzlich begrüßenswerte Entwicklung. Sie sollte nur nicht, wie Taylor warnt, Teil einer *Subtraktionsgeschichte* werden, die da lautet: „Sobald die religiösen und metaphysischen Überzeugungen verschwunden sind, bleiben die normalen menschlichen Begierden übrig."[55] Sie seien „die Basis unseres modernen Humanismus" – „der Rest, der nach Abzug der falschen Mythen bleibt".[56] Nach Taylor leiden alle Subtraktionsgeschichten dieser oder ähnlicher Art letztlich an der falschen Annahme, die Moderne mit all ihren naturwissenschaftlichen und anderen Entwicklungen ziehe das Verschwinden des religiösen Glaubens und Praktizierens, also Säkularität im zweiten Sinn, *zwangsläufig* nach sich. Echter neuzeitlicher Fortschritt bringt jedoch Religion, daran ist mit Taylor festzuhalten, keineswegs notwendig zum Verschwinden, wie die weitere Geschichte selbst schon zeigt. Vielmehr kann und soll er ihr helfen, sich selbst zu verbessern und besser zu verstehen.

Taylor zufolge wurde die Unschuld oder die Güte der menschlichen Natur einschließlich der Normalität des Begehrens in der Neuzeit nicht wiederentdeckt, sondern kam überhaupt erst durch die neue moralische Ordnung der Disziplinierung in den Blick. Zumindest als etwas Harmloses erweist sich das Begehren, insofern es „von der distanzierten Vernunft in Kanäle geleitet werden kann, die zu einer wohltätigen Ordnung führen"[57]. Als etwas Gutes erscheint es sogar, wenn man ihm die Fähigkeit zuspricht, „sich spontan an eine Art von Agape anzupassen", wenn sich Menschen also aus natürlichem Mitgefühl mit allen Menschen solidarisch wissen und für sie wohltätig sein wollen.[58] Mag diese Sicht der menschlichen Natur und des menschlichen Begehrens auch zu positiv sein, weil ebenfalls Laster wie beispielsweise Gier oder Zorn dazu gehören und Mit-

51 Vgl. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 431.
52 Ebd. 391.
53 Vgl. ebd. 431–435.
54 Ebd. 431.
55 Ebd.
56 Ebd.
57 Ebd. 433.
58 Ebd. 434.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gefühl und Solidarität mit allen nicht einfach angeboren, sondern häufig nur das Ergebnis harter Arbeit an sich selbst sind, stellt doch der Humanismus mit seiner positiveren Bewertung der menschlichen Natur für Taylor eine „bedeutende Leistung" und einen „Meilenstein der Menschheitsgeschichte" dar.[59] Indem er *das eigene Innere* des Menschen als *neue Moralquelle* erschlossen hat, hat er nicht nur mit seiner neuen Innerlichkeit eine Alternative zu einer veräußerlichten Religion des Moralismus gebildet, sondern in der Menschheit die Entwicklung eines *Gefühls universeller Solidarität* vorbereitet. Denn von nun an ging die Solidarität über den engeren Kreis hinaus und bezog „mehr Menschen, ja sogar die ganze Menschheit in den Bereich des wohltätigen Handelns ein"[60].

Was den neuzeitlichen Fortschritt angeht, sei auch noch einmal eigens auf die Ablehnung des strafrichterlichen Rahmens des Christentums hingewiesen. Im Namen der von Gott geschenkten und erleuchteten Vernunft haben Menschen in der Neuzeit begonnen, die unselige Vorherrschaft juristischen Denkens in der jüdisch-christlichen und damit auch der islamischen Tradition grundsätzlich infrage zu stellen und zurückzuweisen. Gott ist nicht in erster Linie (Straf-)Richter, auch wenn seine Gerechtigkeit nicht minder zu ihm gehört wie seine Barmherzigkeit. Insbesondere aber kommt der Mensch nicht in einem Gerichtssaal zur Welt, in dem er, bevor er etwas gesagt oder auch nur getan hat, bereits angeklagt und zum Tode verurteilt ist, und zwar nicht nur zu einem irdischen, sondern zu einem ewigen Tod, vor dem er nur durch schnellstmögliche Taufe bewahrt werden kann. Die Bibel kennt neben dem strafrechtlichen Strang noch viele andere Stränge, die besser geeignet sind, das Verhältnis von Gott und Mensch zu verstehen. Dieses Verhältnis sollte nicht primär in juristischen Kategorien wie „verdiente Strafe", „Rechtfertigung" und ähnlichem, sondern in personalen Kategorien wie „Liebe" und „Treue" gedeutet werden. In der Aufklärung hat man immerhin begonnen, diese Schlagseite des Christentums zu korrigieren, auch wenn sie noch lange nicht behoben ist.

Freilich greift aus christlicher Sicht der ausgrenzende Humanismus in seiner Deutung des Menschen und der Welt zu kurz. Bereits der providenzielle Deismus kannte keinerlei gnadenhaftes Wirken Gottes mehr. Er ging davon aus, dass der Mensch die von Gott gewollte Ordnung des gegenseitigen Vorteils ganz aus eigener Kraft herstellen könnte und deshalb seine Gnade überhaupt nicht mehr benötigen würde. Richtig war daran die Einsicht, dass Gott nicht quasi von außen nach Art einer innerweltlichen metaphysischen oder physikalischen Ursache in die natürliche, wirtschaftliche oder politische Ordnung eingreift. Das bedeutete jedoch keineswegs, dass er in der Welt nicht mehr schöpferisch und gnadenhaft wirkt. Im Gegenteil: Er wirkt ständig in der Welt. Wenn er auch keine äußeren Wunder wirkt, so wirkt er immer wieder ganz erstaunliche innere Wunder in Menschen.

Der ausgrenzende Humanismus sieht schließlich von der Bezugnahme auf eine Transzendenz ganz ab. Er deutet Mensch und Welt innerhalb eines rein immanenten Rahmens, der „eine *natürliche* im Gegensatz zu einer *übernatürlichen* Ordnung bildet – eine *immanente* Welt im Gegensatz zu einer möglichen *transzendenten* Welt"[61]. Innerhalb

59 Ebd. 434f.
60 Ebd. 435.
61 Ebd. 904.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dieses Rahmens entstehen dann, wie Taylor es ausdrückt, „abgeschlossene Weltstrukturen", die als „tiefsitzende Bilder" dem Transzendenten gegenüber abgeschlossen sind.[62]

Die zu kurz greifende Deutung des immanenten Humanismus sollte aber Christen nicht dazu verleiten, den vielfachen *Fortschritt* der *Moderne* zu leugnen oder abzulehnen und ihre Religion im Gegensatz zur Moderne zu sehen. Das ist allerdings, wie Taylor in Erinnerung ruft, in erheblichen Teilen und auf bestürzende Weise geschehen.[63]

> „[Denn] dieses Bild, wonach der Glaube und die Moderne einander als Gegner gegenüberstehen, ist keine Erfindung der Ungläubigen. Ihm entspricht ein der humanistischen Welt feindlich gesinnter Strang des christlichen Denkens, der dieses Bild noch fördert. Man braucht nur an Pius IX. zu denken, der in seinem *Syllabus* von 1864 gegen alle Irrtümer der modernen Welt wetterte, zu denen er auch die Menschenrechte, die Demokratie, den Gleichheitsgrundsatz und auch sonst praktisch alles rechnete, was der liberale Staat von heute verkörpert. Daneben gibt es auch noch andere, neuere Beispiele für diese Einstellung – nicht nur unter den Christen, sondern auch unter den gläubigen Anhängern anderer Religionen."[64]

Als neueres Beispiel für eine *antihumanistische* und *antimoderne Haltung* unter Christen kann auch die *einseitig negative* Beurteilung der kulturellen Revolution der 1960er Jahre gelten.

1.1.2.3 Die kulturelle Revolution in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war also in Gestalt des ausgrenzenden Humanismus eine tragfähige Alternative zum Christentum aufgekommen.[65] Zur gleichen Zeit gab es eine Reihe von Reaktionen gegen diesen Humanismus und die Auffassung des menschlichen Lebens, die ihn hervorgebracht hatte. Das war der Anfang dessen, was Taylor den *Nova-Effekt* nennt: die sich ständig erweiternde „Skala neuer – teils religiöser, teils irreligiöser und teils schwer einzuordnender – Positionen", die den Menschen zu Gebote standen.[66] Alle diese Entwicklungen fanden allerdings nur im Bereich der *sozialen Eliten* statt, und was die Ausbildung neuer Formen der Ungläubigkeit angeht, waren sie sogar auf die Bildungsschicht beschränkt. Dieser Prozess der *Alternativenpluralisierung* bei den Eliten spielte sich im ganzen 19. Jahrhundert ab, „und zwar je nach Gesellschaft in unterschiedlichem Tempo und in unterschiedlich getakteten Schüben"[67].

Nachdem sich in der Zeit der Nova, die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert gipfelte, die dem Unglauben verfügbaren Alternativen vervielfacht hatten und reichhaltiger geworden waren, verbreiteten sie sich in der *Gesamtgesellschaft* im Zuge eines Vorgangs, den Taylor folgerichtig „Supernova" nennt und der vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg

62 Ebd. 930.
63 Kap. 1.3.3.2.
64 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 952.
65 Vgl. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 703.
66 Ebd.; vgl. 888.
67 Ebd. 703.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

stattfand.[68] In den 1960er Jahren kam es schließlich zu einem starken Niedergang christlichen Glaubens und kirchlicher Praxis, der jedoch in den USA weniger stark ausfiel als in manchen europäischen Ländern wie etwa Frankreich oder England.[69]

Durch die *kulturelle Revolution*, die die nordatlantische Zivilisation in dieser Zeit erlebt hat, haben sich die Bedingungen des Glaubens in den westlichen Gesellschaften „durch und durch verändert"[70]. Es handelte sich um eine Revolution, welche die *Individuierung*, das heißt den Prozess der Selbsterkenntnis und Abgrenzung der eigenen Persönlichkeit von anderen, stark voranbrachte. Durch sie breitete sich neben dem moralisch-spirituellen und dem instrumentellen Individualismus noch ein *expressiver Individualismus* aus. Dieser Expressionismus war nach Taylor nichts völlig Neues. Er war eine Erfindung der Romantik des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die Romantiker wollten über die Moralität hinausgehen und durchs Spiel die menschliche Natur harmonisch verwirklichen.[71] Sie orientierten sich am Ideal der Schönheit und kritisierten von daher die Trennung des denkenden Verstandes „erstens von seiner eigenen Natur mit ihren Begierden […]; zweitens von der Gemeinschaft, die daher zu zerfallen droht[e]; und drittens vom großen Lebensstrom der Natur"[72]. Schon während des gesamten 19. Jahrhunderts hatten intellektuelle und künstlerische Eliten nach einer „authentischen Lebens- oder Ausdrucksform" gesucht.[73] Neu war nun, dass sich diese Art der Selbstorientierung zu einem Massenphänomen entwickelte.

Zahlreiche Ursachen werden für diesen Wandel verantwortlich gemacht:

> „der Wohlstand und die fortwährende Ausbreitung der Konsumentenhaltung; soziale und geographische Mobilität; Outsourcing und Downsizing seitens der Großkonzerne; neue Familienmuster, insbesondere die Zunahme der Haushalte mit zwei Einkommen und die daraus resultierende Überarbeitung und Erschöpfung; die Ausdehnung der Vorstädte, die bewirkt, dass viele Menschen an einem Ort wohnen, an einem anderen arbeiten und an einem noch anderen einkaufen; die immer dominantere Rolle des Fernsehens und sonstige Faktoren"[74].

Diesen Wandel einfach als „Ausbruch des reinen Egoismus oder als Hinwendung zum Hedonismus" einzuschätzen, dürfte fehlgehen. Vielmehr breitete sich ständig eine Kultur der *Authentizität* aus. Damit meint Taylor eine Betrachtungsweise des Lebens, „wonach jeder seine eigene Art hat, sein Menschsein in die Tat umzusetzen, und wonach es wichtig ist, den eigenen Stil zu finden und auszuleben, im Gegensatz zur Kapitulation vor der Konformität mit einem von außen – seitens der Gesellschaft, der vorigen Generation oder einer religiösen oder politischen Autorität – aufoktroyierten Modell"[75]. Einen solchen Standpunkt haben viele intellektuelle Künstler im 19. und 20. Jahrhundert

68 Ebd. 631.
69 Vgl. ebd. 705.
70 Ebd. 788.
71 Vgl. ebd. 530.
72 Ebd. 534.
73 Ebd. 788.
74 Ebd. 789.
75 Ebd. 792.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

bereits vertreten. Aber erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg begann diese Ethik der Authentizität die allgemeine Einstellung der Gesellschaft zu prägen. Berücksichtigt man die Vorgeschichte dieser Ethik, „wird sichtbar, dass sie ihren Ort im Rahmen einer umfassenden Kritik des abgepufferten, disziplinierten und vor allem auf instrumentelle, rationale Kontrolle bedachten Selbst hat“[76], wie sie in der Romantik geübt wurde.[77]

In den sechziger Jahren wurde die Gesellschaft der 1950er Jahre gegeißelt, „weil sie konformistisch war, Individualität und Kreativität zermalmte, zu sehr an der Produktion oder konkreten Resultaten interessiert war, Gefühl und Spontaneität unterdrückte und das Mechanische höher bewertete als das Organische“[78]. Man rebellierte „für ein Leben, das sich Dingen mit innerem Wert widmet; gegen Privilegien und für Gleichheit; gegen die Unterdrückung des Körpers durch die Vernunft und für die Fülle der Sinnlichkeit. […] Man hielt sich an Achsen der Kritik, die aus der Romantik stammten, und meinte, dass innere Gegensätze – etwa zwischen Gefühl und Vernunft – sowie soziale Gegensätze – etwa zwischen Studenten und Arbeitern – und Gegensätze zwischen Lebensbereichen – etwa zwischen Arbeit und Spiel –, wesentlich miteinander zusammenhängen.“[79]

Nach Taylors Überzeugung hat dieser Wechsel „zwar offensichtliche Nachteile mit sich gebracht, ist aber alles in allem positiv zu bewerten“[80]. Die moderne moralische Ordnung des *wechselseitigen Vorteils* dürfte gestärkt aus ihm hervorgegangen sein. Ideale wie Fairness und wechselseitige Achtung vor der Freiheit des anderen sind bei den jungen Menschen von heute so hoch angesehen wie eh und je.

> „Offenbar geht die Ethik der Authentizität mit einem sanften Relativismus einher, der besagt: jeder darf tun, was er mag, und die ‚Werte‘ des jeweils anderen dürfen nicht kritisiert werden. Gerade dieser Relativismus basiert auf einer festen ethischen Grundlage – ja, er wird von ihr gefordert. Man sollte die Werte der anderen nicht kritisieren, weil sie genauso wie man selbst das Recht haben, ihr eigenes Leben zu führen. Intoleranz ist die Sünde, die nicht toleriert wird. Dieses Gebot geht offenbar aus der Ethik der Freiheit und des wechselseitigen Vorteils hervor.“[81]

Hinsichtlich der Verbindung zum Sakralen ordnet Taylor die neuen sozialen Vorstellungsschemas des expressiven Individualismus einem un- oder postdurkheimischen Ordnungstypus zu. Dem *neodurkheimischen* Ordnungsprinzip stellt Taylor einerseits das *paläodurkheimische* Ordnungsprinzip der „barocken“ katholischen Gesellschaften und andererseits neuere *postdurkheimische* Formen gegenüber, bei denen die spirituelle Dimension der Existenz vollständig vom Politischen gelöst ist. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen *Religion* und *Staat* kennzeichnet er paläodurkheimische (katholische) und neodurkheimische („anglophone“) Gesellschaften so:

76 Ebd. 793.
77 Vgl. ebd. 532.
78 Ebd. 793.
79 Ebd.
80 Ebd. 800.
81 Ebd. 806f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „Die Paläo-Phase entspricht einer Situation, in der das Gefühl der ontischen Abhängigkeit des Staats von Gott und höherer Zeit noch lebendig ist, auch wenn es durch Entzauberung und zweckrationale Gesinnung an Kraft verloren hat. In Neo-Gesellschaften hingegen ist Gott präsent, weil sein Plan im Mittelpunkt der Organisation solcher Gesellschaften steht. Es ist dieser Plan, über den wir uns als identifizierende gemeinsame Beschreibung unserer Gesellschaft einig sind und mit Bezug auf den wir von ‚politischer Identität' sprechen könnten."[82]

Mit den Ausdrücken „paläo-", „neo-" und „postdurkheimisch" will Taylor idealtypisch Ordnungsprinzipien beschreiben, die „Stadien unserer historischen Entwicklung sind, wobei das dritte Stadium für unser eigenes Zeitalter immer prägender geworden ist"[83]. So war die paläodurkheimische Situation etwa in einigen *katholischen* Ländern verwirklicht, wo das sakrale Element der Gesellschaft von der Kirche bestimmt und bedient wurde. Ohne dass es eine Alternative zu ihr gegeben hätte, hat die katholische Kirche Zugang zum Heiligen und zur Fülle verschafft und alle Bereiche des Lebens bestimmt. Bei der neodurkheimischen Ordnung hingegen, die Taylor gemäß nur in den Vereinigten Staaten vollständig realisiert ist oder war, gab es „in einer entzauberten *protestantischen* Umgebung nichts Sakrales im früheren Sinn, dem zufolge sich bestimmte Orte, Zeiten, Personen und Handlungen als solche von den profanen" unterschieden hatten.[84] Zudem vermochte keine Kirche allein die Verbindung zwischen politischer Gesellschaft und göttlicher Vorsehung festzulegen und zu feiern, weil es mehrere verschiedene Kirchen beziehungsweise Konfessionen gab.

Während nun beim paläodurkheimischen Ordnungsprinzip galt, „dass man auch einer Kirche angehörte, die ihrerseits im Grunde die ganze Gesellschaft umfasste"[85], und man sich beim neodurkheimischen Prinzip für eine bestimmte eigene Konfession entschied, die den Gläubigen jedoch mit einer umfassenderen, weniger greifbaren „Kirche" verband, geht die expressionistische Anschauung noch einen Schritt weiter. „Das religiöse Leben, die religiöse Praxis, an der ich mich beteilige, muss nicht nur von mir gewählt worden sein, sondern sie muss mich auch *ansprechen* – sie muss im Sinne meiner *spirituellen Entwicklung* deutbar sein."[86] Innerhalb dieses neuen Systems gibt es demnach „keine notwendige Einbettung unserer Verbindung zum Sakralen in einen bestimmten umfassenden Rahmen ‚kirchlicher' oder staatlicher Prägung"[87]. Wirklich wertvoll sind nun spirituelles Verständnis oder Empfinden, und das Gebot lautet: „Jeder folge seinem eigenen Weg der spirituellen Inspiration."[88] Bei einer solchen „Auffassung der Stellung und des Wesens des Spirituellen ist der *Pluralismus* von vornherein angelegt; und dieser Pluralismus hält sich nicht an einen bestimmten theologischen Rahmen, sondern er

82 Ebd. 759.
83 Ebd. 813.
84 Ebd. 759 (H. d. V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgsell]).
85 Ebd. 810.
86 Ebd. 811 (H. d. V.).
87 Ebd. 812.
88 Ebd. 816.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ist *unbegrenzt*“[89]. Oder vielmehr, es gibt nur eine Grenze: „Mein spiritueller Weg muss den Weg der anderen respektieren; er muss dem Schadensprinzip gehorchen.“[90] Diesem Prinzip zufolge hat niemand das Recht, „sich um meines Wohls willen in meine Angelegenheiten einzumischen, sondern nur, um andere vor Schaden zu bewahren“[91]. Es wird also in einer *postdurkheimischen Situation* für die Spiritualität weder eine Kirche noch ein kirchliches oder gesellschaftliches Element vorausgesetzt. Damit steht das Spirituelle als solches nicht mehr in innerer Verbindung zur Gesellschaft.

Den Kern der gesamten *kulturellen Revolution* bildete die *Sexualmoral*. Die entsprechende Entwicklung hatte schon früher bei den kulturellen Eliten eingesetzt.

> „In den 1960er Jahren griff sie dann auf alle Schichten über. Das war offensichtlich ein tiefgreifender Wandel. Die Relativierung von Keuschheit und Monogamie und die Erklärung, Homosexualität sei eine legitime Option – diese Veränderungen hatten gewaltige Auswirkungen auf die Kirchen, die diesen Fragen in den vorangegangenen Jahrhunderten große Bedeutung beigemessen hatten und von denen Frömmigkeit oft mit einer überaus strengen Sexualmoral gleichgesetzt worden war.“[92]

Diese Veränderungen standen in völligem Widerspruch zu allen früheren Formen der Sexualethik, „denn die Stabilität der Ehe galt sowohl der Ethik der Volkstradition als auch der Ethik der christlichen Lehre als unverzichtbar“[93]. In der frühen Neuzeit hatten sich außerdem einprägsame spirituelle Vorstellungen entwickelt, die bezeichnende Bilder von sexueller Reinheit einschlossen. Während nach mittelalterlicher Vorstellung die Todsünden des *Geistes* (Hochmut, Neid und Zorn) schlimmer waren als die Todsünden des *Fleisches* (Völlerei, Wollust und Faulheit), wurde im Laufe der katholischen Reformation „der Akzent zunehmend auf die Begierde gelegt, die dann als entscheidendes Hindernis der Heiligkeit galt“[94]. So scheint die Moderne „den zugrunde liegenden Begriff der Reinheit vergeistigt und zum Hauptzugang unseres Wegs zu Gott gemacht zu haben (oder im gegenteiligen Fall zum Haupthindernis)“[95]. Vor diesem Hintergrund wurde dann eine „Seelsorge der Angst“ getrieben.

Aus dieser Sichtweise ging nach Taylor eben das hervor, was man als „Moralismus“ bezeichnen könnte und in vielen Teilen der christlichen Kirche der Neuzeit vorherrschend gewesen ist: „In unserem spirituellen Leben wird einem bestimmten *Regelkatalog* größte Bedeutung beigemessen. Wir alle sollen uns Gott nähern, doch ein entscheidendes Stadium auf diesem Wege muss die Mindesterfüllung dieser Regeln sein. Wer sie nicht erfüllt, steht sozusagen nicht einmal an der Startlinie dieses ausschlaggebenden Rennens – er läuft gar nicht mit.“[96] Bei solch einer moralistischen Einstellung wird letztlich „alles Gewicht auf das gebotene Handeln und/oder den geforderten Glauben gelegt,

89 Ebd. 817 (H. d. V.).
90 Ebd.
91 Ebd. 807.
92 Ebd. 809.
93 Ebd. 828.
94 Ebd.
95 Ebd. 829.
96 Ebd. 831 (H. d. V.).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

während die spirituelle Entwicklung vernachlässigt wird“[97]. Der Regelkatalog umfasste durchaus auch Sünden der Aggression, der Gewalttätigkeit oder der Ungerechtigkeit, war aber besonders streng, wenn es um sexuelle Dinge ging. „Sexuelles Fehlverhalten und Ungehorsam gegenüber der Kirche waren wohl die wichtigsten Bereiche, in denen automatische Gründe zur Verstoßung lauerten. Geschlechtliche Reinheit und Gehorsam spielten daher eine ganz hervorstechende Rolle.“[98]

So konnte nicht ausbleiben, dass *kirchlicher Moralismus* und *Unterdrückung* des *Sexuallebens* mit der sich allmählich entfaltenden Moderne in Konflikt gerieten. „Die Betonung der Verantwortung des Einzelnen und der Freiheit verlief schließlich quer zu den Kontrollansprüchen der Geistlichkeit. Und die postromantischen Reaktionen gegen die disziplinären Regeln der Neuzeit – die Versuche, den Körper und das Gefühl zu rehabilitieren – schürten zu guter Letzt den Widerstand gegen die sexuelle Unterdrückung.“[99] In den 1960er Jahren kam es zu *vier Entwicklungen*, die mit den Bewegungen der Studierenden und der jungen Menschen generell zusammenhingen und von Taylor wie folgt beschrieben werden:

- Die *Rehabilitierung* der *Sinnlichkeit* als einer an und für sich positiven Sache wurde fortgesetzt und verstärkt.
- Die Entwicklung wurde intensiviert, das heißt: die *Gleichheit* der *Geschlechter* wurde bejaht, und insbesondere wurde das Ideal der von Gender-Rollen unabhängigen *Partnerschaftlichkeit* zwischen Männern und Frauen artikuliert.
- *Dionysischer*, ja gegen die Normen verstoßender Sex wurde allgemein als *befreiend* empfunden.
- Eine neue Auffassung der Sexualität als eines wesentlichen *Bestandteils* der *Identität* setzte sich durch.

Dank dieser zuletzt genannten Haltung wurde der sexuellen Befreiung nicht nur eine zusätzliche Bedeutung gegeben. Vielmehr wurde sie „auch zur Grundlage der Schwulenbewegung und der Emanzipation einer ganzen Reihe früher geächteter Formen des Sexuallebens“[100]. Die gesamte Entwicklung der Rehabilitierung des Körpers und der Sinnlichkeit sowie der Überwindung der Trennung von Geist und Körper und von Vernunft und Gefühl schlicht als Ausbruch von Hedonismus zu deuten, geht nach Taylor, wie gesagt, nicht an.

Eine grundsätzlich positive Bewertung der sexuellen Revolution und der Tatsache, dass mit ihr eine zusammenhängende Idealvorstellung verbunden war, sollte freilich auch nicht jene „schroffen Diskontinuitäten und Dilemmata, die dem Sexualleben des Menschen zusetzen“, übersehen lassen.[101] Damit meint Taylor unter anderem: „die Unmöglichkeit, das Dionysische mit einer kontinuierlichen Lebensweise in Einklang zu bringen; die Schwierigkeit, das Sinnliche im Rahmen einer fortwährenden und wirklich

97 Ebd.
98 Ebd. 832.
99 Ebd. 833.
100 Ebd. 838.
101 Ebd. 839.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

intimen Beziehung zu halten; die Unmöglichkeit, den Gender-Rollen völlig zu entrinnen“[102]. Auch gehört zu dieser Revolution die Möglichkeit, „dass die positive Einstellung zur sexuellen Befreiung neue Formen der Verdinglichung und Ausbeutung der Frauen durch die Männer hervorbringt“[103].

Obwohl die sexuelle Revolution nicht nur befreiend war, sondern auch Gefahren in sich barg, hat sich die „moralische Landschaft“ derart verändert, dass *neue Formen* des *Zusammenlebens* gefunden werden müssen. Diese Formen können „nicht einfach die gleichen sein wie die Regeln der Vergangenheit, insoweit diese beispielsweise mit der Verunglimpfung des Sexuellen zusammenhingen, mit der Angst vor dem Dionysischen, festgesetzten Gender-Rollen oder der Weigerung, über Identitätsfragen zu diskutieren“[104]. In dem Zusammenhang hält es Taylor für „eine Tragödie, dass die Regeln, welche die Kirchen den Menschen aufdringen wollen, immer noch an einem oder mehreren – und mitunter sogar allen – dieser Mängel kranken (oder zumindest zu kranken scheinen)“[105]. So erweist sich heute wieder, dass die im 18. Jahrhundert erfolgte Gleichsetzung des göttlichen Willens mit vermeintlichen menschlichen Werten der Kontrolle und Disziplinierung als *starker Motor* der *Säkularisierung* fungiert und die Säkularisierung im Sinne des *Glaubensschwundes* vorantreibt. Die abstoßende Wirkung erreicht nun offensichtlich im Zeitalter der Authentizität mit seiner Populärkultur, die individuelle Selbstverwirklichung und sexuelle Erfüllung miteinander verknüpft, ihren Höhepunkt.

Mit Blick auf die *römisch-katholische Kirche* sieht Taylor „das Ironische an der Sache“, dass diese Entfremdung gerade zu der Zeit eintrat, da viele Merkmale des klerikalen Systems im Zuge des zweiten Vatikanums infrage gestellt wurden. Denn zweifellos „wurden der Klerikalismus und der Moralismus dort ebenso weitgehend verworfen wie der Primat der Angst“[106]. Tatsächlich scheint der Vatikan, was den Bereich der Sexualität angeht, jedoch „derzeit den strengsten Moralismus beibehalten und keine Regeln abschwächen zu wollen“[107]. In Taylors Augen liegt der Grundfehler römisch-katholischer Sexualmoral darin, dass man eine Auffassung von Sexualität für einige wenige Kleriker „für alle verbindlich machen wollte, indem man einen moralistischen Regelkatalog aufstellte, der eine bestimmte Form von Reinheit als Grundbedingung für das durch die Sakramente vermittelte Verhältnis zu Gott hinstellte“[108]. Es gibt aber mehr Möglichkeiten, katholischer Christ zu sein, als sich „die Vorschriftenmacher im Vatikan“ oder „die Ideologen des Säkularismus“ bisher ausgemalt haben.[109] Solange das klerikale und moralistische Bild „die Szene dominiert, wird es im Zeitalter der Authentizität viele Bereiche geben, in denen es nicht leichtfällt, der christlichen Botschaft in ihrer von der katholischen Kirche übermittelten Form Gehör zu schenken“[110].

102 Ebd.
103 Ebd.
104 Ebd.
105 Ebd. 839f.
106 Ebd. 840.
107 Ebd. 841.
108 Ebd.
109 Ebd. 841f.
110 Ebd. 842.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

1.1.2.4 Die allen gemeinsame spirituelle Suche nach Fülle

Der ausgrenzende Humanismus im 18. Jahrhundert und die kulturelle Revolution im 20. Jahrhundert stellen zwei wesentliche, aber keineswegs die einzigen Gründe für die starke Säkularisierung westlicher Gesellschaften dar. Weiteren Faktoren, die zum Umbruch der religiösen Situation beigetragen haben, soll hier aber nicht mehr nachgegangen werden. Vielmehr soll im Zusammenhang der Kirche nun die wichtige Frage gestellt werden, wie diese ganze Entwicklung zu *deuten* ist.

Taylor selbst geht bei seiner Deutung des säkularen Zeitalters nicht vom *Glauben*, sondern vom *Erleben* aus. Er will in einem ersten Ansatz „Glauben und Unglauben nicht als konkurrierende *Theorien* behandeln, das heißt als Erklärungen, mit deren Hilfe sich die Menschen durch Bezugnahme auf Gott, etwas Naturgegebenes oder dergleichen Klarheit über Fragen der Existenz oder der Moral verschaffen wollen“[111]. Vielmehr will er sein Augenmerk auf „die verschiedenen Formen des Erlebens“ richten, „die eine Rolle spielen, wenn man sein Leben auf die eine oder andere Weise begreift, also auf die innere Erfahrung des Lebens als gläubiger oder ungläubiger Mensch“.[112]

Auf der kognitiven Ebene der Glaubensüberzeugungen und der institutionellen Ebene der Kirche(n) oder der Religion(en) sind Menschen voneinander *getrennt*: Entweder sie sind religiös gläubig oder sie sind es nicht, entweder sie gehören einer Kirche oder Religion an oder sie gehören keiner an. Indem Taylor bei seiner Beurteilung der Säkularität beim Erleben ansetzt, geht er auf jene Ebene, die *tiefer* liegt als die religiöse Ebene und die Menschen nicht voneinander trennt, sondern *verbindet*, nämlich die *spirituelle Ebene*. Alle Menschen befinden sich – so die Voraussetzung – spirituell gesehen auf der Suche nach *Fülle*, alle streben nach innerer *Erfüllung*. Nach Taylor begreifen wir alle „unser Leben und/oder den Raum, in dem wir unser Leben führen, als etwas, das eine bestimmte moralisch-spirituelle Form aufweist. Irgendwo – in irgendeiner Tätigkeit oder in irgendeinem Zustand – liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum.“[113] Jeder Mensch kennt *Orte*, *Tätigkeiten* oder *Zustände*, in denen „das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das [ist], was es sein sollte“[114]. Dabei kann es sich um einen „Ort der Belebung“ handeln, an dem man sich oft „tief bewegt, ja beseelt“ fühlt. „Vielleicht gibt es einfach Augenblicke, in denen die starken Empfindungen der Trennung, Verwirrung, Sorge oder Traurigkeit, die uns offenbar zermürben, zum Verschwinden oder miteinander in Einklang gebracht werden, sodass wir uns geeint fühlen und, plötzlich tatkräftig und voller Energie, vorwärtsstürmen.“[115] Das Gefühl der Fülle kann schwächer oder stärker sein, kürzer oder länger anhalten:

> „Mag sein, dass dieses Gefühl der Fülle etwas ist, das man nur für Augenblicke aus der Ferne wahrnimmt. Man spürt dann ganz eindringlich, was es mit dieser Fülle auf sich hätte, wenn man sich in diesem Zustand befände, beispielsweise im Zustand der Ruhe oder der Ganzheit, oder wenn man dazu fähig wäre, auf dieser Ebene der Integrität

111 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 18.
112 Ebd.
113 Ebd.
114 Ebd.
115 Ebd. 19f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> oder Großherzigkeit, der Hingabe oder Selbstvergessenheit zu handeln. Manchmal jedoch wird es Augenblicke der erlebten Fülle, der Freude und der Erfüllung geben, in denen wir das Gefühl haben, wirklich dort zu sein."[116]

Diese und ähnliche Erfahrungen tragen dazu bei, einen Ort der Fülle zu bestimmen, an dem wir uns in moralischer oder spiritueller Hinsicht orientieren. Auch wenn alle Menschen Fülle erstreben, haben sie dabei ein unterschiedliches Bewusstsein oder Gefühl von ihrem *Bezugsgegenstand*. So orientieren sich Menschen etwa an „der Gegenwart Gottes, der Stimme der Natur, der alles durchströmenden Kraft oder der Harmonisierung von Trieb und Gestaltungsdrang in unserem Inneren"[117]. Positive spirituelle Erfahrungen dieser Bezugsgegenstände können dem Leben eine *Richtung* geben. Menschen wissen dann aus Erfahrung, dass sie, wenn sie in diese oder jene Richtung gehen, mehr Fülle erleben können. Allerdings ist dabei auch zu berücksichtigen, dass man zu dieser Fülle nur durch eine gewisse Leere gelangt beziehungsweise Leere und Fülle zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Für Taylor sind nun religiöser Glaube und Nichtglaube vor diesem spirituellen Hintergrund nicht bloß als Überzeugungen, Theorien oder Glaubenssysteme, sondern auf angemessenere Weise als *Rahmen* des *Erlebens* zu verstehen. „Der offenkundige Grundgegensatz besteht hier darin, dass die Erklärung des Orts der Fülle aus der Sicht der Gläubigen eine *Bezugnahme auf Gott* verlangt, das heißt auf eine Instanz jenseits des Lebens und/oder der Natur des Menschen, während das bei Ungläubigen nicht der Fall ist."[118] Letztere werden „die Erklärung offenlassen oder Fülle im Sinne eines naturalistisch verstandenen menschlichen Potenzials deuten"[119]. Aufgrund ihrer anderen Überzeugungen machen Gläubige laut Taylor aber auch andere Erfahrungen als Ungläubige. „[Sie] haben oft oder typischerweise das Gefühl, dass die Fülle zu ihnen kommt, dass sie etwas ist, das sie entgegennehmen und das ihnen überdies im Rahmen einer Art persönlicher Beziehung zuteilwird – das sie von einem anderen Wesen empfangen, das lieben und schenken kann."[120] Oft beinhaltet diese Erfahrung eine Praxis der Verehrung, des Gebets sowie der Barmherzigkeit und des Gebens. Nach Taylor herrscht hier also folgende Vorstellung: „Kraft oder Fülle werden im Rahmen einer Beziehung empfangen; der Empfangende erhält seine Kraft allerdings nicht ohne Weiteres im gegenwärtigen Zustand, sondern er muss dafür geöffnet, verwandelt und aus seinem Selbst befreit werden."[121]

Ganz anders verhält es sich bei den nichtreligiösen Menschen der Neuzeit: „Die Kraft, zur Fülle zu gelangen, ist eine innere."[122] Sie wird in der kantischen Variante mit der *autonomen Vernunft* oder in der romantischen Variante mit *tiefsten Gefühlen*, *Instinkten* und *Intuitionen* des Menschen identifiziert. Beide Auffassungen wollen immanent bleiben, wie auch manche heutigen Formen der Postmoderne, die sich von beiden

116 Ebd. 18.
117 Ebd. 20.
118 Ebd. 23 (H. d. V.).
119 Ebd.
120 Ebd. 24.
121 Ebd.
122 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

neuzeitlichen Varianten distanzieren und die Taylor sehr kritisch folgendermaßen charakterisiert:

> „Sie bestreiten, attackieren oder verhöhnen die Ansprüche der unabhängigen Vernunft, ohne jedoch eine äußere Quelle zu nennen, aus der Kraft zu empfangen wäre. Ihre Entschlossenheit, romantische Vorstellungen vom Trost im Gefühl oder in der wiedergewonnenen Einheit zu untergraben und zu leugnen, geht Hand in Hand mit ihrer Entschlossenheit, den Aufklärungstraum vom reinen Denken unter Beschuss zu nehmen. Und häufig scheinen Auffassungen dieser Art noch stärker darauf bedacht zu sein, ihre atheistischen Überzeugungen zu unterstreichen. Es geht ihnen darum, die Unheilbarkeit des Bruchs, des Fehlens eines Zentrums und die immerwährende Abwesenheit der Fülle herauszustreichen. Diese Fülle sei bestenfalls ein notwendiger Traum."[123]

Weil Gläubige moralisch-spirituelle Kraft und Fülle *außerhalb* oder *jenseits* ihrer selbst und der Natur suchen, machen sie nach Taylor auch andere spirituelle Erfahrungen als Ungläubige, die diese nur in der *immanenten Wirklichkeit* des eigenen Inneren oder der Natur suchen. „Es gibt eine Hinsicht, in der sich unsere gesamte Erfahrung verändert, wenn wir unsere Lebensführung nach dieser oder jener Spiritualität ausrichten. Aber dennoch sind wir uns heute im Klaren darüber, dass man das spirituelle Leben unterschiedlich führen kann."[124] Je nachdem, ob der Ursprung der Kraft im transzendenten oder im immanenten Bereich vermutet und gesucht wird, unterscheidet sich für Taylor nicht nur die Erfahrung, sondern auch das *Empfinden* der Fülle. Gläubige Menschen können ihre Welt „ganz anders erleben" als Menschen ohne Religion.[125] „Denn der Sinn ist", so Taylor, „dem Erlebnis wesentlich, er ist ein Bestandteil des Erlebnisses."[126]

Hier ist freilich abweichend von Taylor und ihn ergänzend zu bedenken, dass das Transzendente eben nicht „außerhalb" oder „jenseits" des Immanenten liegt, sondern, wenn man es bildhaft ausdrücken will, als übernatürliches Licht die natürliche immanente Wirklichkeit durchdringt, also nicht „anderswo", sondern *in* ihr zu finden ist. Auch suchen religiös Gläubige und Humanisten die Fülle nicht an ganz verschiedenen „Orten". Vielmehr kennen beide als privilegierte spirituelle Quellen das *eigene Innere* und die *äußere Natur*. Daraus schöpfen sie spirituelle und moralische Kraft für ihr Leben und darin erleben sie Fülle. Begreift man spirituelle Erfahrung als gedeutetes spirituelles Erleben von Fülle und Kraft, machen religiös Gläubige und Ungläubige zwar unterschiedliche Erfahrungen mit ihrer Innerlichkeit und in der Natur, insofern sie sich in völlig anderen Deutungsrahmen bewegen. Während etwa Christen das eigene Innere als einen „Ort" betrachten, an dem sie Inspiration vom Geist Gottes empfangen können, und die Natur für Schöpfung Gottes halten, deuten Humanisten rein immanent ihr Inneres als bloß menschliche Wirklichkeit und die Natur als Teil der Welt. Aber – das ist hier die These – sie erleben *dasselbe*, da die Deutung gegenüber dem Erleben zweitrangig ist. Das Wesentliche an der spirituellen Erfahrung ist nicht der weltanschauliche oder religiöse Ver-

123 Ebd. 27.
124 Ebd. 29.
125 Ebd. 35.
126 Ebd. 430.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ständnishorizont, sondern das unmittelbare Erleben oder Wahrnehmen der betreffenden Wirklichkeit selbst. Denn das – und nicht das Verstehen mittels bestimmter begrifflicher und gedanklicher Systeme – macht den *Kern* der Erfahrung aus. Um es an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn ein Atheist, ein Daoist, ein Buddhist und ein Christ einen beschaulichen Waldspaziergang machen, erleben sie die Natur auf gleiche Weise, nämlich als Kraft und Fülle, auch wenn sie diese von vornherein und auch während des Erlebens selbst anders deuten oder deuten würden. Ganz Ähnliches gilt für die Innerlichkeit. Die Kunst der Spiritualität und der Kontemplation besteht ja eben darin, das Begreifen und Denken immer mehr loszulassen und zum Wahrnehmen und Erleben selbst vorzudringen, um bei ihm zu bleiben. Aus gnadentheologischer christlicher Sicht erleben deshalb auch Andersgläubige und Nichtgläubige im Innen und Außen die Gegenwart Gottes und seine Fülle mit, selbst wenn sie diese anders bezeichnen oder theoretisch leugnen.

In dem Zusammenhang sei nur als *ein* Beispiel auf den französischen Philosophen und atheistischen Mystiker André Comte-Sponville (geb. 1952) hingewiesen, der im Buch *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott* (2008) seine eigenen Erfahrungen und seine Deutung beschrieben hat. Ihm zufolge hat die Religion gegenüber dem Atheismus den Vorteil, Trauerbewältigung (etwa beim Tod nahestehender Menschen) und Rituale sowie eine starke Hoffnung auf Jenseitiges anbieten zu können. Auch könne die Gesellschaft als ganze nicht auf Religion im Sinne der Kommunion (d. h. des Verbundenseins) und des Bekenntnisses (d. h. der gemeinsam akzeptierten Überlieferung) verzichten. Sehr wohl könne aber das Individuum ganz ohne Religion leben, da es letztlich im menschlichen Leben um Liebe, Mitgefühl und Gerechtigkeit gehe, die unabhängig vom Glauben an Gott oder ein jenseitiges Leben sind. Comte-Sponville, der sich dazu bekennt, aus verschiedenen Gründen nicht an Gott zu glauben, deutet seine persönlichen mystisch-spirituellen Erfahrungen eines Unendlichen und Absoluten dementsprechend atheistisch und immanent. Wie er schreibt, hat er unter anderem das Mysterium der Welt, die Einheit mit der Welt, eine große Fülle und Gelassenheit, die Befreiung vom Ego sowie ein Gefühl der Ewigkeit erlebt. Entscheidend dafür, das Absolute spirituell erreichen zu können, ist, so lässt sich seine Erfahrung zusammenfassen, das Heraustreten aus dem egoistischen Ich.

Der grundlegende spirituelle Unterschied zwischen Christen und religiös nichtglaubenden Menschen besteht deshalb nicht notwendigerweise in der *Art und Weise*, wie sie Kraft und Fülle erleben, sondern vor allem in der *Anzahl* der „Orte" oder Quellen, die ihnen für ihre Erfahrung zur Verfügung stehen. Während alle Menschen, sofern sie dafür offen sind und danach suchen, aus der Natur, im eigenen Inneren oder auch in anderen Bereichen wie der Kunst, besonders der Musik, moralisch-spirituelle Kraft schöpfen können, sind für Christen darüber hinaus vor allem die Bibel, und in ihr besonders die Evangelien, und das gemeinsame Feiern des Gottesdienstes unerschöpfliche Quellen für die spirituelle Erfahrung von Licht und Trost, Fülle und Kraft. Das Spirituelle ist also einerseits die Dimension, die religiös Gläubige und Ungläubige zutiefst miteinander verbindet, insofern sich alle Menschen nach innerer Erfüllung ihres Lebens sehnen und diese auch an bestimmten „Orten" finden können. Es ist aber andererseits auch die Dimension, in der sich zeigt, dass es in christlichen oder allgemeiner gesagt religiösen Lebensformen *mehr und andere Möglichkeiten* des Erlebens von Fülle gibt, als das bei atheistischen Lebensformen der Fall ist.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

1.1.2.5 Religion heute

In den letzten Jahrhunderten haben also, wie Taylor resümiert, die religiösen Formen in westlichen Gesellschaften einen *doppelten Rückschlag* erlitten: „einerseits eine Schwächung der mit einer ausgeprägten National- oder Minderheitenidentität verbundenen Kirchen, andererseits eine Entfremdung von vielen Bereichen der Ethik und des Stils der Autoritätsausübung dieser Kirchen“[127]. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass das spirituelle oder religiöse Streben des Menschen nachgelassen hat.[128] Viele junge Menschen folgen nach der expressiven Revolution mit ihrer veränderten Sexualethik „sozusagen ihrem eigenen spirituellen Instinkt“[129]. Sie suchen „ein unmittelbares Erlebnis des Heiligen“ und streben „nach mehr Direktheit, Spontaneität und spiritueller Tiefe“.[130] Sie versuchen ihren eigenen Weg und sich selbst zu finden, indem sie eine Form der Einheit und Ganzheit des Ichs anstreben.

> „Gegen die einseitige Vorherrschaft der Vernunft [besser des Verstandes] wollen sie dem Gefühl ebenso Platz verschaffen wie dem Körper und seinen Freuden, denen im Rahmen der disziplinierten, instrumentellen Identität nur eine untergeordnete und oft von Schuldgefühlen befrachtete Stellung zugebilligt wurde. Der Akzent liegt auf Einheit, Integrität, Ganzheit und Individualität. In der Sprache dieser Suchenden ist oft von ‚Harmonie, Gleichgewicht, Strömen, Integration, Einheit und Ausgewogenheit‘ die Rede.“[131]

Die Suche ist dabei von einer Kultur oder Ethik der Authentizität geprägt: „Ich selbst muss meinen Weg zur Ganzheit und zur spirituellen Tiefe finden.“[132] Im Brennpunkt stehen daher das Individuum und sein Erleben. „Die jeweilige Spiritualität muss dieses Erleben ansprechen.“[133]

Oft wird die Art der Suche von denen, die sich darauf einlassen, als *Spiritualität* bezeichnet und der *Religion* gegenübergestellt. „Dieser Gegensatz reflektiert die Ablehnung der ‚institutionalisierten Religion‘, also der Autoritätsansprüche der Kirchen, die es als ihre Aufgabe ansehen, die Suche zu verhindern oder innerhalb festgelegter Grenzen zu halten und vor allem einem bestimmten Verhaltenskodex vorzuschreiben.“[134] Viele Menschen, die sich für einen solchen spirituellen Weg entscheiden, „fühlen sich von dem Moralismus und dem Regelfetischismus der Kirchen abgestoßen“[135]. Sie verbinden mit Religion *Doktrin* und *Tradition*, mit Spiritualität hingegen *inneres Gefühl*.[136] Immer mehr von ihnen wenden sich deshalb von der Religion ab und sind außerhalb der großen Kirchen auf spiritueller Suche.

---

127 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 843.
128 Vgl. ebd. 861.
129 Ebd. 845.
130 Ebd.
131 Ebd. 846.
132 Ebd. 847.
133 Ebd.
134 Ebd.
135 Ebd. 850.
136 Vgl. ebd. 848.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Während für Taylor das Streben nach innerer Erfüllung wesentlich für Spiritualität ist, gehört zum Wesen von Religion ein *dreidimensionaler Transzendenzbezug*. *Erstens* ist der Mensch nach religiöser Überzeugung auf einen Wert bezogen, „der höher ist als das menschliche Gedeihen und der über dieses Gedeihen hinausgeht“[137]. Im Fall des Christentums kann man diesen Wert als *Agape* begreifen, als die Liebe Gottes zu uns, an der wir durch seine Kraft teilhaben können und die uns die Möglichkeit einer *Verwandlung* über bloß menschliche Vollkommenheit hinaus gibt. Eine solche Vorstellung macht aber *zweitens* nur Sinn innerhalb des Glaubens an eine höhere Macht, im Fall des Christentums an den *transzendenten Gott*. *Drittens* setzt die christliche Vorstellung einer möglichen Transformation durch Agape voraus, dass unser Leben über die Grenzen seiner natürlichen Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht, unser Leben also *weiterreicht* als *dieses Leben*.

Wiederum hieße es nach Taylor viel zu kurz zu greifen, wollte man die sich im Zeitalter der Authentizität abzeichnende neue Spiritualität wegen ihres Subjektivismus und ihrer Konzentration auf das Ich als rein immanente Suche abtun. Zwar gibt es Bewegungen die sich, wie die „Human-Potential-Bewegung“ einschließlich der von Norman Vincent Peale in der Nachkriegszeit verkündeten „Kraft positiven Denkens“, stark auf das Immanente konzentrieren.[138] „Aber diese Betrachtungsweise verfehlt einen großen Teil der spirituellen Realität unserer Zeit. Wenn man die neue Form der spirituellen Suche als Schritt in Richtung Immanenz hinstellt, verwechselt man sie mit einer Tendenz, die schon sehr viel länger besteht und praktisch die ganze Neuzeit durchzieht.“[139] Doch gibt es heute auch innerhalb der als „New Age“ bezeichneten Spiritualität viele Suchende, die mehr anstreben, die sich zunächst auf die Entwicklung des eigenen Ichs beschränken, um sodann ihr Ungenügen daran zu spüren und dann mehr erreichen wollen. Ihre Spiritualität unterscheidet sich insofern von der „subjektivistischen Durchschnittskultur des Wohlergehens“, als sie „generell darüber hinauszugehen bestrebt“ sind.[140] Es geht deshalb nicht an, zwischen dem Streben nach Ganzheit und dem Streben nach Transzendentem oder Heiligkeit einen, wie Taylor sagt, „Fundamentalgegensatz“ aufbauen zu wollen, zumal viele, die nach Einheit, Integrität, Ganzheit und Individualität streben, sogar ausdrücklich von einer „Quelle des Sinns“ sprechen, „die letztlich über das diesseitige Leben hinausgeht“ und der man „Beachtung schenkt und Gehorsam entgegenbringt“.[141]

Taylor zufolge gibt es „ein Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Formen der Religion oder Spiritualität, nämlich einerseits denen, die der Autorität eine Vorrangstellung zubilligen und heutigen Formen der Suche daher mit Argwohn und Feindseligkeit begegnen, und andererseits denen, die sich auf eine solche Suche eingelassen haben und die auf ihrem Weg vielleicht – aber vielleicht auch nicht – die eine oder andere Art von Autorität anerkennen werden“[142]. Letztere kann man der neuzeitlichen Strömung des *from-*

137 Ebd. 45; vgl. 851.
138 Ebd. 848f.
139 Ebd. 849.
140 Ebd. 851.
141 Ebd. 850f.
142 Ebd. 852.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

men Humanismus zuordnen, zu der Persönlichkeiten wie Ignatius von Loyola, der französische Bischof Fénelon oder Franz von Sales zu zählen sind.

Die humanistische Religiosität ging davon aus, „dass wir dazu imstande sind, den Schwung in Richtung Gott, auf den wir bauen können, und den Samen, den wir nähren können, in unserem eigenen Inneren zu finden“[143]. Bei Ignatius war sie in seiner Unterscheidung zwischen Trost und Trostlosigkeit, zwischen dem inneren Gefühl der Freude und seinem Gegenteil, hervorgetreten.[144] Im 17. Jahrhundert stieß sie mit der hyperaugustinischen Religiosität des äußeren Verhaltens und des Moralismus zusammen, in der nicht das „Gefühl einer inneren und äußeren Güte der Natur“, sondern das ihrer Schlechtigkeit vorherrschte.[145] „Die Auseinandersetzungen, an die man dabei sogleich denkt, waren die Kämpfe zwischen Jesuiten und Jansenisten“, die sich nicht nur hinsichtlich ihres lehrmäßigen, politischen und strategischen Standpunkts, sondern auch hinsichtlich ihrer Grundeinstellung zum geistlichen Leben unterschieden.[146]

> „Für die frommen Humanisten bestand ihr Hauptziel darin, in ihrem Inneren die Gottesliebe zu kultivieren (um den entscheidenden Ausdruck zu gebrauchen, den Franz von Sales – eine der Gründerfiguren dieses Jahrhunderts – geprägt hat). Das bedeutete, dass sie bereit waren, den ersten Regungen dieser Liebe in ihrem Inneren zu vertrauen, und dass sie sich vornahmen, einen bereits erkennbaren Keim zu fördern.“[147]

Doch nicht alle waren bereit, den inneren Eingebungen bezüglich des Weges, den man einschlagen sollte, zu vertrauen.

> „Die Gegner des frommen Humanismus hatten starke Einwände gegen das Vertrauen, das die Anhänger dieser Bewegung offenbar in die eigenen Eingebungen zu setzen bereit waren. Wie konnten sündige Menschen sich dergleichen anmaßen? Solche Eingebungen konnten ja die Quelle endloser Selbsttäuschungen sein. Nötig war etwas Äußeres, woran man sich halten konnte: eine Autorität jenseits des eigenen Gefühls für die Richtung, in der Gott zu finden war. Das mochte die Bibel sein oder die Autorität der Kirche.“[148]

Nach Taylors Überzeugung bleiben diese beiden Richtungen bis heute die Basis für *zwei* verschiedene *Arten* religiösen *Empfindens*. „Die eine liegt den neuen Formen der spirituellen Suche zugrunde, die andere der vorgängigen Option für eine Autorität, die eine solche verhindert.“[149]

Obwohl zwischen einer Spiritualität der *Suche* und einer Spiritualität der *gebieterischen Autorität* ein gewisser Gegensatz besteht[150], sollten beide nicht zu Extrempositionen stilisiert werden: „entweder zum Glauben an eine gebieterische Autorität oder zum

143 Ebd. 390.
144 Bd. 1, Kap. 3.5.1.
145 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 391.
146 Ebd. 852.
147 Ebd.
148 Ebd. 853.
149 Ebd. 854.
150 Vgl. ebd. 866.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Glauben an sich selbst – man misstraut sich selbst völlig oder man vertraut sich rückhaltlos“[151]. Zwischen beiden Extremen gibt es laut Taylor etliche Alternativen, und ein großer Teil des spirituellen beziehungsweise religiösen Lebens ist heute in diesem mittleren Bereich zu finden.

In dieser neuen spirituellen Landschaft wird von (nahezu) allen begrüßt, dass Schranken zwischen verschiedenen religiösen Gruppen niedergerissen und Gettomauern abgebaut wurden, wo es dergleichen gab. Die Kehrseite dieser Entwicklung ist allerdings „ein gewisser Niedergang“[152]. So hat die Zahl derjenigen, die angeben, Atheisten, Agnostiker oder religionslos zu sein, in vielen Ländern zugenommen. Jedoch ist auch die Skala der Zwischenpositionen größer geworden: „Viele Menschen praktizieren zwar keine Religion, geben jedoch an, einer Konfession anzugehören oder an Gott zu glauben.“[153] Außerdem hat sich die Skala der Glaubensmöglichkeiten vergrößert: „Es gibt weniger Menschen, die an einen persönlichen Gott zu glauben behaupten, aber mehr, die an einer unpersönlichen Kraft festhalten.“[154] Es hat also die Zahl derjenigen zugenommen, deren religiöse Überzeugungen sich außerhalb der christlichen Orthodoxie bewegen. „Darüber hinaus machen sich immer mehr Menschen Standpunkte zu eigen, die früher als unhaltbar gegolten hätten. Manche halten sich zum Beispiel für Katholiken, obwohl sie eine Reihe entscheidender Dogmen nicht akzeptieren; andere verbinden Christentum und Buddhismus miteinander; wieder andere beten, ohne sicher zu sein, dass sie an etwas glauben.“[155] Auf diese Weise hat die „enge normative Verbindung zwischen einer religiösen Identität, dem Glauben an bestimmte theologische Lehrsätze und einer eingebürgerten Praxis“ bei zahlreichen Menschen ihre Gültigkeit verloren.[156] „Viele von ihnen sind damit beschäftigt sich eine eigene Einstellung zurechtzuzimmern.“[157] Alle diese Phänomene sind für Taylor Konsequenzen der expressionistischen Kultur und ihrer Auswirkungen auf unsere Welt.

Die ganze Entwicklung lässt sich „gewissermaßen als Rückzug des Christentums deuten“, wobei Taylor unter Christentum eine Zivilisation versteht, „in der Gesellschaft und Kultur zutiefst vom christlichen Glauben geprägt sind“.[158] Obwohl die westlichen Gesellschaften in historischer Hinsicht für immer christlich beeinflusst bleiben, fühlen sich immer weniger Menschen „durch eine starke politische Identität, Gruppenzugehörigkeit oder das Gefühl der Bewahrung einer sozial unentbehrlichen Ethik“ zum Glauben hingezogen oder an ihren Glauben gebunden.[159] „Dieser Rückzug ist ein erschütternder Vorgang, wenn man bedenkt, welche Vorstellung sich die christlichen Kirchen noch vor nicht allzu langer Zeit von ihrer Aufgabe machten. So hatte etwa die katholische Kirche das Ziel, der ganzen Gesellschaft eine gemeinsame religiöse Heimat zu geben (und Ähn-

151 Ebd. 855.
152 Ebd. 856.
153 Ebd. 857.
154 Ebd.
155 Ebd.
156 Ebd.
157 Ebd. 858.
158 Ebd. 859.
159 Ebd. 859f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

liches galt für die mehrere Konfessionen übergreifende ‚Kirche' pluralistischer protestantischer Gesellschaften)."[160]

Nimmt man mit Taylor an, dass mit einem Desinteresse an Religion nicht einfach ein Desinteresse an Spiritualität einhergeht, gibt es im Westen im Grunde immer mehr Menschen, die „Spiritualität ohne Religion" praktizieren, das heißt ein spirituelles Leben führen, „das einen gewissen Abstand zur Disziplin und Autorität der Konfessionen [oder Kirchen] hält".[161] Diesem westlichen Phänomen entspricht etwa in Russland das Phänomen der „Minimalreligion", bei der eine Spiritualität „nicht in der Kirche, sondern im unmittelbaren Umkreis des Betreffenden – also im Rahmen der Familie und der Freunde – gelebt wird".[162] Nicht selten treten dort Menschen, die von dieser Form der Spiritualität ausgehen, schließlich in eine Kirche ein, behalten aber etwas von ihrer ursprünglichen Einstellung bei.

Auch ist die religiöse oder spirituelle Identität vieler Menschen, wie es scheint, „nach wie vor durch religiöse Formen bestimmt, von denen sie sich normalerweise völlig fernhalten"[163]. Menschen können an einer Transformationsperspektive, das heißt am Glauben an eine religiöse Verwandlung festhalten, ohne sich in ihrem Handeln danach zu richten. Es scheint so etwas wie eine „stellvertretende Religion" zu geben. „Gemeint ist die Beziehung mancher Menschen zu einer Kirche, die sie zwar in gewissem Sinne schätzen, von der sie sich aber dennoch fernhalten. Sie wollen, dass es diese Kirche gibt, teils weil sie die Erinnerung an Früheres bewahrt, teils weil sie einem künftigen Bedürfnis entgegenkommen" oder angesichts kollektiver Katastrophen eine „Quelle des Trosts und der Orientierung" sein kann.[164]

Nach Taylors Einschätzung werden auch in Zukunft viele ihr spirituelles Zuhause in den Kirchen finden, auch in der katholischen Kirche. Denn die „durchs Sakramentale oder durch eine gemeinsame Praxis hergestellten Verbindungen spielen in der modernen Welt offenbar immer noch eine bedeutende Rolle"[165]. Auch wenn der neue Rahmen eine ausgeprägt individualistische Komponente hat, heißt das doch nicht unbedingt, „dass auch der Inhalt individuierend ist. Viele Menschen werden sich überaus starken religiösen Gemeinschaften anschließen, denn das ist der Ort, an den sie von ihrem spirituellen Empfinden geführt werden."[166]

Wie Taylor schon in seinem Werk *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (2002) dargelegt hatte, ist Religion für ihn wesentlich eine *gemeinschaftliche* Angelegenheit. Zwar hält auch er – wie William James, mit dessen religionspsychologischem Werk *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* (1902) er sich hundert Jahre später kritisch auseinandersetzt hat – die *persönliche religiöse Erfahrung* für den *Kern* der *Religion*. Das erlaubt es aber ihm zufolge nicht, Religion auf religiösen Individualismus und religiöse Innerlichkeit zu verengen und alles kollektive religiöse Leben als uneigentlich auszuschließen. Religiöse Erfahrung

160 Ebd. 859.
161 Ebd. 895.
162 Ebd. 893f.
163 Ebd. 870.
164 Ebd. 872.
165 Ebd. 862.
166 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

selbst ist durch *Gemeinschaft* vermittelt, durch sie bestärkt und auf sie bezogen. Gewisse religiöse Gefühle kann man nicht allein haben.

Einen Grund dafür, weshalb die ausgeprägt kollektiven Optionen ihre Anhänger nicht verlieren werden, sieht Taylor „in der fortwährenden Bedeutung der Feste“[167]. Wie bei Wallfahrten, Massenversammlungen wie den Weltjugendtagen oder in Taizé, aber auch bei „Rockkonzerten, Raves und dergleichen mehr“ zu beobachten ist, suchen die Menschen „nach wie vor jene Augenblicke der Verschmelzung, die uns aus dem Alltag herausreißen und mit etwas Jenseitigem in Verbindung bringen“.[168] Während die erstgenannten Veranstaltungen offensichtlich auf etwas Transzendentes ausgerichtet sind, scheinen die letztgenannten unter die Kategorie des Nichtreligiösen zu fallen. „Dennoch passen auch sie“, so Taylor, „nicht recht zur säkularen, entzauberten Welt. Da sie uns im gemeinsamen Handeln oder Empfinden zusammenbringen und uns dadurch aus dem Alltag herausreißen, lösen sie oft das Gefühl aus, wir stünden mit etwas Größerem in Verbindung – einerlei, wie man das letztlich erklären oder begreifen möchte.“[169] So kann auch bei profanen Festen das „Transzendente in unser Leben eindringen“, auch wenn dieses Leben ansonsten „ganz im Sinne einer immanenten Ordnungsvorstellung organisiert ist“.[170]

Im letzten halben Jahrtausend hat sich, so fasst Taylor zusammen, das westliche Christentum stetig in Richtung *persönlicherer* und *engagierterer Formen* der religiösen Frömmigkeit und Praxis bewegt.

> „Die Spiritualität der Suche, die wir heute vor uns haben, ließe sich als jene Form deuten, die diese Entwicklung im Zeitalter der Authentizität annimmt. Derselbe langfristige Trend, der zunächst den disziplinierten, bewussten, engagierten und individuellen Gläubigen – also Calvinisten, Jansenisten, frommen Humanisten, Methodisten – und später den ‚wiedergeborenen‘ Christen hervorgebracht hat, hat jetzt den suchenden Pilger, der seinen eigenen Weg erkennen und beschreiten will, auf der Bildfläche erscheinen lassen.“[171]

Laut Taylor stehen wir „jedenfalls erst am Anfang eines neuen Zeitalters der religiösen Suche, deren Ergebnis niemand vorhersehen kann“[172].

1.1.2.6 Fazit

In seiner Großerzählung misst der kanadische Philosoph, so lässt sich im Rückblick festhalten, dem *Wandel* der *moralischen Ordnung* eine hohe Bedeutung für die veränderte religiöse Situation bei. Als der Mensch in der Neuzeit sich selbst und seine Kräfte neu entdeckt, ändert sich seine Moral. Durch *Disziplinierung* seines *Selbst* sucht er von nun an seine weltlichen Aufgaben zu bewältigen. Der offenkundige Erfolg führt zu einem *providenziellen Deismus*, bei dem Gott und seine Gnade immer entbehrlicher zu werden schei-

167 Ebd. 863.
168 Ebd.
169 Ebd. 864.
170 Ebd. 865.
171 Ebd. 891.
172 Ebd. 895.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen. Es kommt aber im Zuge der neuen moralischen Einstellung auch eine *moralistische Religiosität* des äußeren Verhaltens auf, die die religiöse Innerlichkeit vernachlässigt. Beide Strömungen, Deismus und Moralismus, begünstigen die Entstehung des *ausgrenzenden Humanismus* und damit des *modernen Atheismus* und *Agnostizismus*. So gesehen ist etwa die klassische Religionskritik des 19. Jahrhunderts, für die vor allem Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Nietzsche (1844–1900) stehen, weniger als Grund für heutige Religionslosigkeit denn selbst als Folge und Ausdruck eines gewandelten Bildes vom Menschen und einer gewandelten Moral zu verstehen.

Auch die *kulturelle Revolution* im 20. Jahrhundert lässt sich auf einen durch veränderte wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse ausgelösten *Wandel* des *Selbstbildes* zurückführen. Dabei reichte die Wiederentdeckung der Fantasie, der Kreativität, des Gefühls, der Sinnlichkeit und anderer Kräfte sowie die grundsätzlich positive Bewertung der menschlichen Natur einschließlich der Sexualität in die Romantik und noch weiter in die Neuzeit zurück. Zusammen mit wissenschaftlichen Entwicklungen besonders in der Psychologie (Sigmund Freud, Otto Gross, Wilhelm Reich, Alfred Kinsey, Herbert Marcuse, Masters und Johnson) und der pharmakologischen Entwicklung der Antibabypille war das der Boden, auf dem sich die sexuelle Revolution und die Veränderung der Sexualmoral vollzog und mit der sich wiederum die Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderung verband. Der Wandel der Moral zog einen Wandel der religiösen Situation im Sinne eines *Säkularisierungsschubs* nach sich. Obwohl insbesondere bei geschichtlichen Entwicklungen niemals Monokausalität vorliegt, könnte man grob vereinfachen und sagen: Nicht die Religion hat in den zurückliegenden Jahrhunderten die Moral bestimmt, sondern umgekehrt die Moral die Religion. Dem Wandel der religiösen und spirituellen Landschaft ging ein Wandel der moralischen Landschaft voraus. Der Veränderung der religiösen Haltung liegt eine Veränderung der moralischen Haltung zugrunde, und dieser wiederum eine Veränderung der Einstellung des Menschen zu sich selbst.

Da sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen lässt und sich Entwicklungen, die die Mehrheit der Menschen in den westlichen Gesellschaften als echten Fortschritt schätzt, nicht rückgängig machen lassen, sollte die Kirche das Entstehen des gegenwärtigen *säkularen Zeitalters* der *Authentizität* nicht bedauern oder gar bejammern, sondern als solches annehmen und als Chance begreifen, alles zu prüfen und das Gute daran in ihre eigene Lehre und Praxis zu integrieren.[173] So könnte sie aus Taylors Großerzählung etwa die folgenden Lehren ziehen.

Ein spiritueller Ansatz zur Beurteilung der religiösen beziehungsweise kirchlichen Situation kann Christen dazu befreien, statt vorrangig auf das, was Gläubige und Ungläubige *trennt*, auf das zu schauen, was sie alle auf einer tieferen Ebene *verbindet*, nämlich das *spirituelle Sehnen* und *Streben* nach innerer Erfüllung, Ganzheit, Einheit, Integrität und Individualität. Der Schwund religiösen Glaubens und Praktizierens, also Säkularität im zweiten Sinn, kann die Kirche ermahnen, statt sich auf Nebenschauplätzen zu verlieren, auf ihr *Kerngeschäft* zu besinnen, das heißt Menschen im Sinne des *Evangeliums* anzuleiten, wie sie Jesus Christus kennenlernen und zu ihm und zu Gott eine lebenslange persönliche Beziehung aufbauen können. Das spirituelle Grundbedürfnis

173 Vgl. 1 Thess 5,21.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aller Menschen kann sie ermutigen, sich auf ihre eigene *spirituelle Kernkompetenz* zu konzentrieren, und den Menschen – sei es einzelnen in Exerzitien, sei es gemeinschaftlich im gottesdienstlichen Feiern – spirituelle Erfahrung, sprich *Gotteserfahrung* zu ermöglichen, ohne dabei andere religiöse oder spirituelle Institutionen als Konkurrenten zu empfinden.

Angesichts der unumkehrbaren neuzeitlichen Entwicklung und der heute vorherrschenden Kultur der Authentizität ist Kirchenleitung ganz allgemein gut beraten, statt Regeln und den Gehorsam gegenüber kirchlicher Autorität einzuschärfen, auf die *Mündigkeit* und *Selbständigkeit* der Gläubigen zu setzen; statt religiöse Äußerlichkeit, religiöse *Innerlichkeit* zu fördern, die dem Einzelnen hilft, seinen ganz eigenen spirituell-religiösen Weg zu finden und zu gehen; statt Uniformität *Pluralität* zu begünstigen; statt Menschen zur Konformität anzuhalten, sie in ihrer *Individualität*, *Originalität* und *Kreativität* zu bestärken.

Die plurale Situation lädt die Kirche ein, ihren Blick auf die realen Lebensformen der Menschen von heute auszuweiten. Statt praktisch nur die Lebensweise von Priestern, Ordensleuten, verschiedengeschlechtlichen Eheleuten und Kernfamilien als christlich zu würdigen, sollte sie auch *andere Lebensformen* von Menschen, die ebenfalls ein spirituelles Leben führen, anerkennen und fördern. Ob diese Formen authentisch und erfüllend sind und ihre Essenz in der Liebe besteht, hängt ja nicht von der Form als solcher, sondern von den betreffenden Personen ab. Man denke an nichtehelich zusammenlebende heterosexuelle Paare, an homosexuelle Paare, an Alleinerziehende, an nichteheliche Lebensgemeinschaften oder auch an die vielen Alleinstehenden. Ein solcher Blick macht nicht zwangsläufig alle Lebensformen unter christlicher Rücksicht gleichwertig, scheidet aber auch nicht von vornherein alle Lebensformen, die den traditionellen Mustern nicht entsprechen, als wertlos oder gar gottlos aus.

1.1.3 Ein Vorschlag zur Definition von Religion

Es war nun immer wieder nicht nur speziell vom Christentum und seiner Kirche oder seinen Kirchen, sondern allgemeiner von *Religion* und *Religiösem* die Rede, so dass es sich an dieser Stelle lohnt, der Frage nachzugehen, was damit eigentlich gemeint ist. Obwohl sich in nahezu allen Kulturen so etwas wie *religiöse Rituale* finden lassen, scheint es äußerst schwierig zu sein, das Phänomen des Religiösen *begrifflich* zu fassen. Unter Religionswissenschaftlern gilt seit langem als ausgemacht, nicht mit einer Definition von Religion aufwarten zu können, die sowohl *umfassend* als auch *genau* genug ist. Dennoch sollte man Versuche nicht ganz unterlassen.

Unter den zahllosen Definitionsvorschlägen, die im Laufe der Zeit unterbreitet wurden, lassen sich grob *substantialistische* und *funktionalistische* unterscheiden. Erstere suchen das Wesen der Religion etwa in ihrem Bezug zum Heiligen, Numinosen (Göttlichen), Transzendenten oder Absoluten zu bestimmen.[174] Funktionalistische Definitionen suchen dagegen Religionen im Blick auf ihre kulturelle Funktion oder ihre soziale Leistung zu erfassen, etwa im Blick auf die Stabilisierung und Harmonisierung der Gesellschaft, auf die Stiftung und Förderung von Gemeinschaft, auf die Orientierung

174 Vgl. Figl 65.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

des Individuums, auf Komplexitätsreduktion oder Kontingenzbewältigung. Unter dieser Rücksicht lassen sich Religionen als unter Umständen göttlich inspirierte, aber doch weitgehend vom Menschen selbst geschaffene gemeinschaftliche Einrichtungen bestimmen, die vor allem *drei* miteinander zusammenhängende *Funktionen* haben[175]:

1. Sie sollen dem Menschen helfen, mit all dem Negativen in seinem Leben fertig zu werden: etwa mit Krankheit, Armut, unaufhaltsamem sozialem Abstieg, Ungerechtigkeit, mit dem Zerbrechen sozialer Beziehungen, unerklärlichen Ängsten oder dem Tod. Religion hat die Funktion der *Kontingenz-* und *Lebensbewältigung*, wobei mit dem Kontingenten das Nicht-Notwendige oder Zufällige und damit Unwägbare und Unberechenbare im Leben gemeint ist.
2. Religionen sollen den Menschen dazu befähigen, den umfassenden und letzten Sinn seines Lebens zu finden. Religion hat die Funktion der *Sinnfindung*.
3. Religionen sollen dem Menschen eine ganz neue Lebensdimension eröffnen. Religion hat die Funktion der *Lebensbereicherung* und *-vertiefung*.

Im Unterschied zu anderen Institutionen wie beispielsweise nichtreligiösen Weltanschauungen oder verschiedenen Therapieformen üben Religionen ihre Funktion der Kontingenzbewältigung, der Sinnfindung und der Lebensvertiefung dadurch aus, dass sie mit dem Unterschied zwischen *immanenter* und *transzendenter* Wirklichkeit arbeiten. Alles Immanente – das heißt alles Bedingte, Endliche, Unvollkommene, Natürliche, Weltliche oder Zeitliche – ist Menschen prinzipiell erreichbar, verfügbar, hinterfragbar und kritisierbar. Dagegen kann das Transzendente – das heißt das Unbedingte, Unendliche, Vollkommene, Übernatürliche, Überweltliche und Ewige – Menschen einerseits aufgrund seiner Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit *Sicherheit* bieten, andererseits aufgrund seiner Transzendenz aber auch eine *neue, tiefere Dimension* des Lebens eröffnen.

Durch die ausdrückliche Unterscheidung zwischen Immanentem und Transzendentem hebt sich das Religiöse vom Nichtreligiösen ab. In der Tat beruhen viele Religionen auf der Annahme, es gebe eine *höchste, transzendente Wirklichkeit*, ein *Absolutes*, ein *Göttliches*. Auf diese Wirklichkeit sind sie als ihren eigentlichen Gegenstand bezogen. Dies gilt insbesondere von den weltweit größten Religionen, zu denen, entsprechend der Zahl ihrer Anhänger, an erster Stelle das Christentum, dann der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus und der Daoismus sowie weitere Religionen gehören. Mit Fug und Recht kann man sie Weltreligionen nennen, sind sie doch in ihrer Verbreitung nicht auf bestimmte Kulturen und Regionen begrenzt.

Weltreligionen sowie etliche andere Religionen verschaffen dem Menschen in der Immanenz oder durch sie Zugang zur Transzendenz. Sie stellen die Zugänglichkeit und Erreichbarkeit des Transzendenten im Immanenten oder durch das Immanente sicher.[176] Sie vermitteln zwischen den Menschen und dem Göttlichen. Was damit gemeint ist, wird beispielsweise im Christentum deutlich, wenn die am Abendmahl Teilnehmenden Brot und Wein zu sich nehmen, diese aber zugleich den Körper und das

175 Vgl. Stolz und Pollack.

176 Vgl. Pollack 117f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Blut des auferstandenen Christus repräsentieren, so dass durch einen höchst konkreten, irdischen Vorgang die Einheit mit Gott erfahrbar gemacht wird.

Typische religiöse Formen wie Rituale, Gebete, Meditationen, Ikonen, Prozessionen, Predigten oder heilige Schriften, die als solche dem Immanenten entstammen, haben demnach die Aufgabe, *Zugang* zum Transzendenten zu gewähren, die *Verbindung* zwischen Immanentem und Transzendentem herzustellen und dadurch dem Menschen selbst *Gemeinschaft* oder *Einheit* mit der höchsten Wirklichkeit zu ermöglichen. In allen ihren Dimensionen – in ihrem Glauben oder ihren sonstigen Überzeugungen, in ihrem Kult (d. h. in ihrer Gottesverehrung), in ihrer Moral, in ihrem Beten oder Meditieren, in ihren Festen und so weiter – stellen Religionen Zugänge zum Göttlichen dar und ermöglichen dem Menschen so die Verbindung, wenn nicht gar Vereinigung mit ihm.

Von einer solchen funktionalistischen Definition und ihren Implikationen aus kann man nun versuchen, eine substantialistische Definition zu entwerfen. Mit dem Religionswissenschaftler Peter Antes ließen sich zunächst unter Religion alle *Vorstellungen*, *Einstellungen* und *Handlungen* gegenüber einer *letzten* Wirklichkeit verstehen, auf die sich Menschen beziehen, indem sie eine solche Wirklichkeit als Mächte oder Macht, als Geister oder Dämonen, als Götter oder Gott, als Heiliges oder Absolutes oder auch nur als Transzendenz real annehmen und entsprechend benennen.[177] Dabei gehen Religionen, die sich durch ihren *Transzendenzbezug* auszeichnen, auf besondere *Transzendenzerfahrungen* bestimmter Personen zurück, etwa auf heilige Seher (Rishi) im Hinduismus, auf Mose im Judentum, auf Laozi (Laotse) und Zhuangzi im Daoismus, auf Jesus von Nazaret im Christentum oder auf Muhammad im Islam. Indem diese herausragenden Gestalten ihre Erfahrungen anderen Menschen mitgeteilt haben und diese wiederum die Mitteilung vertrauensvoll angenommen und darauf gemeinschaftlich und institutionell reagiert haben, sind aus den Gestalten *Religionsgründer* und aus dem gemeinsamen Aufgreifen und Antworten *Religionen* geworden. Damit Religion entstehen kann, bedarf es also rein menschlich betrachtet nicht nur einer oder mehrerer Gründergestalten, die die Religion initiieren, indem sie ihre Transzendenzerfahrung anderen Menschen anvertrauen und an sie weitergeben, sondern auch einer gewissen *Gemeinschaftsbildung* von Menschen (Gläubigen), die dieser Erfahrung vertrauen und ihr Leben darauf ausrichten, sowie einer gewissen *Institutionalisierung*, indem etwa heilige Schriften verfasst, kultische Handlungen festgesetzt, Normen aufgestellt, Feste kreiert und gefeiert werden. Berücksichtigt man all dies, könnte eine integrale Definition von Religion lauten:

> „Religionen beruhen auf besonderen *Transzendenzerfahrungen* bestimmter Menschen (Religionsgründer), die von ihrer Begegnung mit dem Heiligen, von ihrem Empfang einer Offenbarung oder von ihrem Erleuchtungserlebnis anderen *mitteilen*, und bestehen in der *gemeinschaftlich-institutionellen Antwort*, die Menschen auf diese Mitteilung geben. Sie dienen der *besseren Lebensbewältigung* und der *Transformation* (Umwandlung) von einem egoistischen zu einem selbstlos liebenden Wesen oder sollten zumindest dazu dienen. Sie setzen ein grundlegendes *Vertrauen* in die transzendente Wirklichkeit voraus, halten ihren Ursprung in verbindlichen *heiligen Schriften* fest und legen ihre Überzeugungen und Normen in verschiedenen *Lehren* dar.

177 Vgl. Antes 34–56.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Sie fordern *ethisches Verhalten* und *Handeln*, mehr noch, prägen *ethisches Empfinden* und *Denken*. Sie pflegen bestimmte *Riten* und *Rituale* und laden zum *Kult*, zu Gottesverehrung und Gottesdienst ein. Auch weisen sie in verschiedene Formen des *Betens* und *Meditierens* ein. Schließlich strukturieren sie die Zeit das ganze Jahr hindurch, indem sie immer wieder *Feste* feiern lassen. Mit all diesen Mitteln können Religionen etwas von jener *ewigen Gemeinschaft* oder *Einheit* mit dem Transzendenten vermitteln, die über das endliche irdische Leben unendlich hinausreicht."

Die hier vorgeschlagene Definition ist substantialistisch, insofern sie auf das Transzendente als Grund und Gegenstand der Religion Bezug nimmt und von dessen Erfahrbarkeit oder Offenbarkeit sowie dessen Wirken in der Welt ausgeht. Sie ist aber auch funktionalistisch, insofern sie auf die bessere Lebensbewältigung, die Umwandlung des Menschen und die Vorbereitung auf ewiges Leben durch Religion hinweist. Auch gestattet sie, deutlich zwischen *Religion* als öffentlicher Einrichtung und *Religiosität* als persönlicher Haltung zu unterscheiden. Beides ist vonnöten. Während Religion als Institution ohne Religiosität ihrer Mitglieder *tot* ist, bleibt die Religiosität des Einzelnen ohne Bezug zur Religionsgemeinschaft als rein private Frömmigkeit und Spiritualität notwendig *unvollständig*. Damit ist bereits zur *Kirche* übergeleitet als jener *gemeinschaftlichen Organisationsform*, die sich gläubige Christen schon sehr bald nach Tod und Auferstehung Jesu Christi gegeben haben.

Literatur

Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* [= HdF], Band 1–4, 1985–1988.

Peter Antes: *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in HdF, Bd. 1, 34–56.

Max Seckler: *Der theologische Begriff der Religion*, in HdF, Bd. 1, 173–194.

Fritz Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 3., durchges. Auflage 2001, 11–34.

Johann Figl (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. 2003.

Detlef Pollack: *Ein weites Feld: Probleme der Definition von Religion*, in: Ulrich Kropac/Uto Meier/Klaus König (Hg.): *Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, 2012, 109–122.

1.2 Die Entstehung der Kirche gemäß dem Neuen Testament

In diesem biblischen Teil wird zunächst die Sammelbewegung Jesu, die seine Jünger nach seiner Auferstehung fortgesetzt haben, geschildert (Kap. 1.2.1). Sodann werden die Anfänge der Kirche nach Ostern und Pfingsten selbst beschrieben (Kap. 1.2.2). Welche Bilder das Neue Testament für die Kirche verwendet hat (Kap. 1.2.3) und welche Ämter sich in der Frühzeit in ihr entwickelt haben (Kap. 1.2.4), wird anschließend Thema sein, bevor eine kurze Zusammenfassung den Teil beendet (Kap. 1.2.5).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-003 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY