

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Gregor Buß

Identität – Religion – Moderne

Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters
in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout

Identita – Náboženství – Moderna

Kritika sekulárního věku ve filosofickém myšlení Charlese Taylora
v dialogu se Stanleyem Hauerwasem a Jeffreyem Stoutem

Rigorózní práce

PRAHA 2009

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne

Inhaltsverzeichnis

0	Zur Einführung	1
0.1	Das Anliegen Taylors	1
0.2	Das Anliegen der vorliegenden Arbeit	2

TEIL A CHARLES TAYLORS DIAGNOSE DES SÄKULAREN ZEITALTERS

1	Die Identität und die „moralische Ontologie“ der Moderne	4
1.1	Die Identität und das Gute.....	5
1.1.1	„Das sich selbst interpretierende Tier“	5
1.1.2	Das Selbst und das Gute – Der moralische Raum	11
1.1.3	Moderne Güter und ihre tiefen Quellen	14
1.2	Die Identität und die Gemeinschaft.....	18
1.2.1	„Zwerge auf den Schultern von Riesen“ – Taylor und der Kommunitarismus.....	19
1.2.2	Sprache, Artikulation, Narrativität	21
1.2.3	Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?	24
1.2.4	Im Kielwasser Hegels	28
1.2.4.1	Sittlichkeit	29
1.2.4.2	Anerkennung.....	32
1.2.4.3	Hegel heute.....	35
2	„Gedächtnisschwund“ und „Atomismus“ – Charles Taylors Modernekritik	36
2.1	Orientierungslosigkeit durch Gedächtnisschwund	37
2.1.1	Die moderne Spaltung und „Verstümmelung“	37
2.1.2	„Luftpumpe für die Lungen des Geistes“	38
2.2	Atomismus als Folge des Naturalismus.....	39
2.2.1	Das naturalistische Paradigma	39
2.2.2	Prozeduralistische Ethik?	41
2.2.3	Atomismus und negative Freiheit	43
3	„Hunger nach Transzendenz“ – Charles Taylor und die Religion	45
3.1	Taylor als christlicher Philosoph?.....	46
3.1.1	„Hölzernes Eisen“	46
3.1.2	Philosophie und Theologie – ein kontrapunktisches Verhältnis	47
3.2	Taylors Genealogie des säkularen Zeitalters.....	48
3.2.1	Der „exklusive Humanismus“ als Alternative zum Theismus.....	48

3.2.2	Sedimentation, Ironie, Rekomposition	52
3.3	„Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“	55
3.3.1	Das Unbehagen an der Moderne	55
3.3.2	Der Streit um den Tod Gottes	56
3.4	Religion heute	60
3.4.1	Das Streben nach Fülle	60
3.4.2	Mit James über James hinaus	62
3.4.3	Eine katholische Moderne?	66
3.5	Taylor als Pontifex	68

<p>TEIL B CHARLES TAYLOR IM GESPRÄCH MIT STANLEY HAUERWAS UND JEFFREY STOUT</p>
--

4	Religion und Demokratie – Die Debatte zwischen Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout.....	70
4.1	„Resident aliens“ – Das theologische Profil von Stanley Hauerwas	71
4.1.1	„Life in the Christian Colony“ – Hauerwas’ Ekklesiologie	71
4.1.1.1	Eine »bekenkende Kirche« als Kontrastgesellschaft	71
4.1.1.2	Kirche als Erzählgemeinschaft	73
4.1.1.3	Vom „Konstantinianismus“ verführt – Kirche und liberale Demokratie in den USA	74
4.1.2	„A community of character and virtues“ – Hauerwas’ Sozialethik	77
4.1.2.1	Kirche als Sozialethik	77
4.1.2.2	In der Nachfolge Jesu und unter eschatologischem Vorbehalt	79
4.2	„Ethics after Babel“ – Das theologische Profil von Jeffrey Stout	80
4.2.1	Pragmatische Moral	82
4.2.2	Religiöse Überzeugungen und demokratische Diskurse	84
4.3	»Konstantinianismus« vs. »Sektiererei« – Protokoll einer langjährigen Debatte	87
4.3.1	„The American experiment is in deep trouble“ – Hauerwas und Stout vor derselben Herausforderung	87
4.3.2	Stouts Kritik an Hauerwas – und die prompte Antwort	88
5	Charles Taylor als Vermittler zwischen Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout?	92
5.1	„Drei Ärzte und ein Patient“ – Das gemeinsame Anliegen von Taylor, Hauerwas und Stout	93
5.2	Taylor im Gespräch mit Hauerwas	94

5.3	Taylor im Gespräch mit Stout.....	97
6	Schlussbetrachtung: Ergebnisse und Überhänge	99
6.1	Identität – Religion – Moderne: Charles Taylor im Kreuzverhör	99
6.1.1	Identität zwischen Autonomie und Heteronomie.....	100
6.1.1.1	Moralischer Relativismus oder Realismus?	100
6.1.1.2	Tragödie im Sittlichen?	102
6.1.2	Funktionalisierung oder Verteidigung der Religion?.....	104
6.1.3	Verfechter oder Verächter der Moderne?.....	107
6.2	Nochmals: Charles Taylor im Gespräch mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout	109
6.2.1	„Kirche als politisch-moralischer Akteur“ – ein Ausweg.....	109
6.2.2	Die Anziehungskraft des Transzendenten.....	110
	Literaturverzeichnis.....	112
	Anhang: Deutsche Zusammenfassung.....	121
	Příloha: Shrnutí v českém jazyce.....	123

0 ZUR EINFÜHRUNG

0.1 Das Anliegen Taylors

Liest man Taylors opera magna *Quellen des Selbst* und *A Secular Age*, so könnte man den Eindruck gewinnen, er sei Historiker und nicht Philosoph, widmet er doch den Großteil dieser voluminösen Werke der Darstellung der europäischen Geistesgeschichte. Hierbei zeichnet er sich als versierter Kenner der unterschiedlichsten geistigen Strömungen der letzten Jahrhunderte aus: in der Philosophie und Theologie ist er genauso bewandert wie in der Literatur und Malerei. Auch wenn seine Ausführungen durch Facettenreichtum an Profil gewinnen, verliert sich Taylor dennoch nicht im Detail. Die Faszination seiner Werke liegt gerade darin begründet, dass er über Epochen und geisteswissenschaftliche Disziplinen hinweg neue Zusammenhänge und Entwicklungsprozesse entdeckt. So entwirft er ein Beziehungsgeflecht, in das er zahlreiche Geistesgrößen der letzten Jahrhunderte einzuordnen weiß.

Seine historischen Tiefenbohrungen verfolgen jedoch nicht allein das Ziel, die Abhängigkeiten zwischen den unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu illustrieren. Diese Studien sind vielmehr die aufwändige Vorarbeit für das Hauptanliegen Taylors, „eine Geschichte der neuzeitlichen Identität zu artikulieren und zu schreiben“¹. In seiner Einleitung zu *Quellen des Selbst* fügt der Kanadier auch unmittelbar an, was er unter Identität versteht:

„Mit diesem Ausdruck möchte ich die Gesamtheit der (weitgehend unformulierten) Auffassungen dessen bezeichnen, was es heißt, ein handelndes menschliches Wesen zu sein, also die im neuzeitlichen Abendland beheimateten Empfindungen der Innerlichkeit, der Freiheit, der Individualität und des Eingebettetseins in die Natur.“²

Wenn Taylor akribisch die Entwicklung der modernen Geistesgeschichte nachzeichnet, so verfolgt er damit die Absicht, Aufschlüsse über die Konstitution der modernen Identität zu gewinnen. Er vertritt die Auffassung, dass die Quellen des Selbst bis weit in die Vergangenheit reichen und oft in Vergessenheit geraten sind – trotz ihres immer noch starken Einflusses. Taylors Untersuchung soll also die Vielschichtigkeit der modernen Identität illustrieren, „indem sie uns hinausführt über karikierende, einseitige Deutungen und uns ein Gefühl dafür vermittelt, wie verwurzelt diese Identität ist und wie sehr wir in alle ihre Facetten verstrickt

¹ TAYLOR, *Quellen*, 7.

² Ebd.

sind“³. Im Rückblick charakterisiert der Kanadier sein umfangreiches Werk daher auch als einen Versuch der Rückgewinnung verschütteter Quellen.⁴

Was diese ‚Bergungsarbeit‘ in den Augen Taylors so dringend notwendig macht, ist – um einen anderen Buchtitel des Kanadiers aufzugreifen – das *Unbehagen an der Moderne*. Unter diesem Begriff versteht Taylor die „Verengerung und Verflachung unseres Lebens“⁵, die durch das Versiegen vieler geistiger Quellen hervorgerufen wurde. An anderer Stelle spricht er auch von dem „Fluch unserer modernen naturalistischen Kultur“⁶ oder – in Anlehnung an Wittgenstein – von der ›Verhexung‹ der Moderne. Daher hat sich Taylor zur Aufgabe gestellt: „Man muß sozusagen in den tiefsten Quellen der Moderne nachforschen, um die Quellen der Verhexung zu verstehen.“⁷

0.2 Das Anliegen der vorliegenden Arbeit

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit beinhaltet einen systematischen Aufriss von Taylors Diagnose und Kritik des säkularen Zeitalters. Es wird sich zeigen, dass aus der Sicht des Kanadiers vor allem zwei Phänomene die neuzeitliche Identitätskrise hervorgerufen haben: die moralische Orientierungslosigkeit und die gesellschaftliche Fragmentierung. Dieses soll entlang eines Gedankengangs demonstriert werden, der sich von der Anthropologie über die Moralphilosophie bis hin zur Sozialphilosophie Taylors erstreckt. Dabei wird deutlich, dass sich der Kanadier immer wieder an seinem geistigen Lehrer Hegel und dessen Verständnis der Geschichtsphilosophie orientiert,⁸ so dass wir auf Hegels Einfluss in einem eigenen Kapitel näher eingehen wollen. Ein weiterer Schwerpunkt des ersten Teils bildet Taylors Auseinandersetzung mit der Religion. Hierbei handelt es sich nicht um einen interessanten Exkurs, der gut in eine theologische Arbeit passt, sondern – so wird sich herausstellen – um einen neuralgischen Punkt in der Philosophie Taylors. Anhand seiner Genealogie des säkularen Zeitalters verdeutlicht der Kanadier, dass die Moderne weniger säkular ist als weithin angenommen. Dies eröffnet neue Perspektiven für die Auseinandersetzung zwischen Theisten und Atheisten.

Das Thema Religion und Moderne bildet auch die Brücke zwischen den beiden Teilen der Arbeit. Denn in Teil B soll der Versuch unternommen werden, Taylor in eine Debatte über

³ Ebd., 870.

⁴ Vgl. ebd., 899.

⁵ TAYLOR, *Unbehagen*, 13.

⁶ TAYLOR, *Quellen*, 204.

⁷ BREUER, *Welten*, 197.

das Verhältnis von Kirche und liberaler Gesellschaft einzubinden, die zwischen zwei prominenten Vertretern der amerikanischen Theologie geführt wird. Seit fast drei Jahrzehnten sind sich Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout uneins über die Kompatibilität von religiösen Überzeugungen und demokratischen Diskursen. Obwohl sich zu Taylor einige interessante Anknüpfungspunkte finden ließen, haben sich bislang weder Hauerwas noch Stout ausführlich mit dem Kanadier beschäftigt. Inwieweit Taylor in dem theologischen Disput eine Vermittlerrolle einnehmen könnte, soll daher in Teil B ausgelotet werden.

⁸ Vgl. beispielsweise TAYLOR, *Sittlichkeit*, 136: „[T]he study of history as the clarification of contemporary human possibilities through their genesis. This is the Hegelian use of history.”

TEIL A

CHARLES TAYLORS DIAGNOSE DES SÄKULAREN ZEITALERS

1 DIE IDENTITÄT UND DIE „MORALISCHE ONTOLOGIE“ DER MODERNE

Identität konstituiert sich für Taylor vornehmlich auf zwei Feldern: zum einen durch eine Orientierung auf das Gute und zum anderen durch das Eingebettetsein in Gemeinschaft. Die Voraussetzungen auszuloten, die auf diesen Feldern gewährleistet sein müssen, damit menschliche Existenz gelingen kann, bestimmt einen Großteil der Anthropologie Taylors. Er ist somit auf der Suche nach der »moralischen Ontologie« der Moderne. Es wäre allerdings ein Irrtum zu glauben, dass sich Taylor mit dieser Thematik erst in *Quellen des Selbst* befasst hat. Als „Keimzelle“ dieses Werkes kann man einen Aufsatz bezeichnen, den er bereits 1977 veröffentlicht hat. Denn in „Was ist menschliches Handeln?“⁹ tauchen viele der zentralen Begriffe auf – z. B. Horizont, Wertungen und Identität –, die er später in *Quellen des Selbst* zu Basiskategorien seiner Anthropologie ausbaut:

„Mit »Identität« meine ich diejenige Verwendungsweise des Begriffs, von der wir Gebrauch machen, wenn wir davon sprechen, »seine Identität zu finden« oder eine »Identitätskrise« zu durchleben. Nun wird unsere Identität durch unsere fundamentalen Wertungen definiert. Die Antwort auf die Frage »Was ist meine Identität?« kann nicht durch irgendeine Liste von Eigenschaften aus anderen Bereichen gegeben werden, etwa durch eine Beschreibung meiner physischen Verfassung, meiner Herkunft, meines Hintergrunds, meiner Fähigkeiten usw. Sie alle können für meine Identität eine Rolle spielen, aber nur, wenn sie in einer bestimmten Weise übernommen werden. [...] Unsere Identität ist daher durch bestimmte Wertungen definiert, die untrennbar mit uns Handelnden verknüpft sind. Würden wir dieser Wertungen beraubt, so wären wir nicht länger wir selbst. Damit meinen wir nicht, daß wir in dem trivialen Sinne anders wären, daß wir andere Eigenschaften hätten als die, die wir jetzt haben – dies wäre tatsächlich nach jeder noch so kleinen Veränderung der Fall –, sondern daß wir in diesem Fall insgesamt die Möglichkeit verlieren würden, ein Handelnder zu sein, der wertet. Unsere Existenz als Personen und damit unsere Fähigkeit, als Personen an bestimmten Wertungen festzuhalten, würde außerhalb des Horizonts dieser wesentlichen Wertungen unmöglich, wir würden als Personen zerbrechen, wären unfähig, Personen im vollen Sinn zu sein.“¹⁰

Dass es sich bei diesem Abschnitt um einen Schlüsseltext zum Verständnis der Anthropologie Taylors handelt, wird – neben den verwendeten Begrifflichkeiten – noch an zwei weiteren

⁹ TAYLOR, *Handeln*, 36. – Hartmut Rosa weist darauf hin, dass sich selbst in Taylors allererstem Buch – *The Explanation of Behaviour* (1964) – Spuren finden lassen, die auf die in *Quellen des Selbst* ausgearbeitete Anthropologie Taylors hindeuten (vgl. ROSA, *Identität*, 72).

¹⁰ TAYLOR, *Handeln*, 36f.

Punkten deutlich. Zum einen lässt sich in diesen Zeilen erahnen, welches Ziel Taylor mit seiner Anthropologie verfolgt. Sie soll einen Beitrag dazu leisten, wie Identitätskrisen von Einzelpersonen oder ganzen Gesellschaften besser verstanden werden können und eine glückende menschliche Existenz gelingen kann. Dieses hängt eng – und hierbei handelt es sich um den zweiten Aspekt – mit der Orientierung an vorgegebenen Wertstrukturen zusammen. Nur durch die Fähigkeit, sich zwischen verschiedenen Werten entscheiden zu können, erfährt sich der Mensch als handelndes Wesen – und das heißt für Taylor: als Selbst. So überrascht es nicht, dass die systematische Absicht des ersten Teils von *Quellen des Selbst* darin besteht, „den unauflöselichen Zusammenhang von Personalität (*selfhood*) und Konzeptionen *des Guten* zu analysieren und die konstitutive Rolle von Werten für menschliche Identität und menschliches Handeln [...] offenzulegen“¹¹. Für Taylor ist demnach die existentielle Frage nach dem »Wer bin ich?« unauflöselich verknüpft mit der Frage »Wer möchte ich sein?«¹². So entwickelt sich seine Anthropologie immer mehr zu einer Moralphilosophie und schließlich zu einer Sozialphilosophie. Dieser – bislang nur kurz umrissene – Zusammenhang soll nun näher expliziert werden.

1.1 Die Identität und das Gute

1.1.1 „Das sich selbst interpretierende Tier“

Wie bereits oben angeführt, kann für Taylor die Frage nach der menschlichen Identität „nicht durch irgendeine Liste von Eigenschaften“ beantwortet werden, „etwa durch eine Beschreibung meiner physischen Verfassung, meiner Herkunft, meines Hintergrunds, meiner Fähigkeiten usw.“¹³. Der Mensch ist für ihn mehr als sich mit naturwissenschaftlichem Instrumentarium erklären ließe. Daher ist in den Werken Taylors eine „mitunter polemische Kritik an szientistisch-objektivistischen, an den Naturwissenschaften orientierten Methoden in den Sozial- und Geisteswissenschaften“¹⁴ erkennbar. Will man den Menschen begreifen, muss man ihn vor allem als ein „auf Handlung, Sprache, Sinn und Verstehen angewiesene[s] Wesen“¹⁵ untersuchen. Im Hinblick auf aktuelle Debatten könnte man daher mit Taylor behaupten, dass das, was eine Person ausmacht, nicht in seinem genetischen Code oder den

¹¹ ROSA, *Identität*, 99 (Herv. im Orig.).

¹² Vgl. hierzu weiterführend ebd., 98.

¹³ TAYLOR, *Handeln*, 36.

¹⁴ ROSA, *Identität*, 41.

¹⁵ BREUER, *Taylor*, 21.

Windungen des Gehirns verborgen liegt, sondern zuallererst von seiner Selbst- und Weltdeutung abhängig ist:

„Ein Selbst ist jemand nur dadurch, daß bestimmte Probleme für ihn von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen, und das Problem meiner Identität wird einer Lösung nur durch die eine Sprache der Interpretation zugeführt, die ich im Laufe der Zeit als gültige Artikulation dieser Fragestellungen akzeptiert habe. Wollte man bei der Frage nach dem, was eine Person ausmacht, von deren Selbstdeutungen absehen, würde man eine grundverkehrte Frage stellen, die prinzipiell nicht zu beantworten wäre.“¹⁶

Der Ausgangspunkt für Taylors Konzept des Selbst ist die Erkenntnis, „daß menschliches Handeln und Denken grundsätzlich an einen Leib gebunden (*embodied*) und dabei so in der Welt situiert ist, daß die wertende und interpretierende Stellungnahme zu sich selbst und zur Umgebung unhintergebar wird.“¹⁷ Der Mensch findet sich zu keinem Zeitpunkt seiner Existenz in einem neutralen Raum vor, sondern ist immer schon eingebunden in das Gewebe geschichtlicher und kultureller Gemeinschaften. Um überhaupt handlungsfähig, und das heißt für Taylor: ein Selbst zu werden, kann der Mensch nicht umhin, sich mit seiner Umgebung zu befassen und sich in ihr zu positionieren. Taylor selbst weist mehrfach darauf hin, dass er bei diesem Verständnis des menschlichen Daseins Anleihen bei Heidegger und dessen These, „das Verstehen sei der Modus des Daseins“¹⁸, gemacht hat. So greift der Kanadier an anderer Stelle auf einen Schlüsselsatz aus Heideggers *Sein und Zeit* zurück, um sein eigenes Konzept zu illustrieren: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.“¹⁹ Die Fähigkeit, ja Notwendigkeit zur Selbstbewertung – Taylor würde von Selbstinterpretation sprechen – ist somit eine Grundbedingung menschlicher Existenz.²⁰

Diese Selbstinterpretationskompetenz wird auch daran deutlich, dass der Mensch – im Gegensatz zum Tier – zwischen verschiedenen Typen von Wünschen und Bedürfnissen differenzieren kann. Taylor lehnt sich hier stark an den US-amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt an, der zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung unterscheidet.²¹ Die Besonderheit des Menschen gegenüber anderen Lebewesen liegt für Frankfurt darin begründet, „dass Menschen nicht nur Wünsche haben wie die anderen Geschöpfe auch,

¹⁶ TAYLOR, *Quellen*, 67.

¹⁷ ROSA, *Identität*, 79.

¹⁸ TAYLOR, *Quellen*, 67, Anm. 6.

¹⁹ HEIDEGGER, *Sein*, 12. – Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 209, Anm. 2.

²⁰ Ruth Abbey weist zu Recht darauf hin, dass sich menschliche Existenz und Identität nicht allein durch das Konzept der Selbstinterpretation erklären lassen, hält diesen Aspekt jedoch für unverzichtbar: „[H]ow a person views or interprets herself is not all there is to know about her, but it is a vital component of identity, one that cannot be overlooked.“ (ABBEY, *Taylor*, 58.)

²¹ Vgl. FRANKFURT, *Willensfreiheit*.

sondern darüber hinaus Wünsche, die sich auf ihre Wünsche richten“²². Den Menschen zeichnet somit eine einmalige Begabung aus: „Kein Tier außer dem Menschen scheint [...] die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung zu haben, die sich in der Bildung von Wünschen zweiter Stufe ausdrückt“²³. Diese kurzen Ausführungen zu Frankfurt machen deutlich, wie sehr sich Taylor von dessen anthropologischem Entwurf inspirieren ließ. Es ist daher auch wenig verwunderlich, dass er in Anlehnung an den US-Amerikaner den Menschen als das „sich selbst interpretierende Tier“²⁴ bezeichnet.

Taylor baut Frankfurts Theorie allerdings weiter aus und unterscheidet innerhalb der zweiten Gattung von Wünschen nochmals zwischen schwachen und starken Wertungen. Wenn ein Wunsch zweiter Ordnung nur die größtmögliche Bedürfnisbefriedigung zum Ziel hat – wenn also nur die Realisierbarkeit von Wünschen ausschlaggebend ist –, dann handelt es sich nach Taylor um schwache Wertungen. Sobald die qualitative Bewertung eines Wunsches – also seine Wünschbarkeit – das Handeln lenkt, haben wir es mit starken Wertungen zu tun. Durch ihre starken Wertungen macht jede Person Aussagen darüber, was für sie „wertvoll ist, höher, ausgeglichener oder befriedigender usw.“²⁵. Hartmut Rosa fasst diese Unterscheidung wie folgt zusammen:

„Starke Wertungen zeichnen sich daher dadurch aus, dass sie den Wert bzw. die Qualität der Wünsche erster Ordnung selbst betreffen, das heißt, es handelt sich um Urteile über die *Wünschbarkeit* jener Wünsche und Bedürfnisse. *Schwache Wertungen* dagegen beurteilen nicht die Qualität von Wünschen erster Ordnung, sondern wägen nur im Hinblick auf die Hierarchisierung zwischen ihnen ab, die größtmögliche Gesamtbefriedigung oder Nutzenmaximierung bewirken soll.“²⁶

Hiermit haben wir einen weiteren zentralen Aspekt des anthropologischen Entwurfs Taylors kennen gelernt. Zum einen besitzt der Mensch als *self-interpreting animal* die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung, zum anderen kann diese Selbstbewertung anhand starker Wertungen erfolgen. Taylor geht allerdings noch einen entscheidenden Schritt weiter. Der Mensch besitzt nicht nur die Fähigkeit zu starken Wertungen, sondern ohne diese Wertungen könnte er eine Identität erst gar nicht ausbilden:

„Der Begriff der Identität verweist uns auf gewisse Wertungen, die wesentlich sind, weil sie den unerläßlichen Horizont oder die Grundlage bilden, von wo aus wir als Personen reflektieren und werten.

²² JOAS, *Werte*, 200f.

²³ Zit. nach ebd., 201 (Herv. im Orig.).

²⁴ Zit. nach BREUER, *Taylor*, 23. – Ausführlicheres zu dieser Thematik findet sich bei TAYLOR, *Animals* und REDHEAD, *Taylor*, 143-174.

²⁵ TAYLOR, *Handeln*, 38.

²⁶ ROSA, *Identität*, 101 (Herv. im Orig.). – Hans Joas fasst die Unterteilung in schwache und starke Wertungen wie folgt zusammen: „Es handelt sich bei dieser Unterscheidung um die Frage, ob wir in einer Handlungssituation die Befriedigung bestimmter Wünsche aus kontingenten [also schwachen Wertungen];

Diesen Horizont zu verlieren oder nicht gefunden zu haben, bedeutet in der Tat eine schreckliche Erfahrung von Auflösung und Verlust. Deshalb können wir von einer Identitätskrise sprechen, wenn wir nicht mehr im Griff haben, wer wir sind. Ein Subjekt entscheidet und handelt aus bestimmten grundlegenden Wahlen heraus.²⁷

In diesem Zitat findet sich der Kern der Anthropologie Taylors: ohne Selbstinterpretation mittels starker Wertungen ist für ihn eine gelingende menschliche Existenz nicht denkbar. Eng verknüpft mit dieser Unhintergebarkeit stark zu werten ist die Verantwortungspflicht gegenüber den eigenen Wertungen.²⁸ Diese sind für Taylor immer Ausdruck der Selbstinterpretation, so dass jede Person nicht nur für ihre Handlungen verantwortlich ist, sondern ebenso für ihre Wertungen.²⁹ „Verantwortlichkeit fällt uns in dem Sinne zu, daß eine neue Einsicht meine Wertung und somit sogar mich selbst zum Besseren ändern kann.“³⁰ Die Ausdrücke „Verantwortlichkeit“ und „sich selbst zum Besseren ändern“ deuten darauf hin, dass Taylors Anthropologie zwangsläufig in eine Moralphilosophie mündet.

Ehe wir jedoch diese Spur weiter verfolgen, ist noch näher auf zwei Konsequenzen seiner Sicht des Menschen als das ‚sich selbst interpretierende Tier‘ einzugehen. Als Ausgangspunkt dient das Schlusszitat aus seinem 1977 erschienenen Aufsatz „Self-Interpreting Animals“, in dem er seine Position auf den Punkt zu bringen versucht:

„There is no human emotion which is not embodied in an interpretative language; and yet all interpretations can be judged as more or less adequate, more or less distortive... This is what is involved in seeing man as a self-interpreting animal. It means that he cannot be understood simply as an object among objects, for his life incorporates an interpretation, an expression of what cannot exist unexpressed, because the self that is to be interpreted is essentially that of a being who self-interprets.“³¹

In diesen Zeilen deuten sich zwei Probleme an, die sich aus Taylors Theorie ergeben. Zum einen besteht die Gefahr, dass eine Selbstinterpretation scheitert, da sie „more or less adequate, more or less distortive“ sein kann. Es ergibt sich demnach die Frage nach den Kriterien, die eine Selbstdeutung als ›richtig‹ bzw. ›falsch‹ erscheinen lassen. Zum anderen handelt es sich bei der Selbstinterpretation um einen prinzipiell unabschließbaren Prozess; das Selbst ist einerseits „a [being] that is to be interpreted“ und andererseits „a being who self-interprets“. Als erstes soll diese Ambivalenz näher beleuchtet werden, die Ingeborg Breuer an den ›Hermeneutischen Zirkel aus der Tradition Heideggers und Gadamers erinnert:

G.B] oder aus kategorialen Gründen [also starken Wertungen; G.B.] ausschließen oder vorziehen.“ (JOAS, *Werte*, 202.)

²⁷ TAYLOR, *Handeln*, 37f.

²⁸ Vgl. hierzu auch TAYLOR, *Responsibility*.

²⁹ Vgl. TAYLOR, *Handeln*, 28: „Wir halten den Handelnden zum Teil nicht nur für das verantwortlich, was er tut, für das Maß, in dem er in Übereinstimmung mit seinen Wertungen handelt, sondern in gewissem Sinne auch für diese Wertungen selbst.“

³⁰ TAYLOR, *Handeln*, 44.

³¹ Zit. nach ROSA, *Identität*, 95.

„Der Mensch als »sich selbst interpretierendes Tier« kennt keine Struktur von Bedeutung, die von seiner Interpretation unabhängig wäre. Damit befindet er sich in einem hermeneutischen Zirkel, in einem Zirkel der Interpretation, insofern das, wovon die Interpretation handelt, selbst schon eine Interpretation ist.“

In der Tat kann man Taylor in dieser hermeneutischen Tradition verorten, verweist er doch selbst immer wieder darauf, welchen Einfluss die genannten Philosophen auf ihn ausübten und -übten.³² Für die Unabschließbarkeit des Selbstinterpretationsprozesses lassen sich zwei Gründe anführen. Zum einen hängt sie damit zusammen, dass sich der Mensch immer schon in einer Umwelt vorfindet und „durch sein Dasein bereits eine Interpretation seiner Selbst und der Welt gibt.“³³ Man könnte hier, um einen Terminus Heideggers aufzugreifen, von der ›Geworfenheit‹ des Menschen sprechen.³⁴ Zum anderen ist der Mensch permanent dazu aufgefordert, sich und die Welt neu zu deuten, denn „jede Interpretation versucht, das, was ihr zugrunde liegt (die zugrunde liegende Interpretation), klarer und verständlicher zu machen“³⁵. Dem interpretativen Rahmen kann dabei der Mensch nicht entfliehen, er ist immer Interpretierender und zu Interpretierendes zugleich. Taylor bringt dies wie folgt auf den Punkt: „Man by his existence gives an answer to a question which *thereby* is posed and can never be finally answered.“³⁶

Schwieriger zu lösen ist das andere Problem, das sich aus Taylors Anthropologie ergibt: die Frage nach den Kriterien ›richtiger‹ bzw. ›falscher‹ Selbst- und Weltdeutung. Denn nach Taylor ist nicht jede Interpretation adäquat:

„Es gibt mehr oder weniger adäquate, mehr oder weniger aufrichtige, eher zur Selbsterkenntnis oder zur Selbsttäuschung tendierende Interpretationen. Aufgrund dieser doppelten Tatsache, weil eine Artikulation *falsch* sein kann und dennoch dasjenige prägt, in bezug auf das sie falsch ist, glauben wir manchmal, daß falsche Artikulationen zu einer Verzerrung der betreffenden Realität führen. Wir sprechen nicht einfach von Irrtum, sondern ebenso von Illusion oder Verblendung.“³⁷

³² Ein Philosoph, der an dieser Stelle auch erwähnt werden muss, ist William James. Dieser wird in der Sekundärliteratur meist nur beim Thema Religion als Ideengeber Taylors ins Spiel gebracht, obwohl er einen ebenso großen Einfluss auf Taylors Anthropologie und Selbstkonzept hat. Auch wenn diese Spur hier nicht weiter verfolgt werden kann, sei zumindest auf das zehnte Kapitel „The Consciousness of Self“ in JAMES, *Principles* hingewiesen. Hier unterscheidet James im menschlichen Selbst zwischen einem erkennenden ›I‹ und einem zu erkennenden ›Me‹, was stark an die von Taylor herausgearbeitete Ambivalenz des Menschen als Interpretierender und zu Interpretierendes erinnert.

³³ ROSA, *Identität*, 88.

³⁴ Taylor illustriert die ‚Geworfenheit‘ des Menschen auch anhand eines anschaulichen Bildes: „[U]nser allererste Identität ist die eines neuen Spielers, der in ein altes Spiel eingeführt wird.“ (vgl. TAYLOR, *Weltstrukturen*, 146.)

³⁵ BREUER, *Taylor*, 23.

³⁶ Zit. nach ROSA, *Identität*, 85 (Herv. im Orig.). – Ergänzend vgl. auch folgendes Zitat: „The short answer to why complete articulacy is a chimera is that any articulation itself needs the background to succeed. Each fresh articulation draws its intelligibility in turn from a background sense, abstracted from which it would fail of meaning. Each new articulation helps to redefine us, and hence can open us up new avenues of potential further articulation. The process is by its very nature uncompletable [...]“ (Zit. nach ebd., 92.)

³⁷ TAYLOR, *Handeln*, 41f. (Herv. im Orig.).

Das Zitat macht deutlich, dass sich bei der Fehlinterpretation genau genommen zwei Fragen auf tun: Was macht eine Interpretation ›richtig‹ oder ›falsch‹? Und wie gehen wir mit den Folgen ›falscher‹ Interpretationen um (›Realitätsverzerrungen‹)? Um die erste Frage zu beantworten, macht Hartmut Rosa einen Kunstgriff, indem er innerhalb der Identitätstheorie Taylors zwischen einer präreflexiven, unbewussten und einer reflexiven, bewussten Ebene der Selbstdeutung unterscheidet: „Bewußte, d. h. formulierte und artikulierte (Selbst-) Interpretationen können daher ›wahr‹ oder ›falsch‹ sein, insofern sie die Natur der unbewussten, präreflexiven Selbstinterpretation eines Menschen, und das heißt sein tatsächliches ›Wesen‹, treffen oder verfehlen können.“³⁸ In der Auslegung Rosas verfügt jeder Mensch demnach über ein tatsächliches ›Wesen‹, das mittels Selbstinterpretation immer weiter, aber nie erschöpfend erschlossen werden kann. Aufgrund der prinzipiellen Offenheit des Interpretationsprozesses rät Rosa daher, besser von der Wahrhaftigkeit als von der Wahrheit einer Selbstdeutung zu sprechen:

„Eine Selbstdeutung ist dann wahrhaftig, wenn sich im Rahmen des Feedback-Prozesses von Konstitution und Rekonstitution zwischen erster und zweiter Interpretationsebene ein Equilibrium eingestellt hat, welches die beiden Ebenen (vorübergehend) in ein möglichst vollkommenes Korrespondenz-Verhältnis bringt.“³⁹

In der Tat formuliert auch Taylor, dass „die Authentizität ein gültiges Ideal“⁴⁰ und „das moralische Ideal hinter dem Gedanken der Selbstverwirklichung [...] das der Treue zu sich selbst ist“⁴¹. Dennoch finden sich für Rosas – zugegebenermaßen aufschlussreiche – Zwei-Ebenen-Theorie in den Schriften Taylors nur vage Anhaltspunkte.⁴² Zudem bleibt ungeklärt, was unter dem tatsächlichen, präreflexiven ›Wesen‹ oder der „wahr[e] Natur“⁴³ des Menschen genauer zu verstehen ist. Die Frage nach den Kriterien einer ›richtigen‹ bzw. ›wahrhaftigen‹ Selbstinterpretation kann also nicht endgültig geklärt werden. Taylor selbst vermutet sogar, „daß es unmöglich ist, eine befriedigende allgemeine Formel zu finden, durch die sich die allgegenwärtige grundlegende Natur eines der Selbstinterpretation fähigen Tiers kennzeichnen ließe“⁴⁴.

Widmen wir uns nun genauer den Folgen einer ›falschen‹ Selbstausslegung, die Taylor auch als „Illusion“ oder „Verblendung“ bezeichnet. Wie wir gesehen haben, geht es bei der

³⁸ ROSA, *Identität*, 93.

³⁹ Ebd., 94.

⁴⁰ TAYLOR, *Unbehagen*, 32.

⁴¹ Ebd., 22.

⁴² Rosa führt vor allem das folgende Zitat Taylors an: „The paradox of human emotions is that although only an articulated emotional life is properly human, all our articulations are open to challenge from our inarticulate sense of what is important, that is, we recognize that they ought to be faithful articulations of something of which we have as yet only fragmentary intimations.“ (Zit. nach ROSA, *Identität*, 95.)

⁴³ Ebd.

⁴⁴ TAYLOR, *Quellen*, 209.

Selbstinterpretation darum, sich „ein größtenteils unartikulierte Gefühl von dem, was von entscheidender Bedeutung ist“⁴⁵, bewusst zu machen und zu artikulieren. Dieser Prozess kann jedoch auch scheitern und zu Selbstmissverständnissen führen, die wiederum Rückwirkungen auf das Selbstbild haben. Schlimmstenfalls kann so eine schwerwiegende Persönlichkeitsstörung oder Identitätskrise hervorgerufen werden. Für Hartmut Rosa tritt dieser »worst case« allerdings erst nach einer Kette von fehlgeschlagenen Selbstdeutungen ein, denn „[g]enuine Veränderungen [einer Person; G.B.] können nur das Ergebnis eines allmählichen und langwierigen Feedback-Prozesses sein“⁴⁶. Nichtsdestotrotz wird durch das Problem der Selbstmissverständnisse deutlich, „daß in manchen Fällen Fremddeutungen (*second-guessings*) ein besseres und adäquateres Verständnis einer Person enthalten können als deren eigenes (bewußtes) Selbstbild“⁴⁷.

1.1.2 Das Selbst und das Gute – Der moralische Raum

Nach dem längeren Exkurs über die Konsequenzen der Anthropologie Taylors soll in diesem Kapitel die Entfaltung zur Moralphilosophie weiter verfolgt werden. Als Ausgangspunkt dient die These Taylors, dass sich der Mensch als Selbst immer schon in einem Raum moralischer Probleme vorfindet: „Was wir hier ständig aus den Augen verlieren, ist der Umstand, daß das Dasein als Selbst nicht zu trennen ist von der Existenz in einem Raum moralischer Probleme.“⁴⁸ Ähnlich wie der physikalische Raum verlangt auch der moralische Raum nach Orientierung – Taylor spricht auch von einer moralischen „Landkarte“⁴⁹. Hierzu kann der Mensch auf werthafte Ordnungsstrukturen zurückgreifen, die in *Quellen des Selbst* als »Rahmen« (*frameworks*) bezeichnet werden: „Rahmen bilden [...] den expliziten oder impliziten Hintergrund unserer moralischen Urteile, unserer intuitiven Vorstellungen oder unserer Reaktionen.“⁵⁰ Es ist also durchaus vorstellbar – und für Taylor sogar die Regel⁵¹ –, dass sich Menschen der Rahmen, die ihr moralisches Urteilen bestimmen, gar nicht bewusst sind. Dennoch ist nur durch die bewusste oder unbewusste Bindung an vorgegebene Wertmaßstäbe die Entfaltung menschlicher Identität denkbar: „Falls uns diese Bindung oder Identifikation

⁴⁵ TAYLOR, *Handeln*, 42.

⁴⁶ ROSA, *Identität*, 93.

⁴⁷ Ebd., 92.

⁴⁸ TAYLOR, *Quellen*, 209.

⁴⁹ Ebd., 59 oder 28.

⁵⁰ Ebd., 53. – Was Taylor in *Quellen des Selbst* als „Rahmen“ definiert, ist eng verwandt mit seinem später entwickelten Konzept der „social imaginaries“ (vgl. hierzu weiterführend Kap. 3.2.1).

⁵¹ Vgl. ebd., 25: „Das ist vor allen Dingen deshalb der Fall, weil die den Ansichten jeder Person zugrundeliegende moralische Ontologie weitgehend unausgesprochen bleiben kann. Das ist sogar der Normalfall [...].“

abhanden käme, würden wir sozusagen ins Schwimmen geraten und wüssten im Hinblick auf einen wichtigen Bereich von Fragen nicht mehr, was uns die Dinge eigentlich bedeuten.“⁵²

Wie lassen sich die Rahmen, die unser moralisches Handeln entscheidend prägen, näher definieren? Was sind Beispiele für diese vorgegebenen Ordnungsstrukturen? Taylor macht zunächst nur vage Andeutungen:

„Man kann es so sehen, als werde die eigene Identität zum Teil durch eine moralische oder spirituelle Bindung definiert, etwa dadurch, dass man Katholik ist oder Anarchist. Oder man definiert die Identität vielleicht zum Teil durch seine Volkszugehörigkeit oder den Traditionszusammenhang, etwa dadurch, dass man Armenier ist oder Quebecer.“⁵³

Es gibt demnach die verschiedensten Arten von Bindungen bzw. Rahmen, die identitätsstiftende Wirkung haben können, seien es Religionsgemeinschaften, politische Einstellungen oder Volkszugehörigkeiten. Die Liste ließe sich noch endlos verlängern, denn zu den Charakteristika der Moderne zählt gerade auch die Wandelbarkeit der Rahmen. Taylor weist darauf hin, dass „früher [im Mittelalter; G.B.] die Menschen ihren Rahmen die gleiche ontologische Festigkeit zuschrieben wie der Struktur des Universums“⁵⁴. In der Neuzeit jedoch setzte sich die Auffassung durch, dass die Rahmen nicht länger „in der Natur des Seins gründen, sondern mit wandelbaren menschlichen Interpretationen [zu tun haben]“⁵⁵. Die Pluralisierung der Rahmen hat dazu beigetragen, dass heute die moralische Landkarte viel unübersichtlicher geworden ist – oft wirken mehrere Rahmen gleichzeitig, nicht selten wird ein Rahmen durch einen anderen ersetzt.⁵⁶

Taylor behauptet nicht, dass der Mensch gezwungen ist, sich sklavisch an festgelegte Rahmen zu halten; dass er sich an solche Maßstäbe binden muss, um überhaupt eine menschliche Existenz führen zu können, ist allerdings unumgänglich.⁵⁷ Wir werden somit auf einen Aspekt der Anthropologie Taylors zurückverwiesen, den wir bereits oben näher erläutert haben. Es liegt sehr wohl in der Verantwortung des Menschen, sich zwischen verschiedenen Rahmen anhand starker Wertungen zu entscheiden – man könnte auch sagen, dass „die Landkarte des betreffenden Raums mit Hilfe starker Wertungen oder qualitativer Unterscheidungen

⁵² Ebd., 55f. – Vgl. auch ebd., 40: „Verfügt man über keinen Rahmen, stürzt man ab in ein Leben, das spirituell sinnlos ist.“

⁵³ Ebd., 55.

⁵⁴ Ebd., 54.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Die unübersichtliche moralische Landkarte der Gegenwart zu ordnen, kann man daher auch als ein Hauptanliegen Taylors in *Quellen des Selbst* begreifen: „Es wäre schon ausreichend und überdies eine äußerst lohnende Sache, wenn es gelänge, etwas von der vorläufigen, zögernden und verschwommenen Natur der Bindungen zu zeigen, auf die wir Menschen der Neuzeit uns tatsächlich stützen.“ – Näheres zu diesem „Ordnungsversuch“ findet sich ebd., 175-204.

⁵⁷ Vgl. JOAS, *Werte*, 206: „Gegen das existentialistisch-dezisionistische Pathos der Wahl zwischen letzten Werten betont Taylor, dass wir zwar sehr wohl unsere Entscheidung zwischen Alternativen häufig selbst zu treffen haben, die Alternativen aber, die zur Wahl stehen, nicht wiederum selbst gewählt haben.“

gezeichnet werden muß⁵⁸. Somit öffnet sich im Wechselspiel zwischen Rahmen und Wertungen – in der „dialektische[n] Beziehung zwischen der Güterordnung und dem Selbst“⁵⁹ – der moralische ›Horizont‹:

„Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne. Mit anderen Worten, dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag.“⁶⁰

Diese notwendigen „Bindungen und Identifikationen“ beschreibt Taylor – in Anlehnung an seine Metapher vom moralischen Raum – auch als Positionierung im Hinblick auf das Gute: „[U]nsere Orientierung im Hinblick auf das Gute [verlangt] nicht nur einen oder mehrere Rahmen, die die Gestalt des qualitativ Höheren bestimmen, sondern auch ein Gefühl dafür, wo wir uns im Verhältnis zu diesem Höheren befinden.“⁶¹ Was unter dem ›Guten‹ oder ›Höheren‹ zu verstehen ist, lässt sich am besten im Rückgriff auf Aristoteles klären. Taylor selbst verweist in *Quellen des Selbst* auf den Stagiriten:

„Das gute Leben muß demnach als eines begriffen werden, das alle angestrebten Güter in möglichst hohem Maße miteinander verbindet. [...] Wir können sagen, daß das, was in der Aristotelischen Theorie die Rolle eines »Hyperguts« spielt, nichts anderes ist als das »oberste Gut« (*teleion agathon*). Dieses ist jedoch das *ganze* gute Leben, in dem mithin alle Güter in ihrer Gesamtheit und dem ihnen angemessenen Anteil entsprechend vertreten sind.“⁶²

Aristoteles betrachtet demnach ein Leben, „das alle angestrebten Güter in möglichst hohem Maße miteinander verbindet“, als gut. Taylor greift diesen Gedanken auf und verbindet ihn mit seiner Identitätstheorie. „[I]t is the relation we have to goods – or, taken together, ‘the good’ – which, for Taylor, defines our identity as human agents.“⁶³ Die Frage nach dem Guten impliziert somit die Frage nach den Gütern.⁶⁴ Ähnlich wie Aristoteles, der die Glückseligkeit (*eudaimonia*) als höchstes Gut betrachtet, kennt auch Taylor eine Hierarchie innerhalb der Güter. Höherstufige Güter bezeichnet er als ›Hypergüter‹ (*hypergoods*): „Höherstufige Güter dieser Art möchte ich »Hypergüter« nennen, also Güter, die nicht nur unvergleichlich viel wichtiger sind als andere, sondern die auch den Standpunkt abgeben, von dem aus diese

⁵⁸ TAYLOR, *Quellen*, 59.

⁵⁹ ROSA, *Identität*, 173.

⁶⁰ TAYLOR, *Quellen*, 55.

⁶¹ Ebd., 85. – Vgl. auch ebd., 66: „Wir können nicht ohne eine Orientierung auf das Gute auskommen, und jeder von uns ist wesentlich durch seinen diesbezüglichen Standort geprägt.“

⁶² Ebd., 129 (Herv. im Orig.).

⁶³ SMITH, *Taylor*, 91.

⁶⁴ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 177: „Das Wort »Gut« wir hier in überaus allgemeinem Sinne verwendet, so daß es alles bezeichnet, was als wertvoll, würdig oder bewundernswert gilt, einerlei, zu welcher Art oder Kategorie es gehört.“

anderen abgewägt, begutachtet und beurteilt werden müssen.“⁶⁵ Welche höherstufigen Güter, „anhand deren wir den Wert unseres Lebens messen“⁶⁶, heutzutage unsere geistige Orientierung bestimmen, wird im folgenden Kapitel erörtert.

Ehe wir uns allerdings dieser Problematik widmen, soll das bislang Dargestellte noch einmal im Überblick betrachtet werden. In seiner Anthropologie und Moralphilosophie entwirft Taylor, so können wir mit Hans Joas formulieren, das „differenzierte Bild eines Wechselspiels zwischen Artikulation und Erfahrung oder vielmehr zwischen erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern [...]“⁶⁷. Eine Identität lässt sich nur dann entfalten, wenn man sich im moralischen Raum an vorgegebenen Ordnungsstrukturen orientiert – was den Handelnden jedoch nicht von seiner Verantwortung befreit. Er selbst ist dazu aufgefordert, sich mittels starker Wertungen für bestimmte Rahmen und Güter zu entscheiden. Dies geschieht in einem fortdauernden Prozess der Selbstinterpretation, der meistens unartikuliert bzw. unbewusst bleibt. Zu den Grundüberzeugungen des Kanadiers zählt weiterhin, dass das Selbst untrennbar mit dem Guten verbunden ist.⁶⁸ Die Ausrichtung auf das Gute ist die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz überhaupt. Taylors „moralische Ontologie“⁶⁹ ist somit nicht nur eine Phänomenologie moralischer Gefühle, vielmehr handelt es sich „um eine Erkundung der Grenzen des im menschlichen Leben Denkbaren, um eine Darstellung seiner »transzendentalen Bedingungen«“⁷⁰.

1.1.3 Moderne Güter und ihre tiefen Quellen

Zunächst muss jedoch noch die offen gebliebene Frage beantwortet werden, welche höherstufigen Güter heutzutage handlungsleitend sind. Dies kann nicht länger im Rahmen einer systematischen, sondern nur anhand einer historischen Argumentation geleistet

⁶⁵ Ebd., 124. – Zugegebenermaßen ist Taylors „Gütertheorie“ komplexer und teilweise auch verworrener, als es an dieser Stelle dargestellt werden kann. Mal spricht er von Hypergütern (*hypergoods*), dann von Lebensgütern (*life goods*) und an anderer Stelle wiederum von konstitutiven Gütern (*constitutive goods*) (vgl. ebd., 178). Im Folgenden werden diese Gütertypen allgemein als „höherstufige Güter“ bezeichnet. Es sei aber verwiesen auf ROSA, *Identität*, 117ff. und SMITH, *Taylor*, 113ff., wo sich Versuche zur Differenzierung zwischen den verschiedenen Gütertypen finden.

⁶⁶ TAYLOR, *Quellen*, 86.

⁶⁷ JOAS, *Werte*, 211.

⁶⁸ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 15: „Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.“ – Ähnlich ebd., 64. Daher sagt auch Hans Joas: „Was wir in Taylors Werken – allen voran Quellen des Selbst – vorfinden, ist folglich eine Verbindung zwischen Wertphilosophie und Identitätsbildungstheorie.“ (JOAS, *Werte*, 196.)

⁶⁹ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 25ff.

⁷⁰ Ebd., 63. – Taylor selbst verteidigt in seinen Werken immer wieder die Gültigkeit transzendentaler Argumentation, vgl. z. B. TAYLOR, *Validity*.

werden.⁷¹ Bereits der Aufbau von *Quellen des Selbst* legt diese Vorgehensweise nahe, da sich das Buch in zwei Hälften unterteilen lässt: in einen systematischen Teil I, der die anthropologische Grundlage legt, und in die historischen Teile II bis V, die die Genese der spezifisch neuzeitlichen Identität illustrieren. Taylor selbst weist jedoch darauf hin, dass eine Unterscheidung zwischen anthropologischen Konstanten und historischen Konstellationen äußerst problematisch ist.⁷² Zum besseren Verständnis der Taylorschen Philosophie ist es dennoch hilfreich, an dem Vorschlag Hartmut Rosas festzuhalten, zwischen zwei Begriffen des Selbst zu differenzieren:

„Damit wird ersichtlich, daß es in der Philosophie Taylors in Wirklichkeit *zwei* Begriffe des Selbst gibt, die streng zu unterscheiden sind: Einem anthropologischen Konzept, welches sich um die Klärung der universellen Bedingungen der Möglichkeit bemüht, ein handelndes menschliches Subjekt und eine *Person* zu sein, steht der Begriff des spezifisch neuzeitlichen Selbst gegenüber, dem bereits eine *spezifische* moralische Landkarte und daher eine konkrete Identitätskonzeption zugrunde liegt.“⁷³

Diese spezifische moralische Landkarte der Gegenwart und ihre Entstehung – also die Quellen des neuzeitlichen Selbst – sollen nun vorgestellt werden. Wenn Taylor vom modernen bzw. neuzeitlichen Selbst spricht, so bezieht er sich vor allem auf den westlich geprägten Kulturkreis. Vor welchem »moralischen Horizont« stehen Menschen dieses Kulturkreises, wenn sie heute ethische Entscheidungen fällen wollen? An welchen Werten können, ja müssen sie sich orientieren, um eine Identität zu finden? Was sind die Leitlinien und Kriterien, die ihr Denken und Handeln als gut bzw. schlecht beurteilen lassen? Solche Fragen sind für Taylor maßgebend, um die Verquickung von Moderne und Moral zu entschlüsseln. Er widersetzt sich damit bestimmten philosophischen und soziologischen Debatten, die eine Diagnose unserer Zeit für unmöglich halten. Gegen eine weit verbreitete „Verwirrung über das, was dem eigenen Zeitalter und seiner Lebensform zugrunde liegt und ihre Rahmenbedingungen vorgibt“⁷⁴, unternimmt Taylor den Versuch, „etwas von der vorläufigen, zögernden und verschwommenen Natur der Bindungen zu zeigen, auf die wir Menschen der Neuzeit uns tatsächlich stützen“⁷⁵. Wollte man heute eine Liste mit handlungsleitenden Idealen aufstellen, so zählten nach Taylor sicherlich folgende dazu:

⁷¹ Vgl. hierzu auch folgende Aussage Taylors aus dem Jahr 1985: „Ein tieferes Verständnis der Interpretationen zu gewinnen, die unser Leben bestimmen, bedeutet zwangsläufig, eine historische Perspektive einzunehmen.“ (Zit. nach ROSA, *Identität*, 324.)

⁷² Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 209: „Die wirkliche Schwierigkeit ist, die menschlichen Universalien und die historischen Konstellationen auseinander zu halten.“ – Eine ähnliche Problematik wurde bereits oben behandelt, als es um die Unterscheidung zwischen einer präreflexiven, unbewussten und einer reflexiven, bewussten Ebene der Selbstdeutung in der Identitätstheorie Taylors ging (vgl. Kap. 1.1.1).

⁷³ ROSA, *Identität*, 83.

⁷⁴ Ebd., 306. – Über die »Verwirrung der Moderne« finden sich bei Rosa noch weitere lesenswerte Passagen (vgl. ebd., 305-317).

⁷⁵ TAYLOR, *Quellen*, 28.

- Ethik des Wohlwollens (*benevolence*)
- Ethos universeller Achtung (*universal respect*) und Gerechtigkeit (*justice*)
- Ideal der Authentizität (*authenticity*)
- Streben nach Selbstverwirklichung (*self-realization*) und expressiver Erfüllung (*expressive fulfillment*)
- Ideal der Freiheit (*freedom*) und Autonomie (*self-rule*)
- Vermeidung von Tod und Leiden

Dieser Katalog – Marc Redhead hat ihn den *Quellen des Selbst* entnommen⁷⁶ – ist sicherlich erläuterungs- und womöglich auch ergänzungsbedürftig. Zunächst sei nochmals daran erinnert, dass Taylor als Geltungsbereich für diese Güter vor allem die westlichen Gesellschaften im Blick hat. Ihn interessieren die Wertmaßstäbe, die in diesem Kulturkreis allgemein anerkannt sind und nach denen die Menschen ihr Leben ausrichten. Das schließt jedoch Spannungen zwischen den Gütern nicht aus – als Beispiel sei nur auf die zahlreichen Situationen verwiesen, in denen Freiheit und Gerechtigkeit unvereinbar sind.⁷⁷ Es heißt auch nicht, dass wir es mit einer vollständigen Liste zu tun haben, da sich durchaus noch andere Ideale ergänzen ließen. So gibt es z. B. für Ruth Abbey neben den bereits erwähnten auch noch die Ideale der Vernunft, des Mutes und der Frömmigkeit.⁷⁸

Gemeinsam ist allen Gütern allerdings, dass sie sich in einem historischen Prozess herausgebildet haben. Das, was wir heute als unhinterfragbare moralische Ideale begreifen, ist für Taylor das Ergebnis eines fortdauernden Interpretationsprozesses: „Unser gegenwärtiger Zustand ist das Ergebnis von aufeinanderfolgenden Transformationen, indem jede Generation sich auf ihre Weise das Erbe der Vergangenheit aneignet.“⁷⁹ Somit ist es durchaus denkbar, dass einige Güter in zukünftigen Generationen an Wert verlieren oder sich völlig neue etablieren können. Allgemeiner noch lassen sich daraus auch Rückschlüsse auf Taylors Sicht des geschichtsphilosophischen Status der Moderne ziehen: „Sie [die Moderne; G.B.] kann nur eine kulturelle Form neben anderen darstellen und nicht eine Verkörperung von universellen und neutralen Rationalitätsstandards sein.“⁸⁰

Um die moralische Landkarte des neuzeitlichen Abendlands besser lesen zu können, ist folglich eine historische Perspektive einzunehmen. In *Quellen des Selbst* widmet Taylor fast 700

⁷⁶ Vgl. REDHEAD, *Taylor*, 179.

⁷⁷ Ausführlicheres zu den Spannungen und Konflikten zwischen den Gütern findet sich bei ROSA, *Identität*, 367ff.

⁷⁸ Vgl. ABBEY, *Taylor*, 47: „Familiar examples of life goods include freedom, reason, piety, authenticity, courage and benevolence.“ – Die Differenzen zu Redhead lassen sich dadurch erklären, dass Taylor es teilweise auch offen lässt, welche Ideale und Güter er als höherwertig begreift. Er selbst führt keine Liste, sondern gibt in *Quellen des Selbst* nur Beispiele, s. TAYLOR, *Quellen*, 581, 597, 614, 686f., 855.

⁷⁹ Zitat Taylors von 1985, zit. nach ROSA, *Identität*, 324.

⁸⁰ Ebd., 318.

Seiten dem Versuch, Spuren der Genese der neuzeitlichen Güter in der modernen Geistesgeschichte zu entdecken. Trotz des Detailreichtums ist sich Taylor bewusst, dass seine Darstellung nicht vollständig sein kann. Vielmehr vergleicht er sein Unterfangen mit dem eines Geologen, der aus unterschiedlichen Gesteinsschichten die Entwicklungsgeschichte ablesen kann. Seine geistesgeschichtliche Tiefenbohrung ist wie ein „cut through time – as one takes a cut through rock to find that some strata are older than others“⁸¹. Dabei stößt der Kanadier auf drei Quellen, aus denen sich die moderne Identität speist:

„Am Anfang steht die theistische Grundlegung; darauf folgt eine zweite Fundierung, in deren Mittelpunkt ein Naturalismus der desengagierten Vernunft steht, der heutzutage szientistische Formen annimmt; ferner gibt es eine dritte Gruppe von Ansichten, die ihre Quellen im Expressivismus der Romantik oder in einer der modernen Nachfolgeanschauungen findet.“⁸²

Unter den drei Moralquellen der Moderne – so könnte man zusammenfassen – versteht Taylor den Theismus der jüdisch-christlichen Tradition, den Rationalismus der Aufklärung und den Expressivismus der Romantik.⁸³ „Sie bilden die kulturelle *Makrostruktur*, innerhalb derer sich die *mikrostrukturellen* (aber deshalb nicht weniger wichtigen) Differenzen zwischen konkreten individuellen (und auch kollektiven) Identitäten entfalten können.“⁸⁴ Es ist die Aufgabe des Menschen, „die existentielle Spannung zwischen Gottes Wort, der Vernunft des Menschen und den schöpferischen Kräften seiner inneren Natur“⁸⁵ auszuhalten und fruchtbar zu machen.

Zwischen den Moralquellen hat sich im Laufe der letzten Jahrhunderte ein verschlungenes Beziehungsgeflecht entwickelt, da man „die drei Richtungen als Rivalen, aber auch als Ergänzungen ansehen“⁸⁶ kann. Das Wechselspiel illustriert Taylor anhand dreier moderner Leitideen, an denen entlang und aus denen heraus sich das moderne Selbstverständnis entwickelt hat. Es handelt sich bei diesen „drei konstitutiven Felder[n]“⁸⁷ um die Vorstellung der Innerlichkeit, der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und der Stimme der Natur.⁸⁸ Sie sollten nicht mit den Quellen verwechselt werden, aus denen sie schöpfen. Für Taylor bildet der Theismus die Grundlage aller dieser Felder, da letztlich auch die anderen beiden

⁸¹ Zit. nach REDHEAD, *Taylor*, 182.

⁸² TAYLOR, *Quellen*, 856.

⁸³ Ähnlich sieht es Jürgen Habermas: „Freilich schöpft die moderne Identität gleichzeitig aus drei verschiedenen moralischen Quellen: aus der in der christlichen Überlieferung verankerten Liebe Gottes, an dessen Güte alle Geschöpfe teilhaben; aus der in der Aufklärung zur Geltung gebrachten Selbstverantwortung des Subjekts, das dank seiner Vernunft autonom handeln kann; schließlich aus dem romantischen Glauben an die Güte der Natur, die in den schöpferischen Hervorbringungen der menschlichen Imagination ihren Ausdruck findet.“ (HABERMAS, *Erläuterungen*, 182.)

⁸⁴ ROSA, *Identität*, 367.

⁸⁵ HABERMAS, *Erläuterungen*, 182.

⁸⁶ TAYLOR, *Quellen*, 562.

⁸⁷ ROSA, *Identität*, 337.

Moralquellen im jüdisch-christlichen Erbe wurzeln.⁸⁹ Der ältesten Quelle räumt er somit einen besonderen Stellenwert ein. Die Fraglichkeit einiger theistischer Wahrheitsansprüche leugnet er zwar nicht, „[a]ber niemand zweifelt daran, dass diejenigen, die sich zu ihm [= dem Theismus; G.B.] bekennen, eine völlig zulängliche Moralquelle darin finden“.⁹⁰ Trotz ihres großen Einflusses und Potentials ist die Religion als Orientierung auf das Gute immer mehr in Vergessenheit geraten, indem sie von dem Weltverständnis der Aufklärung und Romantik mehr und mehr verdrängt wurde. Für Taylor gibt es „Strukturen in der modernen Welt, mit denen sich die Welt gegenüber der Transzendenz sperrt“⁹¹. Auf die „spirituelle Krise“⁹² der Gegenwart wird daher noch einzugehen sein, wenn Taylors Auseinandersetzung mit dem säkularen Zeitalter ausführlicher vorgestellt wird.⁹³

Verlassen wir an dieser Stelle jedoch vorerst die historische Ebene und das spezifisch neuzeitliche Selbst, um zur systematischen Klärung der konstitutiven Grundlage des Selbst zurückzukehren. Neben den in Kap. 1.1 vorgestellten kennt Taylor noch zwei weitere Bedingungen gelingender personaler Identität:

„Im Grunde deutet die Erörterung [...] darauf hin, daß hier ein Zusammenhang zwischen vier Elementen besteht, zu denen nicht nur (a) unsere Vorstellung vom Guten und (b) unsere Auffassung des Selbst gehören, sondern auch (c) die Arten narrativer Darstellung, mit deren Hilfe wir uns das Leben verständlich machen, und (d) der Begriff des Gesellschaftlichen, d. h. der Begriff dessen, was es heißt, ein menschlicher Akteur unter anderen menschlichen Akteuren zu sein.“⁹⁴

Bei den noch nicht dargestellten transzendentalen Kategorien, so lässt sich dem Zitat entnehmen, handelt es sich um die Narrativität und die Gemeinschaft, die somit den Schwerpunkt des folgenden Kapitels bilden.

1.2 Die Identität und die Gemeinschaft

Menschliche Existenz ist für Taylor ohne das Leben in Gemeinschaft nicht vorstellbar. Ein Mensch allein könnte keine Identität entfalten, da ihm die moralische Landkarte fehlte:

„Solche moralischen Topographien oder Landkarten sind [...] nicht das Produkt individueller Reflexion oder Selbstbestimmung, sondern sie sind Konstitutionsgrund geschichtlicher und kultureller

⁸⁸ Eine genauere Darstellung dieser drei „konstitutiven Felder“ und ihrer Entwicklung kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Einen kurzen Überblick bietet jedoch BREUER, *Taylor*, 66-98.

⁸⁹ Zum „komplexe[n] Verhältnis zwischen theistischen und weltlichen Moralquellen“ vgl. weiterführend TAYLOR, *Quellen*, 696ff.

⁹⁰ Ebd., 561. – Näheres zu der (Un)bestreitbarkeit der drei moralischen Quellen findet sich in ebd., 560ff.

⁹¹ ORTH/TAYLOR, *Hunger*, 397.

⁹² TAYLOR, *Quellen*, 638.

⁹³ Vgl. Kap. 3.3.1.

Gemeinschaften. In ihnen offenbart sich die essentielle Verviesenheit des Individuums auf eine Sprache und Kultur, welche ihm erst die zur Verfügung stehenden Deutungen als intersubjektiv vermittelten, sozialen Besitz bereitstellen.“⁹⁵

Taylor bringt dies auf die prägnante Formel: „Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbsten.“⁹⁶ Seine Identitätstheorie lässt sich folglich nicht auf Anthropologie und Moralphilosophie beschränken, sie umfasst vielmehr auch eine Sozial- und politische Philosophie.

1.2.1 „Zwerge auf den Schultern von Riesen“ – Taylor und der Kommunitarismus

Unter »Kommunitarismus« lassen sich die Ideen zusammenfassen, „die sich mit den Bedingungen eines funktionierenden Gemeinwesens, mit der Einbindung des Individuums in einen Horizont des Sozialen sowie mit einer Re-Ethisierung des öffentlichen Raums beschäftigen“⁹⁷. Als Initialzündung dieser Debatten kann man Michael Sandels Buch *Liberalism and the Limits of Justice*⁹⁸ aus dem Jahr 1982 begreifen.⁹⁹ Was alle Kommunitaristen eint, ist die Skepsis gegenüber dem neuzeitlichen Individualismus und Atomismus. Exemplarisch sei auf Sandels Kritik des »ungebundenen Selbst« (*unencumbered self*) verwiesen. Er versteht darunter ein Selbst, das „von den Diktaten der Natur und den Sanktionen sozialer Rollen befreit, [...] als souverän gesetzt und zum Autor der einzigen überhaupt existierenden moralischen Bedeutungen erklärt“¹⁰⁰ wird.

Taylors philosophisches Anliegen weist eine deutliche Nähe zu dieser Kritik auf, geht es ihm doch um die Verteidigung des *embodied self*, das sich nur aus seiner Kultur und Sprache heraus verstehen kann und so moralisch handlungsfähig wird. Dennoch bezeichnet er sich selbst nicht als Kommunitaristen.¹⁰¹ Dies liegt unter anderem darin begründet, dass er immer wieder große Schnittmengen zwischen so genannten liberalistischen und kommunitaristischen Positionen entdeckt. Das verdeutlicht er, indem er innerhalb der Debatten zwei verschiedene Frageebenen unterscheidet, die sich zum einen auf *ontological issues* und zum anderen auf

⁹⁴ TAYLOR, *Quellen*, 201.

⁹⁵ ROSA, *Identität*, 81.

⁹⁶ TAYLOR, *Quellen*, 69.

⁹⁷ BREUER, *Taylor*, 9.

⁹⁸ SANDEL, *Liberalism*.

⁹⁹ Das erst drei Jahre später erschienene Werk Bellah, *Habits* als eigentliches „kommunitaristisches Manifest“ zu bezeichnen, wie es ARENS/MANEMANN, *Kommunitarismus*, 155 getan haben, halte ich daher für unglücklich.

¹⁰⁰ Zit. nach BREUER, *Taylor*, 9. – Einen kurzen Überblick über die Theorie Sandels bietet außerdem REESE-SCHÄFER, *Kommunitarismus*, 15-24.

¹⁰¹ Vgl. REESE-SCHÄFER, *Kommunitarismus*, 37.

advocacy issues beziehen: „The ontological questions concern what you recognize as the factors you will invoke to account for social life. Or, put in the formal mode, they concern the terms you accept as ultimate in the order of explanation. [...] Advocacy issues concern the moral stand or policy one adopts.“¹⁰² Auf ontologischer Ebene würde beispielsweise ein Kommunitarist die These vertreten, dass man seine individuelle Identität nur in einem größeren kulturellen Zusammenhang entfalten kann. Fragte man danach, welche moralischen Werte und Güter in einer Gesellschaft nun konkret zu vertreten seien, so würde man die *advocacy*-Ebene betreten. Für Taylor repräsentiert demnach Sandel eine Position, die auf ontologischer Ebene zwar streng kommunitaristisch ist, ihre *advocacy issues* – also ihr favorisiertes Gesellschaftsmodell – allerdings offen lässt:

„What they [= Sandel’s theses; G.B.] purport to do, like any good ontological thesis, is to structure the field of possibilities in a more perspicuous way. But this does leave us with choices, which we need some normative, deliberative arguments to resolve [...], it leaves us with important choices between more or less liberal societies.“¹⁰³

Worin sich Taylor und die Kommunitaristen hingegen einig sind, ist die Überzeugung, dass die „liberale Idee eines »Vorrangs des Rechten vor dem Guten« nicht länger tragbar“¹⁰⁴ ist. Eine Gesellschaft ist für sie nur dann lebensfähig, wenn sie sich auf eine gemeinsame Vorstellung vom Guten berufen kann, wenn sie, um mit Taylor zu sprechen, „einen gewissen Sinn für Gemeinschaft und Solidarität“¹⁰⁵ besitzt. Soziale Austausch- und Entwicklungsprozesse allein rechtlich abzusichern, indem man die gesellschaftlichen ‚Spielregeln‘ festlegt, reicht den Kommunitaristen nicht aus. Damit beziehen sie klar Stellung gegen John Rawls’ *Theorie der Gerechtigkeit*¹⁰⁶. „Gegenüber einem differenzblinden prozeduralen Rechte-Liberalismus“, so die Deutung von Edmund Arens und Jürgen Manemann, plädiert Taylor „für eine Version liberaler Demokratie, die für gemeinschaftliche Ziele und kollektive Werte offen bleibt sowie deren Überleben und Entfaltung in ihrem Rahmen sichert.“¹⁰⁷ Die Neutralität, die im modernen Prozeduralismus gewahrt werden soll, ist für die Kommunitaristen nur eine Chimäre, „da die Moderne, obwohl sie sich wertfrei gibt, mannigfache Ideen des Guten enthält“¹⁰⁸. Auch universale Geltungsansprüche moralischer Prinzipien werden von ihnen beargwöhnt, können diese doch immer nur Ausdruck einer bestimmten Kultur und Epoche

¹⁰² TAYLOR, *Cross-purposes*, 181f.

¹⁰³ Ebd., 183. – Hier findet sich noch eine genauere Auseinandersetzung mit Sandel, die in dieser Arbeit nur verkürzt dargestellt werden konnte. Nachzulesen sind in dem Aufsatz auch zahlreiche andere Beispiele, die Verschiebungen zwischen *ontologischer* und *advocacy*-Ebene in kommunitaristischen Debatten deutlich machen.

¹⁰⁴ BREUER, *Taylor*, 10.

¹⁰⁵ Zit. nach ebd, 11.

¹⁰⁶ RAWLS, *Theorie*.

¹⁰⁷ ARENS/MANEMANN, *Kommunitarismus*, 160.

¹⁰⁸ BREUER, *Taylor*, 12.

sein.¹⁰⁹ Für Ingeborg Breuer kommt diese kommunitaristische Überzeugung aber nicht einem postmodernen Relativismus gleich:

„Trotz solcher eindeutig kulturrelativistischen Konsequenzen teilen die kommunitaristischen Theorien keineswegs das postmodern-nihilistische Credo eines »Anything goes«. Die in einer Kultur beheimateten Werte sind nicht lediglich Projektionen auf eine eigentlich neutrale Realität, sie sind der verbindliche, ja konstitutive hermeneutische Horizont, in dem menschliches Handeln sich bewegt.“¹¹⁰

Taylor und die Kommunitaristen betrachten die Menschen – so könnte man in Anlehnung an einen bekannten Aphorismus zusammenfassen – als „Zwerge auf den Schultern von Riesen“. Letztlich beruft sich jedes Individuum auf Ideen und Ideale – liberale eingeschlossen –, die von größeren Gemeinschaften und Kulturen getragen werden. Das wird bereits am Phänomen der Sprache deutlich.

1.2.2 Sprache, Artikulation, Narrativität

Taylor räumt der Sprache eine zentrale Bedeutung für das Selbst- und Weltverständnis ein. Ohne sie wären menschliche Verstehensprozesse unvorstellbar, so dass er es für unhintergebar hält, „die eigene Sprache im Griff [zu] haben“¹¹¹. Alle Facetten menschlicher Existenz sind letztlich an Sprache gebunden:

„When we think of human being we do not simply mean a living organism, but a being who can think, feel, decide, be moved, respond, enter into relations with others; and all this implies a language, a related set of ways of experiencing the world, of interpreting his feeling, understanding his relation to others, to the past, the future, the absolute and so on. It is the particular way he situates himself within this cultural world that we call his identity.“¹¹²

Träger und Vermittler einer Sprache können immer nur Gemeinschaften sein, denn ohne das Zusammenleben mit anderen ist sprachliche Kompetenz nicht zu erwerben: „Alle Erfahrungen benötigen irgendein Vokabular, und diese Vokabulare werden uns zwangsläufig in erster Linie von unserer Gesellschaft vermittelt.“¹¹³ „Die ganzheitliche Struktur der Sprache gibt dem Subjekt einen grammatisch geregelten Rahmen vor, innerhalb dessen es sich in der Praxis seiner Rede bewegen kann.“¹¹⁴

¹⁰⁹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Kap. 1.2.4.2 zum Thema »Anerkennung«.

¹¹⁰ BREUER, *Taylor*, 14. – Die Debatten um den moralischen Relativismus und ethischen Prozeduralismus werden unter Kap. 2.2.2 und 6.1.1.1 wieder aufgegriffen.

¹¹¹ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 76.

¹¹² Zit. nach ROSA, *Identität*, 127.

¹¹³ Ebd., 30.

¹¹⁴ SCHÜTZ, *Begriff*, 145. – Diese Differenzierung zwischen einer überindividuellen Sprache und individuellen Sprechakten erinnert stark an Wilhelm von Humboldts Unterscheidung zwischen *ergon* und *energeia* (vgl. ROSA,

Die Bedeutung von Sprache geht für den Kanadier jedoch über den grammatischen Rahmen hinaus; vielmehr kann man vier Dimensionen unterscheiden. Auf instrumenteller Ebene bietet Sprache ein System von Begriffen, um Dinge zu beschreiben und Informationen auszutauschen. Diesen Gebrauch von Sprache würde Taylor als *designativ*¹¹⁵ bezeichnen. Neben der abbildenden Funktion kommt der Sprache aber noch eine erschließende Bedeutung zu, wie sich an den drei weiteren Dimensionen zeigen lässt. Zu ihnen zählt die *expressive* Funktion. Mit jedem gesprochenen Satz bringen wir unser Selbst- und Weltverständnis zum Ausdruck, für Taylor ist Sprache somit „a pattern of activity by which we express/realize a certain way of being in the world“¹¹⁶. Diese expressive Dimension von Sprache als einer der ersten entdeckt zu haben, ist für den Kanadier das Verdienst von Johann Gottfried Herder¹¹⁷, den er folglich als Urvater der „Ausdrucksanthropologie“¹¹⁸ begreift. Ähnlich wie bei Herder, wird auch in Taylors Schriften immer wieder der Zusammenhang zwischen dem Artikulieren und Bewusstwerden von Dingen thematisiert. Indem wir zum Beispiel ein mulmiges Gefühl in Worte zu fassen versuchen, wird es uns erst richtig bewusst; was zuvor verschwommen war, wird mit Hilfe der Sprache deutlicher.¹¹⁹ Diese Hochschätzung der Expressivität schwingt auch mit, wenn Taylor schreibt: „Den Sinn des Lebens finden wir, indem wir ihn artikulieren.“¹²⁰ Kommen wir zur dritten Dimension von Sprache, die eng mit der zuvor genannten verwandt ist: „If language serves to express a new kind of awareness, then it may not only make possible a new awareness of things, an ability to describe them; it may also open new ways of responding to things, [...] we can come to have transformed feelings.“¹²¹ Durch sprachliche Artikulation kann sich die Qualität von Gefühlen ändern, im sprachlichen Austausch wandelt sich auch die Selbst- und Weltwahrnehmung. Diese Funktion von Sprache könnte man demnach als *transformatorisch* bezeichnen.¹²² Die vierte Dimension von Sprache ist die *soziale*. „Sprache dient nicht nur der Übermittlung bestimmter Informationen, sie stellt außerdem eine Beziehung zwischen Menschen her.“¹²³ Taylor spricht auch von „Gewebe des sprachlichen Austauschs“¹²⁴, in die jeder Mensch eingebunden ist. Für den Kanadier ist der

Identität, 139) bzw. Ferdinand de Saussures Einteilung in *langue* und *parole* (vgl. hierzu weiterführend DRESSELHAUS, *Langue*).

¹¹⁵ Zur genaueren Klärung dieses Begriffs vgl. SCHAUPP, *Gerechtigkeit*, 218.

¹¹⁶ Zit. nach ebd., 220.

¹¹⁷ Vgl. TAYLOR, *Herder*.

¹¹⁸ Dieser Terminus wird in der Literatur immer wieder zur Charakterisierung einer bestimmten philosophischen Strömung verwendet, die in der Romantik ihren Ausgang genommen hat (vgl. hierzu weiterführend ROSA, *Identität*, 149).

¹¹⁹ Von diesem Phänomen war bereits beim Thema Selbstinterpretation die Rede (vgl. Kap. 1.1.1).

¹²⁰ TAYLOR, *Quellen*, 41. – Eine genauere Auseinandersetzung mit allen Texten Taylors zum Thema Expression und Artikulation findet sich bei Rosa, *Identität*, 145-163.

¹²¹ Zit. nach SCHAUPP, *Gerechtigkeit*, 221, Anm. 133.

¹²² Eine genauere Darstellung des ‚transformatorischen‘ Aspekts von Sprache findet sich ebd., 216ff.

¹²³ BREUER, *Taylor*, 28.

¹²⁴ TAYLOR, *Quellen*, 71 und 79.

Mensch somit ein „dialogical self“¹²⁵, da er seine Identität erst im Dialog mit anderen Menschen finden und entfalten kann: „We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us. Even after we outgrow some of these others – our parents, for instance – and they disappear from our lives, the conversation with them continues within us as long as we live.“¹²⁶ Diese Vielschichtigkeit von Sprache – designativ, expressiv, transformatorisch und sozial – erklärt, warum Taylor Menschen als „language animals“¹²⁷ begreift. Sprache ist für ihn mehr als nur ein Werkzeug, sie ist eine „transzendente Bedingung“¹²⁸ menschlicher Existenz.

Eng mit diesen sprachphilosophischen Untersuchungen ist auch Taylors Verständnis von Narrativität verknüpft. Den Ausgangspunkt bildet die These, dass jeder Mensch in eine fortschreitende Geschichte eingebettet ist:

„Nun erkennen wir, daß dieser Sinn für das Gute in mein Verständnis des eigenen Lebens als einer sich entfaltenden Geschichte eingeflochten werden muß. Doch damit wird eine weitere Grundbedingung des Selbstverstehens genannt, nämlich daß wir das eigene Leben im Sinne einer *narrativen Darstellung* begreifen müssen. [...] Um zu empfinden, wer wir sind, brauchen wir eine Vorstellung davon, wie wir es geworden sind und wohin wir unterwegs sind.“¹²⁹

Zwei Aspekte lassen sich diesem Zitat entnehmen. So kann man zum einen Narrativität als Synthese definieren: im Erzählen der je eigenen Lebensgeschichte werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Einheit zusammengeführt. Nicholas H. Smith spricht daher mit Rekurs auf Heidegger von einer „synthesis of ‚thrownness‘ and ‚projection“¹³⁰. Ohne die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte – ihrem bisherigen Verlauf und ihrer zukünftigen Ausrichtung – wäre gelingende Identität nicht vorstellbar.¹³¹ Deshalb „müssen wir das eigene Leben unbedingt in narrativer Form – als Suche – begreifen“¹³². Hier spiegelt sich Taylors anthropologisches Grundanliegen wider. Die Frage „Wer bin ich?“, so haben wir bereits in der Einleitung zu Kap. 1 erörtert, ist zwangsläufig an die Frage „Wer möchte ich

¹²⁵ Vgl. TAYLOR, *Dialogical*.

¹²⁶ TAYLOR, *Multiculturalism*, 33. – Die Bezeichnung der Mitmenschen als ›significant others‹ hat Taylor von George Herbert Mead übernommen.

¹²⁷ Vgl. TAYLOR, *Heidegger*, 113.

¹²⁸ TAYLOR, *Quellen*, 76.

¹²⁹ Ebd., 94 (Herv. im Orig.).

¹³⁰ SMITH, *Taylor*, 98.

¹³¹ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 100. – Vgl. hierzu auch SCHÜTZ, *Begriff*, 176f.: „Für Taylor beschränkt sich die entsprechende Erfordernis nicht einfach darauf, dass die Werte, Wünsche und Ziele einer Person gut dazu passen, was sie mit ihrer Zukunft anfangen will. Die gegenwärtigen Entscheidungen müssen auch zu den Wertungen der Vergangenheit passen. Wären die gegenwärtigen Wünsche und Ziele einer Person mit ihren vergangenen Wünschen und Zielen völlig unverträglich, so wäre ihr auch ihr früheres Leben völlig unverständlich – es müsste ihr vorkommen wie das Leben eines anderen Menschen.“

¹³² TAYLOR, *Quellen*, 103.

sein?“ gekoppelt. Erst in der Form der Narration als artikulierter Selbstverständigung wird diese Suche möglich.¹³³

Der zweite Aspekt von Narrativität betrifft nicht nur die individuelle Biografie, denn das eigene Leben ist immer auch in eine „sich entfaltende Geschichte eingeflochten“. Ähnlich wie beim Phänomen der Sprache, könnte man in Bezug auf Geschichte zwei Ebenen – sozusagen zwei Erzählebenen – unterscheiden: eine individuelle Lebensgeschichte und eine überindividuelle Universalgeschichte bzw. »kulturelle Rahmenerzählung«: „Die Geschichte meines Lebens läßt sich nur erzählen vor dem Hintergrund der kulturellen »Rahmenerzählungen«, die die moralische Landkarte meiner Lebensform artikulieren.“¹³⁴ Einerseits macht dies erneut die Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft deutlich, gibt diese doch jedem Menschen die unverzichtbare moralische Landkarte vor. „Niemand könnte sich aus eigener Kraft selbst definieren – wir alle sind auf die Mitwirkung von »bedeutsamen Anderen« angewiesen (wobei wir allerdings innerhalb gewisser Grenzen selbst festlegen können, wer diese Rolle für uns spielen soll.“¹³⁵ Zum anderen insinuiert die Vorstellung einer kulturellen Rahmenerzählung aber ebenfalls, dass die gesellschaftlich getragenen Rahmen und Güter selbst das Ergebnis eines andauernden Interpretations- und Erzählvorgangs sind:

„Wie in der individuellen Biographie auf die starken Wertungen der Vergangenheit zurückgegriffen werden kann, so auch im ethischen Lernprozess einer Gemeinschaft: Wertungen verdichten sich im Laufe der Geschichte zu Sitten und Gewohnheiten, Institutionen und stabilen sozialen Praktiken. In diesem Sinne existieren starke Wertungen für Taylor auch unabhängig von den Individuen und ihren Wünschen.“¹³⁶

Inwieweit auch die Institution der Demokratie als gemeinschaftlicher Lernprozess verstanden werden kann, soll im nächsten Kapitel geklärt werden.

1.2.3 *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*

Seine Identität kann man nur in Gemeinschaft, aber nicht in jeder Form von Gemeinschaft entfalten: „Das freie Individuum oder die autonome moralisch handelnde Person kann seine

¹³³ Vgl. auch ROSA, *Identität*, 115: „Der im Mittelpunkt der Taylorschen Anthropologie stehende Prozeß der Selbstinterpretation kann damit nun genauer definiert werden als eine bestimmende Orientierung im moralischen Raum im Hinblick auf das Gute vermittelt starker Wertungen und in der Form der Narrativität.“

¹³⁴ Ebd., 166.

¹³⁵ TAYLOR, *Ursprünge*, 275.

¹³⁶ SCHÜTZ, *Begriff*, 145. – Vgl. in diesem Kontext auch Taylors Konzept der „social imaginaries (vgl. Kap. 3.2.1).

Identität nur in einem bestimmten Typ von Kultur erlangen und bewahren.“¹³⁷ Diesen bestmöglichen politischen Rahmen für die Identitätsfindung sieht Taylor in der modernen Demokratie realisiert: „Die einzige Garantie für Freiheit der Person und Wahrung des Rechts bietet die Demokratie oder zumindest die Aussicht, daß sie in absehbarer Zeit eingerichtet wird.“¹³⁸ Dennoch muss man auch innerhalb der Demokratie nochmals verschiedene Formen unterscheiden, die man – in Anlehnung an Taylor – als „ökonomische Theorie“, „Theorie des Gemeinwillens“ und „republikanische Theorie“ bezeichnen könnte. Aus „ökonomischer“ Sicht ist die Demokratie nur

„ein von der Gemeinschaft in Anspruch genommenes Instrumentarium [...], das den Zielsetzungen ihrer Mitglieder, seien es Individuen oder Gruppen, unterworfen ist. Ziele und Zwecke werden dabei grundsätzlich, ja, man kann sagen ontologisch, als solche von Individuen verstanden. Gruppenziele sind insofern Resultat einer Konvergenz von individuellen Zielen“¹³⁹.

Als Gewährsleute für diese Sichtweise zieht Taylor Thomas Hobbes, John Locke und Joseph Schumpeter heran. Dem gegenüber vertritt die „Theorie des Gemeinwillens“ die Auffassung, dass nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft und ihr „volonté générale“¹⁴⁰ die Basis der Demokratie bildet. Erst durch einen – notfalls mit Gewalt durchgesetzten – Gemeinwillen, der über allen Differenzen und Konflikten steht, wird eine Gemeinschaft politisch handlungsfähig. Diese Auffassung von Volksherrschaft nahm, so Taylor, bei Rousseau ihren Ausgang und fand im Marxismus, besonders in seiner leninistischen Variante, die „geschichtsmächtigste“¹⁴¹ Ausprägung.

Beide bislang vorgestellten Demokratietheorien sind aus Sicht des Kanadiers allerdings unzureichend, ja gefährlich: die „ökonomische“, weil sie die Identifikation mit der Gemeinschaft vernachlässigt, die „Theorie des Gemeinwillens“, weil sie individuelle Freiheitsrechte unterdrückt. Er favorisiert daher ein drittes Modell, das diese Schwächen vermeidet und in der republikanischen Tradition verwurzelt ist:

„Es räumt Konkurrenz und Streit Platz ein, der ihnen in einer freien Gesellschaft gebührt; darin unterscheidet es sich von der Theorie des Gemeinwillens. Dennoch geht dieses dritte Modell davon aus, daß es für die Mitglieder der Gesellschaft einen zentralen, einheitsstiftenden Identifikationspol gibt; darin entfernt es sich von der ökonomischen Theorie. Die Quellen der dritten Theorie finden sich bei Tocqueville und, was unsere Zeit betrifft, bei Hannah Arendt.“¹⁴²

¹³⁷ Zit. nach ebd., 36.

¹³⁸ TAYLOR, *Demokratie*, 12.

¹³⁹ Ebd., 13.

¹⁴⁰ Ebd., 17.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd., 19.

Den einheitsstiftenden Identifikationspok verortet Taylor im Gesetz, das die Ordnung im politischen System gewährleistet. Ein solches Gemeinwesen republikanischer Prägung, das sich in den meisten westlichen Ländern etablieren konnte, ist allerdings an vier Bedingungen geknüpft. Taylor hält es zum einen für unverzichtbar, dass sich die Mitglieder einer solchen Demokratie „als Beteiligte am gemeinsamen Unternehmen der Wahrung der Bürgerrechte verstehen“¹⁴³. Dieses Ideal der Einheit vergleicht er auch mit dem – im deutschsprachigen Raum allerdings durch die Nazis missbrauchten – Bild des ›Volkkörpers‹: „Wenn das Volk herrschen soll, müssen seine Mitglieder einen Körper bilden, der in der Lage ist, Entscheidungen zu treffen und sie gemeinsam zu tragen.“¹⁴⁴ Taylor befürwortet hiermit nicht einen gleichgeschalteten Staatsapparat, sondern ein Verbundenheitsgefühl der Bürger untereinander, das er auch als „Patriotismus“¹⁴⁵ bezeichnet. Die zweite Voraussetzung einer lebensfähigen Demokratie ist die Partizipation möglichst aller Bürger am politischen Diskurs. Darunter versteht Taylor

„Bewegungen, in denen sich die Bürger selbst organisieren, um auf den politischen Prozeß einzuwirken, um die öffentliche Meinung zu ändern, um Druck auf die Regierung auszuüben, um über Wählerinitiativen bestimmte Personen in politische Ämter zu bringen, oder auch, um gelegentlich die Dinge selbst in die Hand zu nehmen, wenn die Regierung in ihren Augen versagt“¹⁴⁶.

Die infolge von Bürokratisierung und Ökonomisierung ausgelöste Politikverdrossenheit – also die mangelnde Bereitschaft zur Partizipation – hält er daher auch für eine der größten Bedrohungen westlicher Gesellschaften.¹⁴⁷ In jeder Demokratie ist, drittens, ein „Sinn für gegenseitigen Respekt“¹⁴⁸ grundlegend. Eine Gesellschaft kann nur dann existieren, wenn sich die Bürger untereinander solidarisch zeigen und gegenseitig unterstützen. Taylor erachtet daher auch den Wohlfahrtsstaat als eine der großen Errungenschaften der Moderne. Als vierte Bedingung einer „republikanischen“ Demokratie führt der Kanadier schließlich eine intakte Wirtschaftsordnung an. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie weder in einen entfesselten Kapitalismus noch in eine sozialistische Planwirtschaft mündet.¹⁴⁹

Im Hinblick auf die vier genannten Rahmenbedingungen einer Demokratie würde Taylor wahrscheinlich dem Böckenförde-Paradox beipflichten: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“¹⁵⁰ Auch Taylor will den

¹⁴³ Ebd., 21.

¹⁴⁴ TAYLOR, *Ausgrenzung*, 30.

¹⁴⁵ TAYLOR, *Demokratie*, 22.

¹⁴⁶ Ebd., 23f. – Dieser Aufforderung zur Partizipation ist Taylor selbst auch nachgekommen, hat er sich doch sein ganzes Leben politisch – besonders für seine Heimat Quebec – engagiert (vgl. hierzu ausführlich ROSA, *Identität*, 31ff.).

¹⁴⁷ Vgl. hierzu weiterführend TAYLOR, *Demokratie*, 23ff.

¹⁴⁸ Ebd., 26.

¹⁴⁹ Wer mehr über Taylors Vision eines gerechten Wirtschaftssystem lesen möchte, kann dies ebd., 26ff.

¹⁵⁰ BÖCKENFÖRDE, *Recht*, 112. – Vgl. hierzu auch ESSEN, *Unruhe*.

Mitgliedern westlicher Gesellschaften ins Gedächtnis rufen, dass ihr freiheitliches System keine Selbstverständlichkeit ist, sondern – um mit Habermas zu sprechen – von „vorpolitischen moralischen Grundlagen“¹⁵¹ zehrt. Seine Arbeit an den Quellen der Moderne dient somit nicht nur der Selbstverständigung von Einzelpersonen, sondern auch ganzer Gesellschaften.¹⁵² Daher kennt er neben dem individuellen auch einen kollektiven Identitätsbegriff:

„Zwischen beiden Ebenen der Identität findet also ein Wechselspiel statt. Die Gruppenzugehörigkeit liefert wichtige Elemente für die persönliche Identität, und zugleich nimmt die Gruppe, sofern sich genügend Mitglieder relativ fest zu ihr bekennen, eine kollektive Identität an, die das gemeinsame historische Handeln trägt.“¹⁵³

Taylor ist sich bewusst, dass moderne demokratische Gesellschaften vor einer „schwierigen und niemals zu vollendenden Aufgabe“¹⁵⁴ stehen, wenn sie ihre kollektive Identität bilden. Trotzdem ist dies gerade heute dringend erforderlich, denn „[d]ie Demokratie zwingt uns im gemeinsamen politischen Projekt zu viel mehr Solidarität und wechselseitigem Engagement als die hierarchisch-autoritären Gesellschaften von früher“¹⁵⁵.

Allerdings birgt eine kollektive Identität auch immer die Gefahr der Ausgrenzung gesellschaftlicher Gruppen: „Democracies are in a standing dilemma. They need strong cohesion around a political identity, and precisely this provides a strong temptation to exclude those who can't or won't fit easily into the identity which the majority feels comfortable with, or believes can hold them together.“¹⁵⁶ Das Problem der Exklusion spezifiziert Taylor in zwei Hinsichten, indem er eine »äußere« und eine »innere Ausgrenzung« unterscheidet:

„Die Versuchung ist groß, diesen Zusammenhalt durch die Ziehung einer Grenzlinie um die »ursprüngliche« Gemeinschaft zu schaffen und auf diese Weise »den anderen« die Integration in diese Gemeinschaft zu erschweren. Nicht geringer ist die Versuchung, durch die Schaffung einer keine Alternativen zulassenden, rigide definierten staatsbürgerlichen Identität eine Art »innerer Ausgrenzung« zu praktizieren.“¹⁵⁷

Sobald eine Gruppe jedoch aus den politischen Prozessen ausgeschlossen wird, fühlt sie sich auch nicht länger an die gemeinsamen „Spielregeln“ gebunden. Damit gefährdet sie die Stabilität von Demokratien. Für Taylor hat dies zur Konsequenz, dass die kollektive Identität – ähnlich wie die individuelle – nicht als starr und endgültig festgelegt verstanden werden darf, sondern sich vielmehr in einem Prozess der Suche immer wieder neu konstituiert:

¹⁵¹ Vgl. HABERMAS, *Naturalismus*, 106-118.

¹⁵² Vgl. auch BREUER, *Welten*, 181: „Die Voraussetzungen für eine starke Demokratie zu erforschen, die von allen ihren Mitgliedern mitgetragen wird, ist das größte Anliegen des kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor.“

¹⁵³ TAYLOR, *Ursprünge*, 277.

¹⁵⁴ TAYLOR, *Ausgrenzung*, 33.

¹⁵⁵ TAYLOR, *Ursprünge*, 279.

¹⁵⁶ Zit. nach ABBEY, *Taylor*, 123.

„Wenn unsere Diagnose zutrifft, werden die demokratischen Gesellschaften des nächsten Jahrhunderts sich einem fortlaufenden Prozeß der Selbst- und Neuerfindung unterziehen müssen: Sie werden ihr Selbstverständnis immer wieder neu definieren, um neue Menschengruppen aufnehmen zu können, und sie werden ihre tradierte politische Kultur immer wieder Revisionen unterwerfen, um neue Identitäten zuzulassen, gleich ob diese sich innerhalb der eigenen Gesellschaft herausbilden oder von Neuankömmlingen mitgebracht werden.“¹⁵⁸

1.2.4 Im Kielwasser Hegels

Versucht man dem Wechselverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft auf den Grund zu gehen, so findet man nach Ansicht Taylors in Hegel den reizvollsten Gesprächspartner:

„Wo die Suche nach einer situationsbezogenen, bestimmten Subjektivität philosophische Form annimmt, wird Hegels Denken einer der unentbehrlichsten Bezugspunkte bleiben. Obwohl seine ontologische Vorstellung nicht mehr die unsrige ist [...] entdecken wir in Hegels Werk doch die gründlichsten und weitreichendsten Versuche, eine Auffassung von verkörperter Subjektivität, vom Denken und von der Freiheit herauszuarbeiten, die allesamt aus dem Lebensprozeß hervorgehen, ihren Ausdruck in den Formen sozialer Existenz finden und sich in ihrem Verhältnis zu Natur und Geschichte selbst erfahren.“¹⁵⁹

Hegel ist in den Augen Taylors der große Philosoph der Synthese, der in seinen Schriften die verschiedensten Formen der „Entzweiung“¹⁶⁰ – Subjekt und Objekt, Körper und Geist, Vernunft und Erfahrung, Individuum und Gemeinschaft usw. – aufzuheben versuchte. Obwohl dies auch das Anliegen der Romantiker war, würde Taylor den Deutschen dennoch nicht zu dieser geistigen Strömung zählen: „Hegel wollte diese Synthese in einer vollkommen rationalen Form verwirklichen, und das macht ihn zum Erben der Aufklärung und trennt ihn von den Romantikern.“¹⁶¹ Hegel selbst begriff sein philosophisches System keineswegs als Bruch mit der Aufklärung, sondern als deren Erfüllung, strebte er doch danach, „die sich selbst ihr Gesetz gebende rationale Freiheit des Kantischen Subjekts mit der im Menschen vorhandenen Einheit des Ausdrucks und mit der Natur zusammenzubringen“¹⁶². Auch Taylors philosophisches Anliegen könnte man auf diesen Nenner bringen. Beide teilen somit das Ziel, die Verwiesenheit des Menschen auf Gemeinschaft vernünftig zu begründen, ohne jedoch die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit zu opfern. Es überrascht daher auch

¹⁵⁷ TAYLOR, *Ausgrenzung*, 36.

¹⁵⁸ Ebd., 39. – Wie dieser Prozess aus philosophischer Perspektive für Taylor ablaufen kann, ist nachzulesen ebd., 39ff.

¹⁵⁹ TAYLOR, *Hegel*, 749.

¹⁶⁰ Vgl. HEGEL, *Differenz*, 20.

¹⁶¹ TAYLOR, *Hegel*, 707.

nicht, dass sich Taylor auf dem Weg zu seinem eigenen anthropologischen Entwurf zunächst ausführlich mit Hegel beschäftigte, was sich vor allem an der großen Hegelstudie von 1975 zeigt.¹⁶³ Für Hartmut Rosa liegt die Originalität von Taylors Interpretation

„dabei weniger in seiner Deutung der einzelnen Schriften Hegels als vielmehr in der Art und Weise, wie er Hegel in den Entwicklungszusammenhang der modernen Philosophiegeschichte und der neuzeitlichen Identität einordnet und ihn als jenen Denker präsentiert, der systematisch und umfassend jene Fragen, Probleme und Begriffe formulierte, die das neuzeitliche Selbstverständnis bis heute prägen“¹⁶⁴.

Wenn im Folgenden also die Denkfiguren der ›Sittlichkeit‹ und ›Anerkennung‹ vorgestellt werden, so geht es nicht primär darum, die Hegelsche Synthese zwischen Individuum und Gemeinschaft erschöpfend darzustellen. Vielmehr soll deutlich werden, inwiefern Taylor selbst „im Kielwasser Hegels schwimmt“ und mit seiner Anthropologie und Sozialphilosophie an das Denken des deutschen Philosophen anknüpft.

1.2.4.1 Sittlichkeit

Hegels Unterscheidung zwischen ›Sittlichkeit‹ und ›Moralität‹ zählt sicherlich zu den wichtigsten Grundeinsichten, will man den Menschen als soziales Wesen genauer definieren:

„The best known aspect of Hegel’s ethical thought is probably his famous distinction between ‘morality’ (*Moralität*) and ‘ethical life’ (*Sittlichkeit*). Both refer to moral norms and duties, but the ‘moral’ standpoint regards these individualistically, from the standpoint of the moral subject reasoning about what to do on the basis of individual reflection, whereas the ‘ethical’ standpoint regards them as expressive of a social order, and roots their claim on the individual in the individual’s nature as a social being.”¹⁶⁵

Besonders in seinen frühen Schriften stemmt sich Hegel mit dieser Differenzierung gegen das abstrakte Moralprinzip und den ethischen Formalismus Kants.¹⁶⁶ Der kategorische Imperativ bleibt für ihn inhaltlich leer und kann die von Kant selbst gestellte Frage, was der Mensch tun sollte, nicht befriedigend beantworten.¹⁶⁷ Hegel hingegen glaubt in der Sittlichkeit die Lösung gefunden zu haben: „*Was* der Mensch tun müsse, welches die *Pflichten* sind, die er zu erfüllen

¹⁶² Ebd..

¹⁶³ Vgl. TAYLOR, *Hegel*.

¹⁶⁴ Rosa, *Identität*, 42.

¹⁶⁵ WOOD, *Morality*, 147.

¹⁶⁶ Dass dieser Formalismusvorwurf gegen Kants Ethik falsch ist und der Königsberger sogar eine Tugendlehre aus dem kategorischen Imperativ ableitet hat, kann an dieser Stelle nicht genauer dargestellt werden. Es sei aber verwiesen auf die Erläuterungen in SCHNÄDELBACH, *Hegel*, 135.

hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen – es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.“¹⁶⁸ Dass Hegel mit seiner Theorie die praktische Philosophie Kants widerlegen wollte, wäre jedoch ein grundlegendes Missverständnis. Bereits oben haben wir angedeutet, dass er sich als Erbe, ja Vollender der Aufklärung und eben nicht als deren Widersacher begriff. Hegel wählte den Begriff der Sittlichkeit, um „die neuzeitliche Entzweiung von äußerem Zwangsrecht und innerer Gesinnung, der bei Kant die Entgegensetzung von Legalität und Moralität entspricht, in einer höheren Einheit aufzuheben“¹⁶⁹. Dieses Anliegen spiegelt sich in Hegels eigener Definition von Sittlichkeit wider: „Das Sittliche ist positive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts.“¹⁷⁰ Einerseits geht das „an sich seiende Recht“ der „Gesinnung“ voraus, Sittlichkeit ist somit nicht das Gegenteil von, sondern die Voraussetzung für Moralität:

„As against the obligations of *Moralität*, which enjoin us to realize unfulfilled and perhaps even unrealizable ideals, with *Sittlichkeit* the gap between *Sein* and *Sollen* is made up; what we are enjoined to realize already is, since we are enjoined to continue the life of a community which is already in existence. What underlies the notion that there can be such a thing as a *sittlich* ethical obligation, and one that is even higher than the obligations of *Moralität*, is a conception of men's relation to society in which they are seen as set in a social life which is essential to their status as subjects of ethical action in the fullest sense; that outside of this community, men would not be ethical subjects, or only in the reduced form of *Moralität*. This is what underlies the Hegelian term 'substance' applied to society. This is the *sittliche Substanz* on which individuals depend.“¹⁷¹

Andererseits kann das Sittliche auch nicht als völlig unabhängig begriffen werden, da es von den Mitgliedern einer Gesellschaft getragen wird. Charles Taylor beschreibt dieses dialektische Wechselverhältnis wie folgt:

„We can now see better what Hegel means when he speaks of the norms or ends of society as sustained by our action, and yet as already there, so that the member of society 'brings them about through his activity, but as something which rather simply is.' For these practices and institutions are maintained only by ongoing human activity in conformity to them; and yet they are in a sense already there before this

¹⁶⁷ Zur „Leere“ von Kants Moralphilosophie vgl. auch TAYLOR, *Hegel*, 736f. und TAYLOR, *Modern Society*, 77: „The problem with Kant's criterion of rationality is that it has purchased radical autonomy at the price of emptiness.“

¹⁶⁸ HEGEL, *Grundlinien*, §150, S. 145 (Herv. im Orig.).

¹⁶⁹ SCHNÄDELBACH, *Hegel*, 147.

¹⁷⁰ HEGEL, *Grundlinien*, §141, S. 140f. – Vgl. auch ebd., §142, S. 156.

¹⁷¹ TAYLOR, *Sittlichkeit*, 137.

activity, and must be there, for it is only the ongoing practice which defines what the norm is our future action must seek to sustain.”¹⁷²

Träger der „sittlichen Substanz“ sind auf unterer Ebene die Familie, auf mittlerer Ebene die bürgerliche Gesellschaft und der Staat auf höchster Ebene.¹⁷³ Hegel spricht auch vom „objektiven Geist“, der sich in diesen Institutionen manifestiert.¹⁷⁴ Dieser „objektive Geist“ darf aber nicht – und auch hier kommt wiederum die Dialektik ins Spiel – in Widerspruch zur Freiheit des Individuums verstanden werden.¹⁷⁵ Für Hegel ist wirkliche Freiheit erst in einem staatlich geordneten Rahmen erfahrbar, was er in der griechischen Polis als idealtypisch verwirklicht sieht:

„To live in a state of this kind is to be free. The opposition between social necessity and individual freedom disappears. ‘The rational is necessary as what belongs to substance, and we are free insofar as we recognize it as law and follow it as the substance of our own essence; objective and subjective will are then reconciled and form one and the same untroubled whole.’”¹⁷⁶

Dass es zu dieser „Versöhnung“ zwischen subjektivem und objektivem Willen kommt, ist aber nicht die Regel. Seit dem Untergang der griechischen Polis konnte in den Augen Hegels keine Staatsform mehr dieses Ideal erfüllen. Vielmehr sind in der Geschichte immer wieder Epochen beobachtbar, in denen sich Menschen von der sittlichen Substanz einer Gesellschaft entfremden:

„Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern, u.s.f.) erscheint die Richtung, *nach innen* in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen.“¹⁷⁷

Mit Rekurs auf Hegel betrachtet Taylor die Entfremdung daher auch als Katalysator von Individualisierungsprozessen:

„When this [= alienation; G.B.] happens men have to turn elsewhere to define what is centrally important to them. Sometimes they turn to another society, for instance a smaller, more intense religious

¹⁷² Ebd., 140. – Eine genauere Darstellung dieses dialektischen Wechselspiels zwischen Individuum und Gemeinschaft findet sich bei WOOD, *Morality*.

¹⁷³ Vgl. HEGEL, *Grundlinien*, §158, S. 149, §182, S. 165, §257, S. 207.

¹⁷⁴ Vgl. TAYLOR, *Sittlichkeit*, 139f.: „In this sense we can think of the institutions and practices of a society as a kind of language in which its fundamental ideas are expressed. But what is ‘said’ in this language is not ideas which could be in the minds of certain individuals only, they are rather common to a society, because embedded in its collective life, in practices and institutions which are of the society indivisibly. In these the spirit of the society is in a sense objectified. They are, to use Hegel’s term, ‘objective spirit’.”

¹⁷⁵ Vgl. TAYLOR, *Modern Society*, 47-52.

¹⁷⁶ TAYLOR, *Sittlichkeit*, 141. – Vgl. auch TAYLOR, *Hegel*, 739 (Herv. im Orig.): „[F]reie Tätigkeit gründet in dem Akzeptieren der uns bestimmenden Situation.“

¹⁷⁷ HEGEL, *Grundlinien*, §138, S. 123f.

community. But another possibility, which had great historical importance in Hegel's eyes, is that they strike out on their own and define their identity as individuals. Individualism comes, as Hegel puts it [...], when men cease to identify with the community's life, when they 'reflect,' that is, turn back on themselves, and see themselves most importantly as individuals with individual goals."¹⁷⁸

Im Hinblick auf Taylors eigenes Konzept von Identität und Gemeinschaft wird deutlich, wie stark ihn die Denkfiguren der ›Sittlichkeit‹ und ›Entfremdung‹ beeinflusst haben. Abgesehen von der „Staatsvergottung“¹⁷⁹ und der darin zum Ausdruck kommenden Ontologie und Geistphilosophie¹⁸⁰ teilt der Kanadier daher den Großteil der Erkenntnisse Hegels:

„Rather what we can extract from Hegel's conceptual web here are two related notions: (1) that the practices and institutions of a community can be seen as expression of certain fundamental common notions about man, society and their relation to each other, as well as in some cases expressions of the relations of man to nature, or to the sacred. [...] (2) It is of crucial importance whether or not men define their identity at least in part by the values and ideas expressed in their common, public institutions, and by the way they are expressed there. For otherwise participation in these institutions will not be essential to their identity, and if it is not, then these institutions, and the polity they define, is likely to be in peril.”¹⁸¹

1.2.4.2 Anerkennung

In großer Nähe zur Sittlichkeit liegt das Prinzip der ›Anerkennung‹, das für Hegel ebenso zu den Grundlagen des dialektischen Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft zählt. Dieses Prinzip hat Hegel von Fichte übernommen und weiterentwickelt. Denn im Kontext seiner Rechtsphilosophie etablierte Fichte die Erkenntnis, dass eigene Freiheit sich nur dann realisieren lässt, wenn man auch die Freiheit der anderen anerkennt:

„Das Verhältnis freier Wesen zueinander ist daher das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen; und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“¹⁸²

Aus dieser Einsicht leitete Fichte den grundlegenden Rechtssatz ab: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“¹⁸³

¹⁷⁸ TAYLOR, *Sittlichkeit*, 142.

¹⁷⁹ SCHNÄDELBACH, *Hegel*, 143ff. – Vgl. hierzu auch TAYLOR, *Modern Society*, 73f.

¹⁸⁰ Vgl. hierzu weiterführend TAYLOR, *Hegel*, 705ff. und TAYLOR, *Modern Society*, 14-40.

¹⁸¹ TAYLOR, *Sittlichkeit*, 145.

¹⁸² FICHTE, *Naturrecht*, 44.

¹⁸³ Ebd., 52.

Für Hegel dient die Denkfigur der Anerkennung nicht nur als Begründung von Rechtsverhältnissen, sondern er „macht es zu einem Grundprinzip der praktischen Philosophie überhaupt“¹⁸⁴. Anerkennung ist für ihn die Basis von Selbstbewusstsein: „Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.“¹⁸⁵ In der *Phänomenologie des Geistes* lassen sich zwei Dimensionen von Anerkennung differenzieren:

„[Z]um einen Anerkennung₁ als Verhältnis von Individuen zueinander, zum anderen Anerkennung₂ als Verhältnis von Einzelwillen zum Allgemeinwillen. Beide Dimensionen werden von Hegel in eine Stufenfolge gebracht und damit zu einer Anerkennungsbewegung von Anerkennung₁ zu Anerkennung₂, wie sie bei Fichte noch fehlte, dynamisiert.“¹⁸⁶

Die erste Stufe der Anerkennung (Anerkennung₁) umfasst alle Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen, was Hegel besonders an den Extremen Liebe und Kampf verdeutlicht. Für ihn ist das Ziel der wechselseitigen Hingabe in einer Liebesbeziehung, „sich ‚als ein anderes‘ zu erfahren und in diesem anderen zugleich ‚sich selbst‘ zu sehen“¹⁸⁷. Im Gegensatz dazu geht es im Kampf nicht um Selbsttranszendenz, sondern um Selbstbehauptung gegenüber dem Anderen. Dieser Aspekt der Abgrenzung zählt für Hegel aber ebenso zu den Grundvoraussetzungen von Selbstbewusstsein, was Ludwig Siep wie folgt auf den Punkt bringt: „Selbstbewusstsein verlangt, sich im anderen und gegen den anderen zu erkennen, und dies durch wechselseitige Hingabe und Befreiung.“¹⁸⁸ Eine ähnliche Dialektik gilt auch für die zweite Stufe der Anerkennung (Anerkennung₂), die sich auf das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaftsordnung bezieht. Der Einzelwille kann für Hegel nur in Anerkennung oder Abgrenzung vom Allgemeinwillen gebildet werden. Dieser kommt in gesellschaftlichen Normen, Pflichten, Institutionen usw. zum Ausdruck, was den engen Zusammenhang zwischen Anerkennung und Sittlichkeit verdeutlicht.

Anerkennung₁ und Anerkennung₂ sind allerdings nicht klar voneinander zu trennen, sondern durchdringen sich gegenseitig:

„Die beiden Stufen sind somit systematisch verschränkt: Das Bewußtsein jedes einzelnen Individuums ist konstitutiv vermittelt durch das der anderen (Anerkennung₁), mit denen es in Verhältnissen etwa familiärer Liebe oder geschäftlicher Partnerschaft steht, diese Vermittlung vollzieht sich innerhalb des umfassenden Rahmens von Normen, Sitten, Gesetzen, Regeln usw., also im Wechselverhältnis von Einzel- und Allgemeinwillen (Anerkennung₂).“¹⁸⁹

¹⁸⁴ SCHÜTZ, *Begriff*, 69.

¹⁸⁵ HEGEL, *Phänomenologie*, 127.

¹⁸⁶ HALBIG, *Anerkennung*, 298. – Zur ‚Anerkennungsbewegung‘ vgl. weiterführend SIEP, *Bewegung*.

¹⁸⁷ SIEP, *Bewegung*, 112.

¹⁸⁸ Ebd., 113.

¹⁸⁹ HALBIG, *Anerkennung*, 298.

Das Ziel aller Anerkennungsverhältnisse – so könnte man zusammenfassen – besteht darin, eine Balance zwischen Selbsttranszendenz und Selbstbehauptung zu erreichen. Hegel illustriert diese Dialektik an dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen Herr und Knecht.¹⁹⁰ Die Konflikte um Anerkennung, die sich in dieser Beziehung abspielen, lassen sich auch innerhalb des Bewusstseins eines Menschen verorten, wie Markus Schütz zeigt:

„Der ‚Herr‘ ist im Selbstbewusstsein das Moment, das ‚bei sich‘ bleiben will, er ist derjenige Teil unseres Ich, der sich selbst genug ist und seine Selbständigkeit nicht aufgeben möchte. Er sieht keine Veranlassung, sich zu verändern. Der ‚Knecht‘ dagegen ist der Teil unseres Ich, den es nach außen treibt. Er ist fasziniert und gefangen von den Dingen und möchte lieber bei den Dingen sein, als bei sich selbst. Beide Teile des Selbstbewusstseins laufen je für sich allein Gefahr, das Ziel einer menschlichen Identität zu verfehlen. Der eine Teil droht sich in den Dingen zu verlieren und nicht zu sich zu finden, der andere Teil bleibt leer, weil es ihm nicht gelingt, sich mit Inhalten anzureichern. [...] Wichtig ist, dass keine der beiden Parteien verlieren, und damit auch keine gewinnen darf. Um eine persönliche Identität zu gewinnen und zu erhalten, ist es nötig, dass sowohl der auf Erweiterung, Erfahrung ausgerichtete Teil zum Zuge kommt, aber auch der beharrende Teil, sonst stagniert die Entwicklung der Persönlichkeit oder die Person verliert sich.“¹⁹¹

Der enge Bezug zwischen Anerkennung und Persönlichkeitsentfaltung deutet darauf hin, wie stark sich Taylor in seinem Denken auch dieser Kategorie Hegels verpflichtet fühlt. Drei Aspekte von Anerkennung sind für den Kanadier von besonderer Relevanz. Zum einen stimmt er Hegel zu, dass Anerkennung nicht nur ein Akt der Höflichkeit, sondern konstitutiver Bestandteil menschlicher Identität ist: „Ich begreife die Anerkennung unter anderem als Bedingung für eine erfolgreiche Identität. Der einzelne muß anerkannt werden, um er selbst sein zu können. Hegels maßgeblicher Analyse zufolge fordert er seine Anerkennung.“¹⁹² Ohne Anerkennung würden Menschen eine Identitätskrise erleiden:

„The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *mis*recognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.“¹⁹³

Dieses Zitat verweist bereits auf den zweiten Aspekt, der für Taylor im Ausgang von Hegels Anerkennungsbegriff zentral geworden ist. Anerkennungsverhältnisse können nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene bestehen. Ähnlich wie Einzelpersonen verlangen auch Gruppen oder ganze Gesellschaften nach wechselseitiger

¹⁹⁰ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie*, 127-136.

¹⁹¹ SCHÜTZ, *Begriff*, 76. – Eine genauere Darstellung der Dialektik von Herr und Knecht, die hier nur angerissen werden konnte, findet sich ebd., 70-81.

¹⁹² TAYLOR, *Ursprünge*, 275.

¹⁹³ TAYLOR, *Multiculturalism*, 25

Anerkennung. Dies trifft für Taylor besonders auf die zeitgenössischen westlichen Gesellschaften zu, die aufgrund des Multikulturalismus eines besonders hohen Maßes an gegenseitiger Anerkennung bedürfen. Eine ›politics of recognition‹ hält er demnach für die beste Lösung für dieses neuzeitliche Phänomen. Er zieht die Politik der Anerkennung den ebenso verbreiteten Modellen einer ›politics of equal dignity‹ und einer ›politics of difference‹ vor, da diese in seinen Augen zu einer Homogenisierung bzw. Partikularisierung von Gesellschaften führen:

„These two modes of politics, then, both based on the notion of equal respect, come into conflict. For one, the principle of equal respect requires that we treat people in a difference-blind fashion. The fundamental intuition that humans command this respect focuses on what is the same in all. For the other, we have to recognize and even foster particularity. The reproach the first makes to the second is just that it violates the principle of non-discrimination. The reproach the second makes to the first is that it negates identity by forcing people into a homogenous mold that is untrue to them.”¹⁹⁴

Drittens impliziert für Taylor die Denkfigur der Anerkennung notwendigerweise einen gemeinsamen Wertehorizont, der in etwa mit dem ›Allgemeinwillen‹ oder der ›Sittlichkeit‹ Hegels vergleichbar ist. Ohne Rekurs auf gemeinsame Wertmaßstäbe wären für ihn Anerkennungsprozesse undenkbar:

„Um gemeinsam zu wechselseitiger Anerkennung der Unterschiede – d. h. zur Gleichwertigkeit verschiedener Identitäten – zu gelangen, ist mehr erforderlich als Übereinstimmung im Glauben an diesen Grundsatz. Uns müssen überdies einige Wertmaßstäbe gemeinsam sein, nach deren Anwendung sich die betreffenden Identitäten als gleich herausstellen. Es muß inhaltliche Übereinstimmung bezüglich der Werte geben, sonst wird das formale Gleichheitsprinzip ein nichtssagender Schwindel sein.“¹⁹⁵

1.2.4.3 Hegel heute

Die Ausführungen zu den Themen Sittlichkeit und Anerkennung haben die geistige Verwandtschaft zwischen Hegel und Taylor deutlich gemacht. Wollte man die Parallelen der beiden Denker noch intensiver verfolgen, ließen sich Anknüpfungspunkte nicht nur in Bezug auf das Verhältnis von Identität und Gemeinschaft, sondern sicherlich auch hinsichtlich der Orientierung auf das Gute finden.¹⁹⁶ Um Taylors eigenen philosophischen Ansatz zu verstehen, liegt es daher nahe, zu seiner Hegeleinführung *Hegel and Modern Society* zu greifen.

¹⁹⁴ Ebd., 43. – Zur ›politics of recognition‹ als Brückenschlag zwischen einer ›politics of equal dignity‹ und einer ›politics of difference‹ vgl. weiterführend ebd., 37-51.

¹⁹⁵ TAYLOR, *Unbehagen*, 62.

¹⁹⁶ Vgl. zum Beispiel HEGEL, *Grundlinien*, 140: „Das Dasein der Freiheit, welches unmittelbar als das *Recht* war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseins zum *Guten* bestimmt.“ (Herv. im Orig.)

Auch wenn Taylor zugibt, dass sich die „großartige Hegelsche Synthese [...] aufgelöst“¹⁹⁷ hat, bleibt Hegel für ihn dennoch der Philosoph, der wie kein zweiter das Anliegen der Aufklärung und der Romantik zu vereinen suchte: „The fact is that from the beginning, his [Hegel’s; G.B.] position was a synthesis between the radical Enlightenment, which sees man as capable of objectifying nature and society in science in order to master it, and the expressivist aspiration to wholeness.“¹⁹⁸ Hegels Philosophie ist für Taylor wieder besonders aktuell, weil diese beiden geistigen Strömungen heute auseinander zu driften drohen: aus Sicht des Kanadiers hat sich das Erbe der Romantik im Privatleben und das aufklärerische Denken in der öffentlichen Sphäre durchgesetzt.¹⁹⁹ Einer solchen „Aufgabenteilung“ steht Taylor jedoch äußerst skeptisch gegenüber, da sie sowohl im privaten als auch öffentlichen Bereich gefährliche Illusionen birgt: „Hegel is important today because we recurrently feel the need for a critique of the illusions and distortions of perspective which spring from the atomistic, utilitarian, instrumental conceptions of man and nature, while at the same time puncturing the Romantic counter-illusions they continually generate.“²⁰⁰ Dieser Notwendigkeit einer Kritik der Moderne und ihrer Taylorschen Ausformulierung wollen wir uns daher im nächsten Kapitel widmen.

2 „GEDÄCHTNISCHWUND“ UND „ATOMISMUS“ – CHARLES TAYLORS MODERNEKRITIK

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde dargelegt, dass sich Identität in den Augen Taylors vornehmlich auf zwei Feldern konstituiert: durch eine Orientierung auf das Gute und durch das Eingebettetsein in Gemeinschaft. Demzufolge lassen sich die Kritikpunkte, die Taylor der Moderne entgegenbringt, auch auf diesen beiden Feldern verorten. So zählt er die sich ausbreitenden Phänomene der moralischen Orientierungslosigkeit und des radikalen Atomismus zu den größten Gefahren, die die Stabilität westlicher Demokratien bedrohen. Was genau diese beiden Kritikfelder beinhalten, soll im Folgenden ausgelotet werden.

¹⁹⁷ TAYLOR, *Hegel*, 705. – Vgl. auch SCHÜTZ, *Begriff*, 92: „Die Totalität des Hegelschen Systems, in dem die gesamte Bewegung des Universums und der Geschichte eine Bewegung des zu sich selbst kommenden Geistes ist, und in dem die Versöhnung aller Widersprüche in einer vollkommen rationalen Form zur Verwirklichung kommt, ist seiner [= Taylors; G.B.] Meinung nach, nicht länger als eine Verwirklichung von Vernunft und Freiheit zu beschreiben.“

¹⁹⁸ TAYLOR, *Modern Society*, 146.

¹⁹⁹ Vgl. TAYLOR, *Hegel*, 710: „Die moderne Gesellschaft ist romantisch in ihrem privaten Leben und utilitaristisch oder instrumentalistisch in ihrem öffentlichen, auf Effektivität ausgerichteten Leben.“

²⁰⁰ TAYLOR, *Modern Society*, 72.

2.1 Orientierungslosigkeit durch Gedächtnisschwund

2.1.1 Die moderne Spaltung und „Verstümmelung“

Nach Ansicht Taylors ist die Moderne „von einem fundamentalen Selbstmissverständnis gezeichnet, sie ist sich über ihre eigene Identität nicht im klaren“²⁰¹. Diese Identitätskrise liegt für ihn zu einem Großteil in einem „Gedächtnisschwund“ – also einem fehlenden Bewusstsein der Quellen des Selbst – begründet.

In Kap. 1.1.3 wurde thematisiert, dass Taylor in der abendländischen Kultur vor allem drei Quellen unterscheidet: Aufklärung, Romantik und Theismus. Obwohl diese Traditionslinien unentwirrbar miteinander verflochten sind, beobachtet er zwischen ihnen in der heutigen Zeit Spaltungs- und Verdrängungsbewegungen. Was die Aufklärung und Romantik betrifft, so wurde bereits auf ihr Auseinanderklaffen in öffentlicher und privater Sphäre hingewiesen. Das Verdrängen des jüdisch-christlichen Erbes stand ebenfalls schon zur Diskussion, soll in einem späteren Kapitel aber noch vertieft werden.²⁰² Ergebnis dieser Prozesse ist eine „seltsame Verkrampfung“²⁰³ und ein „Verstümmelungsdilemma“²⁰⁴ im Hinblick auf die moralischen Quellen der Neuzeit, das Rainer Forst wie folgt zusammenfasst:

„Die moderne Identität – und das heißt die Identität eines jeden modernen Subjekts und die Identität der Moderne selbst, des »Geistes« der Moderne – ist solange zerrissen, wie sich die Subjekte nicht der Ganzheit ihrer ethischen Weltverhältnisse bewußt werden, solange sie ihr romantisches Streben in den »privaten« Bereich verbannen, die Natur als Objekt und sich selbst als distanziertes Subjekt verstehen.“²⁰⁵

Dadurch, dass viele geistige Quellen versiegen, indem sie nicht mehr artikuliert werden, werden auch menschliche Selbstverständigungsprozesse erschwert: „Wir haben so viele Güter aus unserer offiziellen Geschichte hinausinterpretiert und ihre Kraft derart tief unter Schichten philosophischer Vernünftlei begraben, daß sie in Gefahr sind zu ersticken. Da dies unsere Güter, unsere menschlichen Güter sind, sind eigentlich wir es, die ersticken.“²⁰⁶

Aber nicht nur aus diesem Grund beobachtet Taylor das Verkümmern der philosophischen Sprache mit größtem Argwohn. Der moderne Horizontverlust birgt noch ein weiteres Übel, denn wo „Identitäten auf nicht-artikulierbaren Grundlagen beruhen, wächst die Gefahr ihrer Manipulierbarkeit und Fremdbestimmung, ihrer reflexiv nicht hinterfragbaren »externen

²⁰¹ BREUER, *Taylor*, 58.

²⁰² Vgl. Kap. 3.3.

²⁰³ TAYLOR, *Quellen*, 173.

²⁰⁴ Ebd., 899.

²⁰⁵ FORST, *Kontexte*, 330.

²⁰⁶ TAYLOR, *Quellen*, 898 (Herv. im Orig.).

Konstituierung bzw. Steuerung²⁰⁷. Diesen durch Gedächtnisschwund ausgelösten Zustand der moralischen Orientierungslosigkeit bezeichnet Taylor als „Verhexung“²⁰⁸.

2.1.2 „Luftpumpe für die Lungen des Geistes“

Um dem modernen „Schwindelgefühl“²⁰⁹ entgegenzuwirken, unternimmt Taylor in *Quellen des Selbst* einen „Versuch der erinnernden Wiedergewinnung“²¹⁰: „Die Absicht dieses Buches war eine der Rückgewinnung. Es sollte der Versuch gemacht werden, verschüttete Güter durch Neuartikulation wiederzuentdecken und so dafür zu sorgen, daß diese Quellen erneut Kraft verleihen. Es ging darum, wieder Luft in die beinahe versagenden Lungen des Geistes zu pumpen.“²¹¹

Der Kanadier lässt sich bei seinen geistesgeschichtlichen Tiefenbohrungen von der Vorstellung leiten, „daß die Artikulation uns dem Guten als moralischer Quelle näher bringen, daß sie ihm Kraft verleihen kann“²¹². Taylor ist also keineswegs ein Nostalgiker, wenn er sich in die unterschiedlichsten Geistesströmungen der letzten Jahrhunderte vertieft. Indem er die Ideale des romantisch-expressivistischen und des jüdisch-christlichen Erbes, die durch die Dominanz der Aufklärung aus der Öffentlichkeit verdrängt wurden, wieder stärker in den Vordergrund rückt, erhofft er sich, der heutigen geistigen Verarmung und der daraus resultierenden Manipulierbarkeit von Menschen entgegenzuwirken. Taylor verteufelt nicht die Aufklärung, sondern verweist vielmehr auf ihre Ergänzungsbedürftigkeit. Die Geschichte der Menschheit hat mehr Sinnressourcen und moralische Orientierungen hervorgebracht, als sich Menschen in unserer Zeit bewusst sind bzw. eingestehen wollen. Auf den Castel-Gandolfo-Gesprächen 1983 hat der Kanadier sein Anliegen daher in folgende Worte gekleidet:

„Was wir brauchen [...], ist ein Porträt dessen, was ich verkürzt die moderne Identität nennen möchte. Damit meine ich das Gefüge von Selbstinterpretationen, die der modernen Kultur eingesenkt sind und die Art und Weise definieren, in der wir zunächst erstmal gar nicht umhinkönnen, uns selbst zu verstehen und zu beurteilen und über unser Leben nachzudenken. Das sind die Wege, die wir – falls überhaupt – erst verlassen können, sobald wir ihren Stellenwert in unserem Leben ganz begriffen haben. Die einzige Möglichkeit, ein solches Porträt zu zeichnen, besteht darin, eine entstehungsgeschichtliche

²⁰⁷ ROSA, *Identität*, 398.

²⁰⁸ BREUER, *Welten*, 197.

²⁰⁹ TAYLOR, *Quellen*, 41f.

²¹⁰ Ebd., 27.

²¹¹ Ebd., 899.

²¹² Ebd., 177.

Darstellung zu geben, d. h. zu versuchen, der Konstituierung dieser Identität in unserer Geschichte nachzugehen.“²¹³

In Anlehnung an den Topos des heimatlosen Menschen der Moderne könnte man Taylors philosophisches Streben auch als „artikulatorische ›Rückgewinnung der Heimat“²¹⁴ zusammenfassen. Seiner Analyse zufolge ging diese Heimat – so soll im Folgenden gezeigt werden – durch die Auswirkungen der Dominanz des naturalistischen Paradigmas verloren.

2.2 Atomismus als Folge des Naturalismus

Taylors Einstellung zum modernen Individualismus ist ambivalent. Zum einen bringt er der neuzeitlichen Subjektphilosophie und ihrem Urvater Descartes eine hohe Wertschätzung entgegen, waren sie doch die Wegbereiter der modernen Ideale der Autonomie und Authentizität.²¹⁵ Zum anderen verurteilt er aber das „Ableiten in den Subjektivismus“²¹⁶ und die „Kultur des Narzißmus“²¹⁷. Für den Kanadier ist die „dunkle Seite des Individualismus [...] eine Konzentration auf das Selbst, die zu einer Verflachung und Verengung des Lebens führt, das dadurch bedeutungsärmer wird und das Interesse am Ergehen anderer oder der Gesellschaft vermindert“²¹⁸. Inwieweit der moderne Atomismus als Folge des Naturalismus verstanden werden kann, soll nun aufgezeigt werden.

2.2.1 Das naturalistische Paradigma

Im 17. Jahrhundert kam es, so die Analyse Taylors, zu einem folgenschweren Umbruch im menschlichen Selbst- und Weltverständnis, dessen Ursache er in der Loslösung des Menschen von der kosmischen Ordnung sieht. Das aus diesem Wandel resultierende naturalistische Paradigma

„shows us as capable of achieving a kind of disengagement from our world by objectifying it. In a sense, the great shift in cosmology which occurred in the seventeenth century, from a picture of the world-order based on Ideas to one of a universe as mechanism, was the founding objectification, the source

²¹³ Zit. nach BREUER, *Taylor*, 59.

²¹⁴ ROSA, *Identität*, 508.

²¹⁵ Vgl. TAYLOR, *Unbehagen*, 36ff.

²¹⁶ Ebd., 65.

²¹⁷ Ebd., 18.

²¹⁸ Ebd., 10. – Ingeborg Breuer scheint die Taylorsche Wertschätzung der Subjektphilosophie auszublenden, wenn sie sich für folgendes Zitat auf den Kanadier beruft: „Die Autonomie des Cogito führe zu einer

and inspiration for the continuing development of a disengaged modern consciousness. The ideal of disengagement defines a certain – typically modern – notion of freedom, as the ability to act on one's own, without outside interference or subordination to outside authority”²¹⁹.

Unter ›Naturalismus‹ versteht Taylor demnach „die insbesondere mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert sich ausbreitende Vorstellung, daß der Mensch ein Kontinuum mit den übrigen Objekten der Natur bilde und infolgedessen auch mit [...] jenen ›objektivistischen‹, von den spezifischen Qualitäten der menschlichen Erfahrung absehenden Untersuchungsmethoden erfaßt und erklärt werden müsse“²²⁰. Als Maßstab und Mittel dieser Untersuchungsvorgänge – und somit als Grundlage der modernen Lebensform – dient die ›desengagierte‹ Vernunft, also das Ideal einer objektiven und erfahrungsunabhängigen Vernunft. Eine extreme Form des Desengagements entdeckt Taylor in John Lockes ›punktförmigem‹ Selbst: „Das Subjekt, das in der Lage ist, sich selbst gegenüber eine derart radikale und auf Umgestaltung abzielende Haltung des Desengagements einzunehmen, ist das, was ich hier das ›punktförmige‹ Selbst nennen möchte.“²²¹

Aber der Naturalismus hat nicht nur Auswirkungen auf die Subjektphilosophie, sondern auf alle wissenschaftlichen Disziplinen. Den durch das naturalistische Weltbild ausgelösten Dominoeffekt schildert Taylor folgendermaßen:

„The first is the picture of the subject as ideally disengaged, that is, as free and rational to the extent that he has fully distinguished himself from the natural and social worlds so that his identity is no longer to be defined in terms of what lies outside him in these worlds. The second, which flows from this, is a punctual view of the self, ideally ready as free and rational to treat these worlds – and even some of the features of his own character – instrumentally, as subject to change and reorganizing in order the better to secure the welfare of himself and others. The third is the social consequence of the first two: an atomist construal of society as constituted by [...] individual purposes.”²²²

Inwieweit der Naturalismus in der Ethik einen Prozeduralismus und in der Politik einen radikalen Atomismus begünstigt hat, soll nun genauer betrachtet werden, da diese beiden Disziplinen für die Identitätstheorie des Kanadiers von entscheidender Bedeutung sind.

Instrumentalisierung der Welt und die Freiheit des Einzelnen sei nur um den Preis zwischenmenschlicher Kälte zu haben.“ (BREUER, *Taylor*, 55.)

²¹⁹ Taylor, zit. nach ROSA, *Identität*, 340.

²²⁰ Ebd., 339.

²²¹ TAYLOR, *Quellen*, 309. – Eine genauere Darstellung des ›punktförmigen‹ Selbst Lockes findet sich ebd., 288–318.

²²² Taylor, zit. nach ROSA, *Identität*, 343.

2.2.2 Prozeduralistische Ethik?

Im Gegensatz zur weit verbreiteten „Moral des richtigen Handelns“ vertritt Taylor eine „Ethik des guten Lebens“²²³. Er bemängelt, dass „[d]ie Auffassung des Guten als moralischer Quelle [...] im Hauptstrom des neuzeitlichen Moralbewußtseins [...] tief verdrängt worden [ist], obwohl sie in der Antike ganz vertraut war“²²⁴. In dieser Hinsicht würde der Kanadier sicherlich Habermas zustimmen, der den Durchbruch zur „Moral des richtigen Handelns“ bei Kant ansetzt: „Die klassischen Ethiken hatten sich auf *alle* Fragen des ‚guten Lebens‘ bezogen; Kants Ethik bezieht sich nur noch auf Probleme des richtigen oder gerechten Handelns.“²²⁵ Bereits in Kap. 1.2.4.1 haben wir gesehen, dass Taylor Hegels Kritik an Kants praktischer Philosophie teilt. Für ihn bleibt der kategorische Imperativ des Königsbergers leer, weil er die Frage nach dem guten Leben nicht beantworten kann:

„Im Brennpunkt stehen Prinzipien, Vorschriften oder Standards, die das *Handeln* leiten, während Anschauungsweisen des Guten völlig außer acht gelassen werden. Das moralische Handeln befaßt sich in kurzsichtiger Art mit dem, was wir tun sollen, ohne auch auf das einzugehen, was von sich aus wertvoll ist bzw. was wir bewundern oder lieben sollen.“²²⁶

Die „Kurzsichtigkeit“ der Ethik Kants liegt für Taylor darin begründet, dass sich auch in der Moralphilosophie das Ideal der desengagierten Vernunft durchsetzen konnte und zu einem Prozeduralismus geführt hat: „Die neuzeitliche Vernunftauffassung [...] ist verfahrensbezogen. Wir werden nicht dazu angehalten, eine Ordnung zu betrachten, sondern wir sollen ein Bild der Dinge anfertigen, indem wir uns nach den Vorschriften des rationalen Denkens richten.“²²⁷ Taylor verwirft zwar nicht völlig den Prozeduralismus,²²⁸ aber in einer reinen Verfahrensethik bleiben für ihn die entscheidenden Fragen der menschlichen Lebensführung offen. Thomas Kreuzer exemplifiziert dieses Problem im Hinblick auf einen prominenten Vertreter der prozeduralistischen Moralauffassung – Jürgen Habermas:

„Denn die Diskursethik ist in gewissem Sinne sprachlos gegenüber jenen Fragen, die die menschliche Lebensführung betreffen. [...] Fragen, welche Person oder Gemeinschaft man sein möchte, können aus

²²³ Vgl. KREUZER, *Kontexte*, 29-36. – Vgl. auch Taylors Skizzierung des umfassenden Aufgabenbereichs des moralischen Denkens: „Generell gesprochen, könnte man versuchen, das, was sich im allgemeinsten Sinne als moralisches Denken bezeichnen läßt, mit Hilfe dreier getrennter Achsen darzustellen. Neben den beiden bereits genannten – also unserem Gefühl der Achtung und Verpflichtung gegenüber anderen und unseren Auffassungen der Elemente eines erfüllten Lebens – gibt es auch den Bereich der Vorstellungen, die die Würde betreffen. Darunter verstehe ich die Merkmale, aufgrund deren wir nach unserem Selbstverständnis die Achtung der Menschen in unserer Umgebung verdienen (oder nicht verdienen).“ (TAYLOR, *Quellen*, 35.)

²²⁴ TAYLOR, *Quellen*, 177.

²²⁵ Zit. nach KREUZER, *Kontexte*, 32 (Herv. im Orig.).

²²⁶ TAYLOR, *Quellen*, 162 (Herv. im Orig.). – Dass dieser Formalismusvorwurf gegenüber Kant in dieser Schärfe unberechtigt ist, wurde bereits in Anm. 162 thematisiert.

²²⁷ TAYLOR, *Quellen*, 304.

der Perspektive der Diskursethik kaum beantwortet werden, da sie, wie Habermas es nennt, ‚klinische‘ Fragen betreffen. An dieser Stelle endet die Zuständigkeit der Moral.“²²⁹

Aufgrund dieser Infragestellung hat Walter Reese-Schäfer eine Apologie der Diskursethik formuliert. Er widerspricht entschieden der These Taylors, „die prozeduralistische Moralthorie zwingt die enorme Vielfalt der moralischen Erwägungen in ein Prokrustesbett“²³⁰. Statt dessen behauptet er, dass sich auch die Theorie des Kanadiers dem „politischen Problem nicht entziehen [kann], wie es möglich ist, Menschen mit radikal unterschiedlichen qualitativen Wertungen dennoch dazu zu bringen, einigermaßen miteinander zurechtzukommen“²³¹. Somit weist nicht nur der Prozeduralismus, sondern ebenso Taylors Gegenposition einen „blinden Fleck“ auf:

„Die Nichtartikulation von Grundgütern mag der blinde Fleck des Prozeduralismus sein – Taylor handelt sich in seiner Gegenargumentation einen nicht weniger problematischen blinden Fleck ein, nämlich die Nichtanerkennung jener Grundvoraussetzung von Modernität, daß es ein sicheres Bewußtsein der Rangordnung von Gütern nicht mehr gibt und daß die Debatte über solche Rangordnungen, wenn sie nicht durch liberale Prozeduren in Bahnen gelenkt wird, aufgrund ihrer Unlösbarkeit in Wertkonflikte und Bürgerkriege führt, sofern sie nur intensiv und ernsthaft geführt wird.“²³²

Reese-Schäfers Verteidigung des Prozeduralismus weist auf einen wunden Punkt in Taylors Konzept hin. Eine befriedigende Beantwortung der Frage nach den Wertkonflikten ist der kanadische Philosoph bislang schuldig geblieben. Ebenso vermisst man in seinen Schriften eine ausgearbeitete Kriteriologie, um adäquate Güter und Werte von „fundamentalistische[n] Abirrungen“²³³ abzuheben.²³⁴ Dennoch können Taylors neuere Ausführungen über die „Politik der Anerkennung“ als ein Versuch begriffen werden, diese Lücke zu schließen.²³⁵

Hinzu kommt, dass es trotz des Fundamentalismusverdachts lohnenswert, ja lebenswichtig sein kann, über „metapolitische Ressourcen“ nachzudenken. In diesem Anliegen würde Taylor in Johann Baptist Metz einen Befürworter finden:

„Wer die Irreversibilität dieses Modernisierungsvorgangs behutsam bezweifelt, wer sich – vorsichtig – die Frage stellt, ob die radikale Privatisierung von Religion der modernen Politik der Freiheit in jeder

²²⁸ Vgl. ebd., 167, Anm. 60: „Prozedurale Normen haben sich gewiß als eine besonders wichtige Waffe der liberalen Demokratie erwiesen.“

²²⁹ KREUZER, *Kontexte*, 31.

²³⁰ REESE-SCHÄFER, *Weg*, 624. – Eine Verteidigung des Prozeduralismus gegenüber Taylors Kritik findet sich auch bei FORST, *Kontexte*, 326-346.

²³¹ REESE-SCHÄFER, *Weg*, 624.

²³² Ebd., 631.

²³³ Ebd., 625.

²³⁴ Auf dasselbe Kriterienproblem sind wir bereits im Zusammenhang mit der ‚richtigen‘ bzw. ‚falschen‘ Selbsterinterpretation gestoßen, vgl. Kap. 1.1.1.

Hinsicht bekommt, muß selbst sehr auf der Hut sein, daß er damit nicht in antiliberalen, fundamentalistischen Fallen gerät. Aber ist einer denn dann schon ein demokratiefeindlicher Fundamentalist oder ein pluralismusfeindlicher Traditionalist, wenn er die Rechtfertigung einer politischen Entscheidung nicht ausschließlich nach der prozeduralen Korrektheit ihres Zustandekommens beurteilen will? [...] Wenn er also nicht nur nach den diskurstheoretisch abbildbaren Regeln zum Funktionieren einer Demokratie, sondern nach den metapolitischen Ressourcen zu ihrer Verteidigung fragt.“²³⁶

2.2.3 Atomismus und negative Freiheit

Taylor gesteht ein, dass es schwer fällt, den Begriff ›Atomismus‹ klar zu definieren:

„The term ‘atomism’ is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfilment of ends which were primarily individual.“²³⁷

Demzufolge zählen alle politischen Theorien des Gesellschaftsvertrags zum Atomismus, so dass so unterschiedliche Philosophen wie Hobbes und Locke, die Utilitaristen des 19. Jahrhunderts und – für die heutige Zeit – John Rawls oder Robert Nozick unter diese Rubrik fallen. Als gemeinsamen Nenner all dieser Theorien betrachtet Taylor den Vorrang des Rechts vor dem Guten:

„Theories which assert the primacy of rights are those which take as the fundamental, or at least a fundamental, principle of their political theory the ascription of certain rights to individuals and which deny the same status to a principle of belonging or obligation, that is a principle which states our obligation as men to belong to or sustain a society, or a society of a certain type, or to obey authority or an authority of a certain type.“²³⁸

Im Gegensatz zu der von Aristoteles ausgehenden Tradition, die den Menschen als soziales und politisches Wesen begreift, geht es dem Atomismus um das Individuum und seine Ziele: „[A]tomism affirms the self-sufficiency of man alone or, if you prefer, the individual.“²³⁹ Dass Taylor die Mär vom selbstgenügsamen Individuum entschieden zurückweist, wurde bereits oben im Zusammenhang mit den Themen Sittlichkeit und Anerkennung deutlich.²⁴⁰ Seine

²³⁵ Vgl. Kap. 1.2.4.2. – Neben der „Politik der Anerkennung“ könnte man an dieser Stelle auch noch auf das Taylorsche Prinzip des „best account“ hinweisen, mit dem er – zumindest in Ansätzen – dem Dilemma der Kriterienfrage zu entgehen versucht (vgl. weiterführend ROHNER, *Glück*, 166-173 und ROSA, *Identität*, 73ff.).

²³⁶ METZ, *Monotbeismus*, 41.

²³⁷ TAYLOR *Atomism*, 187.

²³⁸ Ebd., 188.

²³⁹ Ebd., 189.

²⁴⁰ Vgl. Kap. 1.2.4.1 und 1.2.4.2.

Gegentese lautet hingegen, „that living in society is a necessary condition of the development of rationality, in some sense of this property, or of becoming a moral agent in the full sense of the term, or of becoming a fully responsible, autonomous being“²⁴¹.

Alle modernen atomistischen Modelle, die die Verwiesenheit des Einzelnen auf Gemeinschaft verleugnen oder die Gesellschaft als Mittel zum Erreichen individueller Ziele degradieren, sind letztlich – um einen Terminus Habermas’ aufzugreifen – einer schwerwiegenden ›Legitimationskrise‹ unterlegen. Der Grund hierfür liegt in der „inability of a sociocultural system to supply motivation (in the form of meaningful social and moral norms) for its citizens to become active, constructive members of their society“²⁴². Da die individuelle Identitätsentwicklung unhintergebar an gesellschaftliche Rahmenstrukturen gebunden ist, müssen die Menschen ein Interesse daran haben, diese gesellschaftlichen Institutionen und Traditionen auch zu tragen: „Rather, the free individual who affirms himself as such *already* has an obligation to complete, restore, or sustain the society within which this identity is possible.“²⁴³

Die politische Partizipation ist in den Augen Taylors nicht nur ein Beitrag zum Gemeinwohl, sondern Voraussetzung für das Bewahren der eigenen Freiheit. Für ihn unterliegen daher alle Konzeptionen einer negativen Freiheit einem grundlegenden Irrtum, weil sie Freiheit als „Unabhängigkeit von äußeren Faktoren“²⁴⁴ begreifen. Ein Subjektivitätsbegriff, der blind „das Beiseiteschaffen von Hindernissen oder die Befreiung von äußeren Bindungen oder Verstrickungen“²⁴⁵ propagiert, läuft Gefahr, zu einer Entfremdung und Fragmentierung innerhalb der Gesellschaft beizutragen.²⁴⁶ Auf diese sich ausbreitenden Phänomene und ihre Problematik weist der Kanadier in seinen Schriften immer wieder hin, so dass Arens/Manemann richtig liegen, wenn sie seinen philosophischen Gegenentwurf zum Atomismus als „integrativen Kommunitarismus“²⁴⁷ titulieren. Eine große integrative Kraft kann, so Taylor, die jüdisch-christliche Tradition entfalten, der er daher auch die Überwindung der modernen „Verhexung“ zutraut.

²⁴¹ TAYLOR, *Atomism*, 191.

²⁴² REDHEAD, *Taylor*, 92. – Vgl. auch die Ausführungen zu den „vopolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ in Kap. 1.2.3 und die Erläuterungen von Johann Baptist Metz über die „Bodenlosigkeit auf dem Boden der Moderne“ in METZ, *Monotheismus*, 39ff.

²⁴³ TAYLOR, *Atomism*, 209 (Herv. im Orig.).

²⁴⁴ TAYLOR, *Hegel*, 735. – Zum Irrtum der negativen Freiheit vgl. ausführlich TAYLOR, *Irrtum*.

²⁴⁵ TAYLOR, *Hegel*, 734f.

²⁴⁶ Vgl. TAYLOR, *Unbehagen*, 131: „Eine fragmentierte Gesellschaft ist eine Gesellschaft, deren Angehörigen es immer schwerer fällt, sich mit ihrer politischen Gesellschaft als einer Gemeinschaft zu identifizieren.“

²⁴⁷ Vgl. ARENS/MANEMANN, *Kommunitarismus*, 158-162.

3 „HUNGER NACH TRANSZENDENZ“ – CHARLES TAYLOR UND DIE RELIGION

Das Thema Religion erlebt in der Wissenschaft und Weltöffentlichkeit seit einigen Jahren eine Rekonvaleszenz – um es mit zwei Buchtiteln auszudrücken: die *Krise der Immanenz*²⁴⁸ hat eine *Wiederkehr der Götter*²⁴⁹ heraufbeschworen. Taylor hat sich in den letzten Jahren aber nicht deshalb mit Religion befasst, weil es wieder en vogue ist, auch als Philosoph die Frage nach Gott zu stellen. Vielmehr handelt es sich bei der Thematik der Transzendenz um einen neuralgischen Punkt seiner Identitätstheorie, die er mittlerweile seit Jahrzehnten in immer wieder neuen Anläufen auszubuchstabieren versucht: „Was Taylor anstrebt, ist, in den Traditionen der Theologie jene Anregungen zu suchen, die den Pathologien der Aufklärung ein Anderes zur Seite stellt, das als ein wenn nicht schon ‚der neuzeitlichen Vernunft überlegenes Wissen‘, so doch als ein zur neuzeitlichen Vernunft komplementäres Wissen bezeichnet werden kann.“²⁵⁰ Taylor würde also Jürgen Habermas beipflichten, wenn dieser daran zweifelt, „daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [...] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“²⁵¹.

Die Rolle der Religion als Quelle des Selbst darf auch in den zunehmend säkularisierten Gesellschaften des Westens nicht unterschätzt werden. Taylor geht sogar noch einen Schritt weiter und plädiert dafür, das Potenzial, das in einer christlichen Weltdeutung liegt, wieder neu zu entdecken. Für ihn ist eine „entzauberte“ Moral, die allein aus immanenten Quellen schöpft – nach Taylor wären das vor allem Vernunft und Sympathie²⁵² – unzureichend. Hinzu kommt, dass heutzutage nicht nur der Glaube an Gott, sondern genau so bislang unhinterfragbare ethische Prinzipien in Zweifel gezogen werden.²⁵³ In der Analyse Martin Rohners hat daher „die ethische Theorie der Moderne [...] einen *Frageüberhang*, der ihre Ergänzung durch eine religionsphilosophische Hermeneutik zum Desiderat macht“²⁵⁴.

Eine Rückbesinnung auf das jüdisch-christliche Erbe ist aus Sicht Taylors dringend erforderlich, denn „hohe Maßstäbe brauchen starke Quellen“²⁵⁵ – und diese sind für ihn vor

²⁴⁸ HÖHN, *Immanenz*.

²⁴⁹ GRAF, *Wiederkehr*.

²⁵⁰ KREUZER, *Kontexte*, 58.

²⁵¹ HABERMAS, *Denken*, 23.

²⁵² Vgl. TAYLOR, *Transzendenz*, 11.

²⁵³ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 553. – Vgl. auch folgende Aussage Taylors: „Stärker umstritten ist meine zweite Überzeugung, dass die derzeit herrschenden Weltanschauungen, die ohne Gott auskommen und sich von religiösen Traditionen abzusetzen versuchen, vielerlei Verkürzungen und massive Brüche aufweisen.“ (ORTH/TAYLOR, *Hunger*, 393f.)

²⁵⁴ ROHNER, *Glück*, 173.

²⁵⁵ TAYLOR, *Quellen*, 891.

allem religiöser Natur.²⁵⁶ Wie eine Wiedergewinnung der „religiösen Ressourcen“ aussehen könnte und welche Faktoren diese „Bergung“ behindern, hat Taylor vor allem in seinem opus magnum *A Secular Age* untersucht. Dieses Werk soll daher im Folgenden in den Vordergrund rücken.

3.1 Taylor als christlicher Philosoph?

3.1.1 „Hölzernes Eisen“

Kann es überhaupt so etwas wie *christliche Philosophie* geben? Oder handelt es sich hierbei um den hoffnungslosen Versuch, etwas zu verbinden, was sich nicht verbinden lässt – also um eine unaufhebbare *contradictio in adiecto*? Philosophen, aber auch Theologen haben immer wieder davor gewarnt, christliche Offenbarungsreligion und philosophische Denkform über einen Leisten zu schlagen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist Martin Heidegger:

„Eine »christliche Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit.“²⁵⁷

Einen Befürworter würde Heidegger sicherlich in dem Theologen Karl Barth finden, da auch dieser allen Versuchen christlicher Philosophie einen Riegel vorschiebt: „*Philosophia christiana* ist faktisch noch nie Wirklichkeit gewesen: war sie *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*.“²⁵⁸ Auch in der Bibel lassen sich Aussagen finden, die die Skepsis gegenüber dem Projekt christlicher Philosophie verstärken. So spricht Paulus in 1 Kor 1,19-25 beispielsweise davon, dass Gott die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt hat. Andererseits hält ebendieser Paulus „an der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis (Röm 1,19f.) und an der Existenz eines natürlichen Sittengesetzes fest (Röm 2,14f.)“²⁵⁹. Somit können sich sowohl die Verächter als auch die Verfechter christlicher Philosophie auf die Bibel berufen. Darum überrascht es nicht, dass sich in der jüngsten lehramtlichen

²⁵⁶ Dass für Taylor die stärksten Quellen religiöser Natur sind belegt beispielsweise folgendes Zitat: „Wir können uns selbst nur innerhalb von Traditionen verstehen – auch wenn sich diese immer wieder verändern. Niemand wird bezweifeln, dass die ältesten und tiefsten Traditionen religiöser Natur sind.“ (ORTH/TAYLOR, *Hunger*, 393.)

²⁵⁷ HEIDEGGER, *Metaphysik*, 9.

²⁵⁸ BARTH, *Dogmatik I.1*, 4.

²⁵⁹ SEDMAK, *Lebramt*, 317.

Verlautbarung zum Thema ein sehr offenes Verständnis von christlicher Philosophie – oder besser: christlichem Philosophieren – findet. In der Enzyklika *fides et ratio* aus dem Jahre 1998 schreibt Papst Johannes Paul II.:

„Ein zweiter Standort der Philosophie ist jener, den viele mit dem Ausdruck *christliche Philosophie* bezeichnen. Die Bezeichnung ist an und für sich zulässig, darf aber nicht mißverstanden werden: Es wird damit nicht beabsichtigt, auf eine offizielle Philosophie der Kirche anzuspielen, da ja der Glaube an sich keine Philosophie ist. Vielmehr soll mit dieser Bezeichnung auf ein christliches Philosophieren, auf eine in lebendiger Verbundenheit mit dem Glauben konzipierte philosophische Spekulation hingewiesen werden. Man bezieht sich dabei also nicht einfach auf eine Philosophie, die von christlichen Philosophen erarbeitet wurde, die in ihrer Forschung dem Glauben nicht widersprochen haben. Wenn von christlicher Philosophie die Rede ist, will man damit alle jene bedeutenden Entwicklungen des philosophischen Denkens erfassen, die sich ohne den direkten oder indirekten Beitrag des christlichen Glaubens nicht hätten verwirklichen lassen.“²⁶⁰

Dieser sehr weitreichenden Definition von christlicher Philosophie als Sammelbegriff für alle „bedeutenden Entwicklungen des philosophischen Denkens [...], die sich ohne den direkten oder indirekten Beitrag des christlichen Glaubens nicht hätten verwirklichen lassen“, ließe sich auch Taylors Auseinandersetzung mit dem Thema Religion zuordnen. Als überzeugter Katholik hat er sich in den letzten Jahren immer deutlicher dazu bekannt, dass sein philosophisches Ringen maßgeblich vom christlichen Glauben inspiriert ist.²⁶¹

3.1.2 Philosophie und Theologie – ein kontrapunktisches Verhältnis

Dies wird besonders in seinem letzten großen Werk *A Secular Age* deutlich, das als Summe seiner Bemühungen um eine Revitalisierung des Gottesglaubens in einer säkularen Umwelt gelten kann. In dieser Schrift nimmt Taylor einen Standpunkt ein, der für viele seiner Kollegen aus der Philosophenzunft wie ein Affront wirken muss, outet er sich doch unmissverständlich als „believer“²⁶², genauer gesagt: als Anhänger des „God of Abraham“²⁶³. Die Grundintention seiner Philosophie beschreibt Taylor daher als

„die Idee, Philosophie »aus dem Kontrapunkt [...] der christlichen Theologie« zu betreiben. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Offenbarung die Prämissen liefert, von denen die Philosophie ausgeht – ein sehr weit verbreitetes falsches Verständnis der Natur heutiger christlicher Philosophie, sowohl unter Gläubigen als auch unter Nichtgläubigen. Die Philosophie muss ihren eigenen Weg gehen, als ein Gespräch, das sich prinzipiell an jeden wenden kann, von welchem Punkt auch immer er selbst ausgeht.

²⁶⁰ JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, 76 (Herv. im Orig.).

²⁶¹ Vgl. hierzu z. B. Taylors autobiografische Auskünfte in ROGERS, *Taylor* und TAYLOR, *Philosophy*.

²⁶² TAYLOR, *Secular Age*, 437.

Aber man argumentiert in Reaktion auf, inspiriert durch offenbarte Wahrheit. Und dies bringt neue Gedanken in das Gespräch, die man außerhalb dieser kontrapunktischen Beziehung nie gehabt hätte“²⁶⁴.

Nur unter Berücksichtigung dieser komplementären Beziehung zwischen Theologie und Philosophie würde sich Taylor daher als christlichen Philosophen bezeichnen. Um die Aufgabenteilung zwischen den beiden Disziplinen zu verdeutlichen, könnte man sich der auf Augustinus zurückgehenden Unterscheidung zwischen *fides quae creditur* und *fides qua creditur* bedienen.²⁶⁵ Während mit *fides quae* der geoffenbarte Glaubensinhalt gemeint ist, verweist *fides qua* auf den Glaubensakt, aus dem heraus sich das Nachdenken über Gott, Welt und Mensch entfaltet; im Englischen wird diese Differenzierung durch das Begriffspaar *belief* und *faith* verdeutlicht. Taylor würde vermutlich die Auseinandersetzung mit dem Glaubensinhalt (= *fides quae*; *belief*) an die Theologinnen und Theologen delegieren, deren Kerngeschäft es ist, die Geheimnisse der Offenbarung zu durchdringen und für jede Zeit neu verständlich zu machen. Der *fides qua* (= *faith*) ist jedoch kein Privileg der Theologie, sondern prinzipiell die Grundhaltung eines jeden Gläubigen. Als ein solcher versteht sich auch Taylor und philosophiert daher – wie oben bereits zitiert – „in Reaktion auf, inspiriert durch offenbarte Wahrheit“. Christliche Philosophie ist für den Kanadier weniger ein spekulatives Nachdenken über Glaubensinhalte, sondern eher eine im Glauben verankerte Lebensform.²⁶⁶ Auf der Basis religiöser Erfahrungen und christlicher Überzeugungen kommt er zu Einsichten, die ihm ohne den Glauben vielleicht verschlossen geblieben wären. Damit redet er jedoch nicht einem schwärmerischem Fideismus das Wort, da er sich als Philosoph den Standards der kritischen Vernunft verpflichtet weiß. Andererseits versteift sich Taylor auch nicht auf einen kühlen Rationalismus, der sich aller existenziellen Lebenserfahrungen enthoben wähnt. Vielmehr deutet er das Beziehungsverhältnis von Philosophie und Theologie als kontrapunktisch. In wechselseitigen Lernprozessen können so Horizonte erweitert, Fehlentwicklungen korrigiert oder einfach „neue Gedanken in das Gespräch“ gebracht werden.

3.2 Taylors Genealogie des säkularen Zeitalters

3.2.1 Der „exklusive Humanismus“ als Alternative zum Theismus

A Secular Age ist Taylors groß angelegter Antwortversuch auf die Frage: „Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of

²⁶³ Ebd., 769.

²⁶⁴ TAYLOR, *Weltstrukturen*, 137.

²⁶⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 2,5. – Weiterführend auch: HARASTA, *Glaube*.

us find this not only easy, but even inescapable?”²⁶⁷ Taylor beschäftigt also das Rätsel, wie es in den letzten 500 Jahren dazu kommen konnte, dass so etwas Selbstverständliches wie der Gottesglaube beinahe unmöglich wurde. Nach seiner Analyse konnte sich im Zuge von Modernisierung und Säkularisierung ein „exklusiver Humanismus“ durchsetzen, der immer mehr den Platz der Religion eingenommen hat. Dieser exklusive Humanismus zeichnet sich dadurch aus, dass er ohne jeden Transzendenzbezug auskommt und somit ein historisches Novum darstellt:

„I would like to claim that the coming of modern secularity in my sense has been coterminous with the rise of a society in which for the first time in history a purely self-sufficient humanism came to be a widely available option. I mean by this a humanism accepting no final goals beyond human flourishing, nor any allegiance to anything else beyond this flourishing. Of no previous society this was true.“²⁶⁸

In den zurückliegenden Jahrhunderten konnte sich eine rein immanente Alternative zum Gottesglauben etablieren, „it became possible to experience moral fullness, to identify the locus of our highest moral capacity and inspiration, without reference to God, but within the range of purely intra-human powers“²⁶⁹. Bei seiner Auseinandersetzung mit dieser Problematik geht Taylor – ähnlich wie in seinem zweiten Hauptwerk *Quellen des Selbst* – historisch bzw. genealogisch vor. Er versucht nachzuzeichnen, was sich in der Vorstellungswelt der Menschen in den westlichen Gesellschaften gewandelt hat, so dass unser „säkulares Zeitalter“ aufkommen konnte.

In weiten Teilen von *A Secular Age* wendet sich Taylor vor allem gegen die verbreitete These, dass der Fortschritt der Moderne einen Rückgang der Religion nach sich gezogen hat. Das „Verdunsten des Glaubens“ – um ein Bild Benedikts XVI. aufzugreifen – wird von den meisten Anhänger(inne)n dieser Theorie als Befreiung von einengenden Illusionen begrüßt; eine Minderheit empfindet es aber auch als schmerzhaften Verlust. In Anlehnung an ein Gedicht von Matthew Arnold bezeichnet Taylor diese landläufige Auffassung vom Verschwinden Gottes in der Moderne als „the view from Dover beach“:

„[T]he transition to modernity comes about though the loss of traditional beliefs and allegiances. [...] old views and loyalties are eroded. Old horizons are washed away, in Nietzsche’s image. The sea of faith recedes, following Arnold. This stanza from his *Dover Beach* captures this perspective:

The Sea of Faith
Was once, too, at the full, and round earth’s shore
Lay like the folds of a bright girdle furled.
But now I only hear

²⁶⁶ Zur Charakterisierung christlicher Philosophie als „Lebensform“ vgl. weiterführend SEDMAK, *Lebramt*, 335-340.

²⁶⁷ TAYLOR, *Secular Age*, 25.

²⁶⁸ Ebd., 18.

Its melancholy, long, withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night-wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world.“²⁷⁰

Diesen „view from Dover beach“ teilt Taylor jedoch nicht. Für den kanadischen Philosophen gleicht diese Sichtweise einer simplifizierenden „subtraction story“²⁷¹, die die Verschlungenheit des Weges in die Moderne nicht wiederzugeben vermag. Stattdessen entwirft er ein differenzierteres Bild von unserem säkularen Zeitalter. Hierzu unterscheidet er zunächst drei Bedeutungen von Säkularisierung:

„The first concentrates on the common institutions and practices – most obviously, but not only, the state. [...] whereas the political organization of all pre-modern societies was in some way connected to, based on, guaranteed by some faith in, or adherence to God, or some notion of ultimate reality, the modern West state is free from this connection. [...] In [the] second meaning, secularity consists in the falling off of religious practice and belief, in people turning away from God, and no longer going to Church. [...]“²⁷²

Taylor interessiert in seiner Studie aber weder die allmähliche Trennung von Staat und Kirche (Säkularität 1) noch der Rückgang in der Ausübung klassischer Formen von Religiosität (Säkularität 2). Vielmehr widmet er sich einer dritten Facette von Säkularisierung, die auf die veränderten Bedingungen des Glaubens in der Moderne abzielt:

„[T]he change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others. [...] Secularity in this sense is a matter of the whole context of understanding in which our moral, spiritual or religious experience and search takes place.“²⁷³

Was Taylor also zu artikulieren versucht, ist der Wandel der „conditions of experience“²⁷⁴ in den westlichen Gesellschaften. Diese Säkularisierungsprozesse sind äußerst schwierig nachzuzeichnen, da sie sich nicht aus der modernen Verfassungsgeschichte (Säkularität 1) oder Statistiken zur Kirchenmitgliedschaft (Säkularität 2) ablesen lassen. Vielmehr – so Taylor – muss man sich mit der Vorstellungswelt der Menschen und ihrem Selbstverständnis befassen: „[W]hat I’m interested in is how our sense of things, our cosmic imaginary, in other words, our whole background understanding and feel of the world has been transformed.“²⁷⁵ Da viele

²⁶⁹ Ebd., 244f.

²⁷⁰ Ebd., 570.

²⁷¹ Vgl. ebd., 22.

²⁷² Ebd., 1f.

²⁷³ Ebd., 3.

²⁷⁴ Ebd., 4.

²⁷⁵ Ebd., 325. – Damit folgt Taylors Ansatz einer These von Hannah Arendt über den »Tod Gottes«: „Doch ehe wir über die Vorzüge unserer gegenwärtigen Situation zu spekulieren beginnen, dürfte es ratsam sein, zu überlegen, was eigentlich gemeint ist, wenn man feststellt, daß Theologie, Philosophie, Metaphysik ans Ende

dieser Transformationsprozesse gesellschaftlich bedingt sind, führt der Kanadier auch den Begriff des „social imaginary“ ein: „In talking of our self-understanding, I am particularly concerned with what I will call our ‚social imaginary‘, that is, the way that we collectively imagine, even pre-theoretically, our social life in the contemporary Western world.“²⁷⁶ Um zu illustrieren, was Taylor unter „social imaginary“ versteht, könnte man auf das Beispiel der Menschenrechte verweisen. Vor nicht allzu langer Zeit war es noch eine Unvorstellbarkeit, dass jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins elementare subjektive Rechte zugesprochen werden. Unser „social imaginary“ hat sich aber dahingehend gewandelt, dass diese Menschenrechte heute als selbstverständlich, ja als große Errungenschaft angesehen werden. Eben weil „social imaginaries“ von ganzen Gesellschaften geteilt werden und somit selbstverständlich sind, wirken sie oft im Hintergrund, prägen unser Denken und Handeln also unbewusst.²⁷⁷ Taylor bezeichnet sie daher auch als „‚map‘ of social space“²⁷⁸ oder „‚repertory‘ of collective actions at the disposal of a given group or society“²⁷⁹.

Sein Augenmerk richtet Taylor insbesondere auf die Frage, wie sich – um im Bild zu bleiben – die religiöse Landkarte verschoben bzw. das Glaubensrepertoire verändert hat. Dies veranschaulicht er in einem der zahlreichen und miteinander verwobenen Erzählstränge in *A Secular Age* anhand der allmählichen Entwicklung vom „porous self“ des Jahres 1500 zum „buffered self“ im Jahre 2000:

„Almost everyone can agree that one of the big differences between us and our ancestors of five hundred years ago is that they lived in an ‚enchanted‘ world, and we do not; at the very least, we live in a *much less* ‚enchanted‘ world. We might think of this as our having ‚lost‘ a number of beliefs and the practices which they made possible. But more, the enchanted world was one in which these forces could cross a porous boundary and shape our lives, psychic and physical. One of the big differences between us and them is that we live with a much firmer sense of the boundary between self and other. We are ‚buffered‘ selves. We have changed.“²⁸⁰

Im Zuge der Entzauberung – die Anspielung auf Max Weber ist von Taylor durchaus beabsichtigt – hat sich der moderne Mensch einen immer höheren Schutzwall gegenüber der transzendenten Welt aufgebaut. Er ist nicht länger das „porous self“, das „Geistern, Dämonen

gekommen seien – gewiß nicht dies, daß Gott gestorben sei, denn darüber kann man ebenso wenig *wissen* wie über die Existenz Gottes [...], sondern vielmehr, daß die Art, wie man sich Gott seit Jahrtausenden vorgestellt hat, nicht mehr überzeugt; wenn etwas tot ist, dann kann es nur die herkömmliche *Vorstellung* von Gott sein.“ (ARENDET, *Leben*, 20 [Herv. im Orig.])

²⁷⁶ TAYLOR, *Secular Age*, 146. – Zum Begriff „social imaginary“ vgl. auch ausführlich ebd., 159-211 und TAYLOR, *Imaginaries*.

²⁷⁷ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 173: „Humans operated with a social imaginary, well before they ever got into the business of theorizing about themselves.“ – Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Taylors Verweis auf Wittgensteins Bildbegriff (vgl. ebd., 549).

²⁷⁸ Ebd., 173.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ TAYLOR, *Buffered*.

und kosmischen Kräften²⁸¹ ausgeliefert ist; stattdessen kann sich das „buffered self“ von dem „Zauber“ der Außenwelt abgrenzen und seine Bestimmung in der eigenen Innenwelt finden: „For the modern, buffered self, the possibility exists of taking a distance from, disengaging from everything outside the mind. My ultimate purposes are those which arise within me, the crucial meanings of things are those defined by my responses to them.“²⁸² Aus dem letzten Satz geht hervor, dass das „buffered self“ somit ganz entscheidend den Weg bereitet hat für den exklusiven Humanismus, der für Massen moderner Menschen zu einer „echten Alternative“²⁸³ zur Religion geworden ist.²⁸⁴

3.2.2 Sedimentation, Ironie, Rekombination

Viel mehr müsste noch über Taylors Genealogie des säkularen Zeitalters gesagt werden. Einige Etappen umfassen beispielsweise christlich-motivierte Reformbewegungen²⁸⁵, den Verlust einer Sinn gebenden Ordnung²⁸⁶, die Marginalisierung der „higher times“ durch eine Aufwertung des Alltags²⁸⁷, den Aufstieg der „disziplinierten Gesellschaft“²⁸⁸, die Rolle des Deismus²⁸⁹ und die „anthropozentrische Wende“²⁹⁰. Wer all diese Aspekte verstehen will, dem sei empfohlen, sich selbst auf die Zeitreise in *A Secular Age* zu begeben. An dieser Stelle können nur Anfangs- und (vorläufiger) Endpunkt dieser Reise benannt werden, wie es bereits anhand des Beispiels „porous“ vs. „buffered self“ geschehen ist. Weitere Gegensatzpaare zwischen 1500 und 2000 könnte man stichwortartig anfügen: Verzauberung vs. Entzauberung, Transzendenz vs. Immanenz, Theismus vs. exklusiver Humanismus, Universalismus vs. Pluralismus, Gemeinschaft vs. Individuum und Heteronomie vs. Autonomie. Es wäre jedoch verfehlt, wollte man Taylor die Aufdeckung dieser historischen Prozesse zuschreiben, denn spätestens seit Max Weber sind sie wissenschaftliches Allgemeingut. Was zeichnet also die Besonderheit der Taylorschen Genealogie aus, was ist das Spezifikum seiner Diagnose der Moderne?

²⁸¹ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 38.

²⁸² Ebd., 38.

²⁸³ Vgl. ebd., 242.

²⁸⁴ Vgl. hierzu auch ebd., 262: „In short, the buffered identity, capable of disciplined control and benevolence, generated its own sense of dignity and power, its own inner satisfactions, and these could tilt in favour of exclusive humanism.“

²⁸⁵ Vgl. ebd., 25-218 (passim).

²⁸⁶ Vgl. ebd., 270-295, 322-351.

²⁸⁷ Vgl. ebd., 45-61 und TAYLOR, *Quellen*, 373-535.

²⁸⁸ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 90-145.

²⁸⁹ Vgl. ebd., 221-269.

²⁹⁰ Vgl. ebd., 221-269, 375.

Laut Taylor sind viele Theoretiker der Säkularisierung auf einem Auge blind. Auch wenn sie richtigerweise beobachten, dass sich das Gottesverständnis und die Stellung des Glaubens in der Moderne grundlegend gewandelt haben, so nehmen sie doch nur die halbe Wahrheit wahr. Die Aspekte, die von den klassischen Subtraktionserzählungen ausgeblendet werden – sei es bewusst oder unbewusst –, könnte man mit den Schlagworten „Sedimentation“, „Ironie“ und „Rekomposition“ überschreiben.

1) Taylor ist von der Gegenwart der Vergangenheit überzeugt. Um dies zu veranschaulichen, zieht er das Bild der *Sedimentation* heran: „What I’m offering here is [...] a thesis about the historicity of our contemporary options, about the sedimentation of the past in the present.”²⁹¹ Dass wir uns nicht von der Vergangenheit lösen können, ist für ihn jedoch keinesfalls bedauerenswert. Vielmehr ist Taylor der festen Überzeugung, dass etwas „genuinely important“²⁹² in der Vergangenheit verborgen liegt. Bereits in *Quellen des Selbst* hat er gezeigt, dass wir die moderne Identität ohne ihre Quellen – vor allem auch die theistischen – nicht verstehen könnten. Somit kann man auch *A Secular Age* als einen „Versuch der erinnernden Wiedergewinnung“²⁹³ bezeichnen, der dazu dient, die verschütteten Quellen der Moderne freizulegen, um „wieder Luft in die beinahe versagenden Lungen des Geistes zu pumpen“²⁹⁴.

2) Das zweite Spezifikum von Taylors Genealogie – eng verbunden mit dem Phänomen der Sedimentation – könnte man auf den Begriff *Ironie der Geschichte* bringen. Taylor sieht die Ironie darin, dass die Säkularisierungsbewegung durch religiöse, vor allem christliche Motive ausgelöst wurde, dass also letztlich der Glaube erst den Unglauben möglich gemacht hat.²⁹⁵ In seinen Augen ist die Modernisierung der letzten 500 Jahre durch eine „Immanentisierung“²⁹⁶ gekennzeichnet. Diese „Wende zur Innerlichkeit“²⁹⁷, die die Grundvoraussetzung für den exklusiven Humanismus war, wurde maßgeblich durch die christliche Spiritualität begünstigt: „The irony is that just this, so much the fruit of devotion and faith, prepares the ground for an escape from faith, into a purely immanent world.“²⁹⁸ Als Katalysator des säkularen Zeitalters hat insbesondere der Deismus gewirkt, der nichts anderes war als der theologische Versuch, den Gottesgedanken auch unter den neuen „demands of reason“²⁹⁹ zu bewahren.³⁰⁰ Indem

²⁹¹ Ebd., 268. – Vgl. auch ebd., 29: „Our past is sedimented in our present, and we are doomed to misidentify ourselves, as long as we can't do justice to where we come from.“

²⁹² Ebd., 771.

²⁹³ TAYLOR, *Quellen*, 27.

²⁹⁴ Ebd., 899. – Vgl. hierzu auch Kap. 2.1.2.

²⁹⁵ Diese These ist zugegebenermaßen keine Erfindung Taylors, sie findet sich in ähnlicher Form schon bei Nietzsche, der den „Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott“ in einer „zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit“ begründet sah (vgl. NIETZSCHE, *Wissenschaft*, §357).

²⁹⁶ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 258.

²⁹⁷ Vgl. ebd. – Vgl. hierzu auch ausführlich TAYLOR, *Quellen*, 207-353.

²⁹⁸ TAYLOR, *Secular Age*, 145.

²⁹⁹ Ebd., 226.

³⁰⁰ Vgl. hierzu ausführlich ebd., 221-269.

man Gottes Wirken aber auf den Anfang (Schöpfung) und das Ende der Zeit (Endgericht) beschränkte, verschwand er mehr und mehr aus dem Hier und Jetzt. Durch diese Entzauberung der Welt wurde eine unaufhaltsame Dynamik in Gang gesetzt: „Once disenchantment has befallen the world, the sense that God is an indispensable source for our spiritual and moral life migrates.“³⁰¹ Daher ist unsere transzendenzfeindliche Gegenwart – so Taylors steile These – ironischerweise ein Nebenprodukt religiöser Impulse: „Kurz gesagt denke ich, dass es [= das säkulare Klima; G.B.] als Nebenprodukt zustandekam, bei einem Versuch, das Leben der Christen und ihre soziale Ordnung den Anforderungen der Heiligen Schrift gerecht zu machen.“³⁰²

3) Die dritte Besonderheit von Taylors Genealogie der Moderne kann man mit dem Stichwort *Rekomposition* beschreiben. Wir haben bereits gesehen, dass Taylor die klassische Theorie der Säkularisierung als „subtraction story“ brandmarkt, da sie einzig das Verschwinden Gottes aus dem öffentlichen Raum wahrzunehmen imstande ist. Für den Kanadier bildet die „Destabilisierung“ älterer Formen religiöser Praxis aber nur die eine Seite der Medaille, denn jede Zeit bringt auch immer neue Formen von Religiosität hervor:

„Positively, my aim is to suggest, in place of the supposed uniform and unilinear effect of modernity on religious belief and practice, another model, in which these changes do, indeed, frequently destabilize older forms, but where what follows depends heavily on what alternatives are available or can be invented out of the repertory of the populations concerned. In some cases, this turns out to be new religious forms. The pattern of modern religious life under ‘secularization’ is one of destabilization and recomposition, a process which can be repeated many times.“³⁰³

Gerade heute – so Taylors Diagnose – erleben wir eine enorme Pluralisierung religiöser Ausdrucksformen, ja: wir befinden uns inmitten einer „spirituellen Super-Nova“³⁰⁴. Ehe wir uns aber diesem Phänomen weiter widmen, muss noch der Frage auf den Grund gegangen werden, warum Menschen in einer sich gegen Transzendenz sperrenden Moderne überhaupt noch den Zugang zum Glauben suchen. Dies schließt eine Reflexion über Taylors Verhältnisbestimmung von Theismus und Atheismus mit ein.

³⁰¹ Ebd., 233.

³⁰² TAYLOR, *Weltstrukturen*, 138.

³⁰³ TAYLOR, *Secular Age*, 461.

3.3 „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“

3.3.1 *Das Unbehagen an der Moderne*

Laut Taylor ist das säkulare Zeitalter von einer tief sitzenden Unruhe durchdrungen, die er als „malaise of modernity“³⁰⁵ oder auch als „malaise of immanence“³⁰⁶ bezeichnet. Einerseits fällt es modernen Menschen schwer, sich gegenüber der Transzendenz zu öffnen, weil ihr „social imaginary“ das nahezu verunmöglicht,³⁰⁷ andererseits vermag es die immanente Alternative – also der exklusive Humanismus – oftmals nicht, den „metaphysischen Hunger“ zu stillen:

„Tatsächlich gibt es Strukturen in der modernen Welt, mit denen sich die Welt gegenüber der Transzendenz sperrt. Es wird sogar behauptet, es sei unehrlich, ja geradezu unethisch, an Gott zu glauben. Die vorgebrachten Elemente [sic]³⁰⁸ werden jedoch selbst von starken Wertungen getrieben. Solche vorbewussten Überzeugungen eines unterschweligen Naturalismus haben eine ungeheure Macht bei der Deutung der menschlichen Existenz. Sie erliegen jedoch einer massiven Vereinfachung der Problemlage. Man verkürzt das Nachdenken über den Menschen um den metaphysischen Hunger.“³⁰⁹

Taylor ist der festen Überzeugungen, dass viele Menschen diesen metaphysischen Hunger verspüren und somit unzufrieden über die „spirituelle Lobotomie“³¹⁰ der Neuzeit sind. „The sense is that this life is empty, flat, devoid of higher purposes.“³¹¹ Verbreitet ist, seiner Ansicht nach, die Intuition, „[that] the old religion has not been fully replaced in a ‘supposedly’ secular age“³¹². Damit geht auch die Angst vor einer „instability of the buffered identity“³¹³ einher. Somit macht sich an den „Grenzen der menschlichen Sphäre“³¹⁴ eine große Unruhe breit:

„Great numbers of people feel it: in moments of reflection about their life; in moments of relaxation in nature; in moments of bereavement and loss; and quite wildly and unpredictably. Our age is very far from settling in to a comfortable unbelief. Although many individuals do so, and more still seem to on the outside, the unrest continues to surface.“³¹⁵

³⁰⁴ Vgl. ebd., 300.

³⁰⁵ Vgl. TAYLOR, *Unbehagen*.

³⁰⁶ TAYLOR, *Secular Age*, 309.

³⁰⁷ Taylor spricht in diesem Zusammenhang auch von „closed world structures“ (vgl. hierzu ausführlicher ebd., 551-592 und TAYLOR, *Weltstrukturen*).

³⁰⁸ Gemeint ist statt „Elemente“ vermutlich „Argumente“.

³⁰⁹ ORTH/TAYLOR, *Hunger*, 397.

³¹⁰ Vgl. TAYLOR, *Quellen*, 898.

³¹¹ TAYLOR, *Secular Age*, 506.

³¹² Ebd., 712.

³¹³ Ebd., 304.

³¹⁴ Vgl. ebd., 726.

³¹⁵ Ebd., 727.

In Anlehnung an Jürgen Habermas könnte man dieses weit verbreitete Phänomen der Unruhe auch als „ein Bewusstsein von dem, was fehlt“³¹⁶ umschreiben. Dieses Bewusstsein schließt zwei Facetten ein: Erstens zählt dazu die Trauer um den Verlust der alten, verzauberten Welt, der „world of beauty, meaning, warmth“³¹⁷. Taylor vermutet, dass sogar schon Touristen von dieser Nostalgie ergriffen werden, wenn sie eine mittelalterliche Kathedrale betreten:

„[P]eople travel for all sorts of reasons, but one is to see the important ‚sights‘ of our and other civilizations. Now these are overwhelmingly churches, temples, sites in which the strong transcendent meanings of the past are embedded. Perhaps one might reply that this proves nothing, except that the civilizations of the past invested heavily in the transcendent. [...] But I don’t believe that this is all there is to it, but that there is also a certain admiration, wonder, mixed with some nostalgia, at these sites where the contact with the transcendent was/is so much firmer.“³¹⁸

Zweitens wird durch das „Bewusstsein von dem, was fehlt“ aber auch eine Suche nach neuen Wegen, den Hunger nach Transzendenz zu stillen, in Gang gesetzt. Viele Zeitgenossen – Taylor nennt sie „seekers“³¹⁹ – wollen sich nicht damit zufrieden geben, dass ihr Leben nichts weiter als ein „kosmisches Gähnen“³²⁰ ist. Sie spüren die Gefahr, dass der „Rahmen der Immanenz“³²¹ sie einengen und somit – eine erneute Anspielung auf Max Weber – zum „stahlharten Gehäuse“³²² werden könnte. Stattdessen streben die „seekers“ nach Einheit und Ganzheit: „[T]hey are seeking a kind of unity and wholeness of the self, a reclaiming of the place of feeling, against the one-sided pre-eminence of reason.“³²³

3.3.2 *Der Streit um den Tod Gottes*

Ehe wir im nächsten Kapitel genauer betrachten, zu welchen Ergebnissen diese Suchbewegungen führen, ist aber noch eine Zwischenbemerkung notwendig. Wenn man Taylors Ausführungen über die „malaise of immanence“ folgt, könnte man den Eindruck gewinnen, dass er den Theismus als einzigen Ausweg aus dieser Krise ansieht. Dies würde eine Geringschätzung aller atheistischen Antwortversuche implizieren. Der exklusive Humanismus wäre – im wahrsten Sinne des Wortes – eine mangelhafte Lebensform, da er dem Gottesglauben keinen Raum bietet. Um dieses Missverständnis der Taylorschen Position

³¹⁶ Vgl. REDER/SCHMIDT, *Bewußtsein*.

³¹⁷ TAYLOR, *Secular Age*, 592.

³¹⁸ Ebd., 360.

³¹⁹ Vgl. ebd., 507.

³²⁰ Vgl. ebd., 717.

³²¹ Vgl. ebd., 542-557.

³²² Vgl. ebd., 59, 663, 719.

³²³ Ebd., 507.

bereits im Keim zu ersticken, sei an dieser Stelle auf die Auseinandersetzung des Kanadiers mit dem Atheismus verwiesen. Hierzu ist es hilfreich, drei Formen des Atheismus zu unterscheiden, die man – in Anlehnung an Herbert Schnädelbach – als kämpferischen, frommen und unbewussten Atheismus bezeichnen könnte.³²⁴

1) Der *kämpferische* Atheist³²⁵ verkörpert das klassische Bild des Atheisten. Er ist davon überzeugt, dass es Gott nicht gibt, und stützt sich dabei vor allem auf wissenschaftliche Erkenntnisse. Angriffslustig versucht er alle Formen der Religion als Aberglauben zu entlarven:

„Der [kämpferische Atheist; G.B.] schreitet angeblich »aufgeklärt und aufklärend auf dem Weg vom Mythos zum Logos, glaubt an das baldige Ende der Religion, die er als Aberglaube versteht, bedient sich bei seiner Deutung der Welt, der Geschichte und des Menschen gern der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften und gelangt so zu der Überzeugung, dass Religion und Glaube an Gott immer überflüssiger werden.«³²⁶

Taylor kann dieser Spielart des Atheismus nicht viel abgewinnen. Aus seiner Sicht greift die Diskussion um den Tod Gottes zu kurz, wenn es in ihr nur um eine plumpe Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion geht: „The pure face-off between ‚religion‘ and ‚science‘ is a chimaera, or rather, an ideological construct.“³²⁷ Somit würden für den Kanadier vermutlich auch viele der so genannten „neuen Atheisten“ – gemeint sind Dawkins, Dennett und Co. – als Gesprächspartner ausfallen. „What makes belief problematical, often difficult and full of doubts, is not simply ‚science‘.“³²⁸ Für Taylor liegt die „Schwierigkeit, heute zu glauben“³²⁹ nicht nur in wissenschaftlichen Argumenten, sondern ebenso in „our contemporary moral predicament“³³⁰ begründet. Neben einer epistemischen³³¹ verweist er auf eine tiefer liegende, moralische Ebene: „So my contention is that the power of materialism today comes not from the scientific ‚facts‘, but has rather to be explained in terms of the power of a certain package uniting materialism with a moral outlook, the package we could call ‚atheist humanism‘, or exclusive humanism.“³³² Die Anziehungskraft des atheistischen Humanismus entspringt, so Taylor, einer Subtraktionserzählung über den Heroismus der Glaubensverweigerung. Kurz gefasst verläuft die Argumentation wie folgt: Während sich der Gläubige aus kindlichem Kleinmut an Gott klammert – hier klingt die Polemik Nietzsches

³²⁴ Vgl. SCHNÄDELBACH, *Atheist*.

³²⁵ Schnädelbach nennt diese Form auch „konfessionellen“ oder „starken“ Atheismus (vgl. ebd., 113).

³²⁶ Ebd., 112.

³²⁷ TAYLOR, *Secular Age*, 332.

³²⁸ Ebd., 564.

³²⁹ Vgl. Taylors Verweis auf ein gleichnamiges Buch von Josef Pieper (TAYLOR, *Weltstrukturen*, 138).

³³⁰ TAYLOR, *Secular Age*, 569.

³³¹ Vgl. ebd., 560-569. – In diesem Zusammenhang sei auch auf neuere theologische Publikationen verwiesen, in denen es um eine Klärung des epistemischen Status religiöser Überzeugungen geht (hierzu zählen beispielsweise SCHÄRTL, *Glaubens-Überzeugung* und JOAS, *Überzeugungen*).

an –, lässt sich der Atheist nicht von dieser Illusion blenden. Heldenhaft widersteht er allen falschen Vertröstungen der Religion:

„Der Nichtgläubige hat den Mut, eine erwachsene Position einzunehmen und sich der Realität zu stellen. Er weiß, dass die menschlichen Wesen auf sich selbst gestellt sind. Aber dies bewirkt nicht, dass er nachgibt. Im Gegenteil, er entscheidet sich, den Wert des Menschlichen und das menschliche Glück zu affirmieren und dafür zu arbeiten, ohne falsche Illusion oder falschen Trost.“³³³

Wie Taylors Versuch der „Dekonstruktion“³³⁴ dieser verbreiteten „Gott ist tot“-Erzählung verläuft, muss an dieser Stelle jedoch ausgeklammert werden.³³⁵ Stattdessen sollen noch zwei weitere Spielarten des Atheismus vorgestellt werden.

2) Anders als dem kämpferischen Atheisten, kommt dem *frommen* Atheisten der Freudenschrei über den Tod Gottes nur schwer über die Lippen: „So viel diesseitiger Frohsinn [...] ist dem frommen Atheisten verdächtig, denn er bedenkt die Kosten; sein Unglaube ist für ihn vor allem das Denkmal eines Verlustes.“³³⁶ Dieser Schmerz über das Nicht-Glauben-Können sitzt tief und kann den frommen Atheisten innerlich zerreißen: „Seine Gemütslage bezeugt [...] einen Zwiespalt zwischen dem kindlichen Bedürfnis nach Geborgenheit im Glauben an einen »Vater im Himmel« und dem illusionslosen Erwachsensein-Müssen; das eine kann er nicht ganz zum Schweigen bringen, und das andere vermag er nicht zu verleugnen.“³³⁷ Diese Form des Unglaubens bzw. Nicht-Glauben-Könnens ist in den Augen Taylors viel überzeugender als die herablassende Polemik des kämpferischen Atheismus. Der fromme Atheist ist letztlich auch ein Suchender, ein „seeker“, der sich jedoch aus guten Gründen weigert, den Rahmen der Immanenz zu verlassen. Fromme Atheisten und Theisten teilen somit das Bewusstsein von dem, was fehlt; gemeinsam stehen sie vor denselben Herausforderungen:

„These demands include: finding the moral sources which can enable us to live up to our very strong universal commitments to human rights and well-being; and finding how to avoid the turn to violence which returns uncannily and often unnoticed in the ‘higher’ forms of life which have supposedly set it

³³² Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 569.

³³³ TAYLOR, *Weltstrukturen*, 150.

³³⁴ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 567.

³³⁵ Verwiesen sei aber auf ebd., 567-593.

³³⁶ SCHNÄDELBACH, *Atheist*, 114.

³³⁷ Ebd. – Bemerkung am Rande: Diese Verzweiflung des frommen Atheisten über den Verlust Gottes – oder besser: über die Gottesferne – kann man auch theologisch deuten, wie es beispielsweise Karl Rahner versucht hat: „Welcher Gott ist Dir eigentlich in dieser Leere des Herzens fern? Nicht der wahre und lebendige Gott, denn dieser ist ja gerade der Unbegreifliche, der Namenlose, damit er wirklich der Gott Deines maßlosen Herzens sein kann. Fern ist Dir nur geworden ein Gott, den es nicht gibt: ein begreiflicher Gott [...], ein sehr ehrwürdiger – Götze. [...] Laß in diesem Geschehen des Herzens ruhig die Verzweiflung Dir scheinbar alles nehmen [...]. Denn, wenn Du standhältst [...], dann wirst Du plötzlich inne werden, daß dein Grabeskerker nur sperrt gegen die nichtige Endlichkeit, daß seine tödliche Leere nur die Weite einer Innigkeit Gottes ist, daß das Schweigen erfüllt ist von einem Wort ohne Worte, von dem, der über allen Namen und alles in allem ist. Das Schweigen ist Sein Schweigen: Es sagt Dir, daß er da ist.“ (RAHNER, *Kirchenjahr*, 63-65.) – In ähnlicher Weise wie Rahner deutet auch Tomáš Halík den Atheismus als eine Art religiöse Erfahrung (vgl. HALÍK, *Atheismus*).

aside definitively. Rather than one side clearly possessing the answers that the other one lacks, we find rather that both face the same issues, and each with some difficulty.³³⁸

Weder Theisten noch Atheisten – so Taylors Überzeugung – verfügen über ein Patentrezept bei der Bewältigung dieser Probleme. „Rather, it appears as a matter of who can respond most profoundly and convincingly to what are ultimately commonly felt dilemmas.“³³⁹ Deshalb nimmt er die Kritik aus dieser atheistischen Strömung sehr ernst.³⁴⁰

3) Beunruhigt ist der kanadische Philosoph aber vor allem über eine dritte Erscheinungsform des Atheismus, die man als *unbewussten* Atheismus charakterisieren könnte. Der unbewusste Atheist verhöhnt weder Gott noch vermisst er ihn, vielmehr ist ihm das ganze Thema egal. Er weiß gar nicht darum, dass ihm vielleicht etwas fehlen könnte. Herbert Schnädelbach empfiehlt daher, diese Form der „Gottesvergessenheit“³⁴¹ nicht als Atheismus zu bezeichnen, denn dann würde Gott noch eine gewisse Rolle spielen; treffender müsste man sie „Areligiosität oder religiöse Indifferenz“³⁴² nennen. Während vor 500 Jahren in der Regel der Unglaube keine Option war, so ist es heute der Glaube. Viele unserer „social imaginaries“ geben diese Möglichkeit einfach nicht mehr her. Die „Frage nach Gott“³⁴³ löst weder Wut noch Wehmut aus, sondern wird mit einem gleichgültigen Schulterzucken quittiert. Oft ist den Menschen gar nicht bewusst, dass ihr Leben neben einer horizontalen auch eine vertikale Dimension haben könnte. Taylors Anliegen ist es, diese Verengung der Perspektive aufzubrechen und die transzendente Welt wieder zugänglich zu machen: „My aim is to explore the constitution in modernity of what I will call ‚closed‘ or ‚horizontal‘ worlds. I mean by this shapes of our ‚world‘ [...] which leave no place for the ‚vertical‘ or ‚transcendent‘, but which in one way or another close these off, render them inaccessible, or even unthinkable.“³⁴⁴

Anhand der skizzierten Stoßrichtungen des Atheismus – kämpferisch, fromm, unbewusst – lassen sich drei Zwischenergebnisse festhalten. Erstens hat die Auseinandersetzung mit dem kämpferischen Atheismus gezeigt, dass die Debatte um den Tod Gottes ein moralischer Tiefenstrom durchfließt, der aus Taylors Sicht sogar wirkmächtiger ist als alle epistemischen Reflexionen: „[T]he convincing force of modern atheism lies more in its ethical stance than in

³³⁸ TAYLOR, *Secular Age*, 726f.

³³⁹ Ebd., 675.

³⁴⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang die hohe Wertschätzung, die Taylor Albert Camus entgegenbringt (vgl. ebd., 582-586).

³⁴¹ Vgl. KRÖTKE, *Gottesvergessenheit*. – Herbert Schnädelbach kritisiert allerdings diesen Begriff, indem er darauf aufmerksam macht, dass man nur dann etwas verlieren oder vergessen kann, wenn man es auch zuvor hatte (vgl. SCHNÄDELBACH, *Atheist*, 115).

³⁴² SCHNÄDELBACH, *Atheist*, 115. – Dass Areligiosität in unserem säkularen Zeitalter weit verbreitet ist, lässt sich mit einem kurzen Hinweis auf die Musterbeispiele Ostdeutschland und Tschechien belegen (vgl. zu diesem Thema auch weiterführend: GÄRTNER, *Atheismus*).

³⁴³ Vgl. die gleichnamige atheistische Streitschrift von Norbert Hoerster (HOERSTER, *Frage*).

³⁴⁴ TAYLOR, *Secular Age*, 556.

epistemological considerations, this is no small matter³⁴⁵. Taylor verortet somit den „Streit um Gott“³⁴⁶ nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Philosophie. Während der Atheist dafür eintritt, dass sich ein aufrichtiger, erwachsener Mensch vom Gottesgedanken verabschieden muss, versucht der Kanadier zu zeigen, dass die Frage nach Gott aus dem Bewusstsein von dem, was fehlt, resultiert. Der Glaube an Gott ist für ihn weder metaphysisches Gedankenspiel noch feige Flucht in eine Scheinwelt, vielmehr entspringt er der existentiellen Frage des Menschen nach sich selbst.³⁴⁷ Zweitens wurde in der Diskussion über den frommen Atheismus deutlich, dass Taylor Gläubige und Ungläubige in einem gemeinsamen Wettstreit um die besseren Antworten auf die ungelösten Probleme des säkularen Zeitalters sieht. Hier scheint erneut seine kontrapunktische Deutung der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie durch. Drittens hat der unbewusste Atheismus das Phänomen der Gottesvergessenheit in den Vordergrund gerückt. Taylor bleibt aber nicht dabei stehen, den „Verlust der religiösen Sprache“³⁴⁸ zu beklagen, sondern ist um die Reartikulation religiöser Sinnpotenziale bemüht.³⁴⁹ Deshalb richtet er, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, seine Aufmerksamkeit auf heutige spirituelle Suchbewegungen.

3.4 Religion heute

3.4.1 Das Streben nach Fülle

Zu den Charakteristika von Taylors Genealogie des säkularen Zeitalters zählen, darauf wurde bereits verwiesen, zwei Phänomene, die er als „Sedimentation“ und „Rekomposition“ bezeichnet. Da die Vergangenheit in der Gegenwart sedimentiert ist, bildet sie den Grund unseres heutigen Daseins. Alle menschlichen Neuerungsbemühungen – seien sie politischer, ästhetischer oder religiöser Art – bleiben letztlich der Vergangenheit verpflichtet; es sind weniger Neu-, sondern eher Re-Kompositionen. Taylor illustriert dies am Beispiel der Sprache:

„Now this fact, that the religious language, capacities, modes of experience that are available to each of us come from the society in which we are born, remains true in a sense of all human beings. Even great innovative religious founders have to draw on a pre-existing vocabulary available in their society. This in the end shades into the

³⁴⁵ Ebd., 702.

³⁴⁶ Vgl. MÜLLER, *Streit*.

³⁴⁷ Darin ähnelt Taylors Ansatz, wenn auch unter anderen Prämissen, dem von Kant, dessen Gottespostulat sich aus der Kritik der praktischen Vernunft ergibt. Zum „moralischen Gottesbeweis“ bei Kant vgl. weiterführend MÜLLER, *Gottesbeweiskritik*.

³⁴⁸ Diese Wendung geht auf Eberhard Tiefensee zurück (vgl. hierzu weiterführend TIEFENSEE, *Unmusikalisch*).

obvious point about human language in general, that we all acquire it from the language-groups we grow up in, and can only transcend what we are given by leaning on it.“³⁵⁰

Rekomposition verweist aber nicht nur darauf, dass sich Neues ohne Altes nicht denken lässt, denn das beinhaltet bereits der Begriff Sedimentation. Wichtiger als die Vorsilbe „Re“ ist für Taylor die zweite Hälfte des Wortes, also die „Komposition“. Damit will er deutlich machen, dass jede Zeit – auf der Basis des vorhandenen Vokabulars – nach neuen, innovativen Ausdrucksformen sucht. Alte religiöse Vorstellungen und Praktiken verschwinden zwar, aber neue treten an ihre Stelle. Dies wird von der gängigen Subtraktionserzählung der Säkularisierung oft übersehen:

„The subtraction story gives too little place to the cultural changes wrought by Western modernity, the way in which it has developed new understandings of the self, its place in society, in space and in time. It fails to see how innovative we have been; its tendency is to see modernity as the liberating of a continuing core of belief and desire from an overlay of metaphysical/religious illusion which distorted and inhibited it.“³⁵¹

Taylor vertritt daher eine sehr weitreichende Definition von Religion. Für ihn ist das spirituelle Streben – der „Hunger nach Transzendenz“ – so stark wie eh und je:

„What is religion? If one identifies this with the great historic faiths, or even with explicit belief in supernatural beings, then it seems to have declined. But if you include a wide range of spiritual and semi-spiritual beliefs; or if you cast your net even wider and think of someone’s religion as the shape of their ultimate concern, then indeed, one can make a case that religion is as present as ever.“³⁵²

Diese Innovationen kann man aber nur dann wahrnehmen und beschreiben, wenn man über die entsprechenden sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten verfügt. Die religiösen Rekompositionen der Gegenwart machen demnach eine „feinsinnigere Sprache“³⁵³ erforderlich. Dass Taylor viel Wert darauf legt, das religiöse Vokabular zu verfeinern und zu erweitern, hat der Leser bzw. die Leserin dieser Arbeit bereits zu spüren bekommen. Zahlreiche Begriffe mussten eingeführt werden – man denke nur an „exklusiver Humanismus“, „porous/buffered self“, „immanent frame“, „subtraction story“, „social imaginary“, „spirituelle Lobotomie“ usw. Will man Taylors Religionsverständnis analysieren,

³⁴⁹ Zum Stichwort „Artikulation“ vgl. auch Kap. 1.2.2.

³⁵⁰ TAYLOR, *Secular Age*, 148. – Zum Thema „Sprache“ vgl. auch Kap. 1.2.2.

³⁵¹ TAYLOR, *Secular Age*, 573. – Eine beschränkte Wahrnehmung neuer religiöser Ausdrucksformen vermutet Taylor übrigens nicht nur bei Säkularisierungstheoretikern, sondern auch in Kirchenkreisen, was folgenschwere Konsequenzen hat: „What Vatican rule-makers and secularist ideologies unite in not being able to see, is that there are more ways of being Catholic Christian than either have yet imagined. [...] But as long as this monolithic image dominates the scene, the Christian message as vehicled by the Catholic Church will not be easy to hear in wide zones in the Age of Authenticity.“ (Ebd., 504.)

³⁵² Ebd., 427.

³⁵³ Zu Taylors Verständnis der „subtler languages“ vgl. ebd., 353-361, 718-720, 755-761.

so muss man diese Liste noch um einen weiteren Begriff erweitern: „fullness“. Hiermit versucht der Kanadier eine Erfahrung zu artikulieren, die alle Menschen kennen:

„We all see our lives, and/or the space wherein we live our lives, as having a certain moral/spiritual shape. Somewhere, in some activity, or conditions, lies a fullness, a richness; that is, in that place (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worth while, more admirable, more what it should be. This is perhaps a place of power: we often experience this as deeply moving, as inspiring. Perhaps this sense of fullness is something we just catch glimpses of from far off; we have the powerful intuition of what fullness would be, were we to be in that condition, e.g., of peace or wholeness; or able to act on that level, of integrity or generosity or abandonment or self-forgetfulness.“³⁵⁴

Das Streben nach „fullness“ muss laut Taylor nicht zwangsläufig den Rahmen der Immanenz verlassen, denn prinzipiell sind Erfahrungen von Fülle und Ganzheit auch ohne Bezug auf Gott möglich. Darin unterscheiden sich die Nichtgläubigen von den Gläubigen:

„The big obvious contrast here is that for believers, the account of the place of fullness requires reference to God, that is, to something beyond human life and/or nature; where for unbelievers this is not the case; they rather will leave any account open, or understand fullness in terms of potentiality of human beings understood naturalistically.“³⁵⁵

Taylor vermutet jedoch, dass die naturalistischen Antwortversuche des exklusiven Humanismus nicht so immanent sind wie sie scheinen. Auch in ihnen – so die provokante These des Kanadiers – schimmert die transzendente Realität durch:

„In our religious lives we are responding to a transcendent reality. We all have some sense of this, which emerges in our identifying and recognizing some mode of what I have called fullness, and seeking to attain it. Modes of fullness recognized by exclusive humanisms, and others that remain within the immanent frame, are therefore responding to transcendent reality, but misrecognizing it.“³⁵⁶

3.4.2 *Mit James über James hinaus*

Neben dem Begriff „fullness“ ist für Taylors Religionsverständnis auch noch ein zweiter Aspekt zentral. Es ist bereits angeklungen, dass er beim Thema Religion nicht primär an ihre konfessionellen Ausprägungen denkt; anstelle religiöser Institutionen interessieren den Kanadier eher religiöse Intuitionen: „We could say that this is a world in which the fate of belief depends much more than before on powerful intuitions of individuals, radiating out to

³⁵⁴ Ebd., 5.

³⁵⁵ Ebd., 8.

³⁵⁶ Ebd., 768. – Vgl. hierzu auch den Verweis auf ähnliche Ansätze bei Karl Rahner und Tomáš Halík in Kap. 3.3.2.

others.³⁵⁷ Diese Betonung der Bedeutung religiöser Erfahrung verwundert nicht, ist doch der „expressive Individualismus“³⁵⁸ eines der grundlegenden Merkmale unseres „Age of Authenticity“³⁵⁹. Bei seiner Diagnose der Bedeutung der Religion in der Gegenwart beruft sich Taylor daher nicht zufällig auf den US-amerikanischen Psychologen und Philosophen William James.³⁶⁰ In der Schrift *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*³⁶¹ hatte dieser bereits 1902 den Versuch unternommen, „nach der Möglichkeit des religiösen Glaubens in einem postmetaphysischen, wissenschaftlich bestimmten Zeitalter zu fragen“³⁶². Von authentischer Religiosität – so James’ These – könne man nur sprechen, wenn man bei den individuellen religiösen Erfahrungen und nicht bei der von kirchlichen Institutionen verwalteten und verfälschten Offenbarung ansetzt. Besonders zwei Aspekte der Jamesschen Religionsphänomenologie hält Taylor für bewahrenswert, die man unter die Stichworte „epiphanische Erfahrung“ und „Glaubenssprung“ subsumieren könnte:

1) Zum einen – darauf wurde bereits hingewiesen – stimmt Taylor dem US-Amerikaner zu, dass „die religiöse »Erfahrung« – die ersten Andeutungen und Intuitionen, denen wir aus einem Gefühl innerer Verpflichtung heraus nachgehen müssen – so entscheidend [ist] wie nie zuvor“³⁶³. Auch der „christliche Philosoph [soll ...] nicht mit der Offenbarung und ihren Behauptungen beginnen, sondern von seinem Glaubensstandpunkt argumentieren“³⁶⁴. Taylor beschäftigt sich daher intensiv – ähnlich wie William James – mit modernen Konversionserlebnissen.³⁶⁵ Ein anschauliches Beispiel findet er bei Václav Havel. In einem seiner Briefe aus der Haft schildert dieser ausführlich eine „epiphanische Erfahrung“³⁶⁶:

„Wieder stelle ich mir jenen lang vergangenen Augenblick in Heřmanice vor, als ich an einem heißen, wolkenlosen Sommertag auf einem Haufen rostigen Eisens saß und in die Krone eines mächtigen Baumes blickte, der in erhabener Ruhe alle Zäune, Drähte, Gitter und Wachttürme überragte, die mich von ihm trennten. Ich betrachtete das unmerkliche Beben seiner Blätter auf dem Hintergrund des unendlichen Himmels, und allmählich beherrschte mich völlig ein schwer zu beschreibendes Gefühl. Mir schien, daß ich mich auf einmal hoch über alle Koordinaten meines momentanen Daseins auf der Welt erhoben hatte in eine Art »Über-Zeit« der totalen Gegenwart alles Schönen, das ich je gesehen und erlebt

³⁵⁷ TAYLOR, *Secular Age*, 531.

³⁵⁸ Ebd., 473.

³⁵⁹ Vgl. ebd., 473-504.

³⁶⁰ Meiner Ansicht nach scheint der Kanadier mit diesem Rekurs auf James auch seinen Kritikern begegnen zu wollen, die in Quellen des Selbst einen solchen Verweis vermissten. Vgl. besonders JOAS, *Werte*, 223f.: „Ganz unbegreiflich aber ist, wie Taylor sogar bei seiner Bemühung um die Rehabilitation einer theistischen Begründung unserer moralischen Quellen ohne die Theorie der religiösen Erfahrung von William James auskommen kann.“

³⁶¹ JAMES, *Vielfalt*.

³⁶² JOAS, *Werte*, 67.

³⁶³ TAYLOR, *Formen*, 102. – Neben William James könnte man an dieser Stelle auch noch einen zweiten Kronzeugen für die Bedeutung religiöser Erfahrung aufrufen: Friedrich Schleiermacher (vgl. z. B. SCHLEIERMACHER, *Religion*).

³⁶⁴ ORTH/TAYLOR, *Hunger*, 397.

³⁶⁵ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 728-772.

hatte. Eine versöhnte, ja fast zärtliche Zustimmung zu dem unausweichlichen Lauf der Dinge, wie sie mir dieser Standpunkt eröffnete, verband sich mir mit der sorglosen Entschlossenheit, bis zum Ende all dem entgegenzutreten, dem man entgegentreten muß. Das tiefe Staunen über die Souveränität des Seins verwandelte sich in den Taumel unendlichen Fallens in den Abgrund seines Geheimnisses. Die uferlose Freude daran, daß ich lebe, daß mir gegeben war, all das zu durchleben, was ich durchlebt habe, und daß dies alles offenbar irgendeinen tiefen Sinn hat, verband sich in mir seltsam mit dem unbestimmten Schrecken vor der Unfassbarkeit und Unerreichbarkeit all dessen, an das ich gerade in diesem Moment, am »Ende der Endlichkeit« selbst angelangt, so dicht herantrete. Ich war durchflutet von einer Art höchst glücklichem Einklang mit der Welt und mit mir selbst, mit diesem Augenblick, mit allen Augenblicken, die er mir vergegenwärtigt, auch mit all dem Unsichtbaren, das hinter ihm ist und Bedeutung trägt. Ich würde sogar sagen, daß darin auch ein »Schlag der Liebe« war – ich weiß nicht zu wem oder was.³⁶⁷

Taylor weiß, dass nicht alle Menschen in gleicher Intensität derartige epiphanische Erfahrungen machen. Deshalb betont er auch die Bedeutung von religiösen Pionieren:

„Christian life today will look for and discover new ways of moving beyond the present orders to God. One could say that we look for new and unprecedented itineraries. Understanding our time in Christian terms is partly to discern these new paths, opened by pioneers who have discovered a way through the particular labyrinthine landscape we live in, its thickets and trackless wastes, to God.“³⁶⁸

Als Pioniere innerhalb der katholischen Kirche – in Anlehnung an Max Weber könnte man auch von „religiösen Virtuosen“³⁶⁹ sprechen – betrachtet Taylor beispielsweise Charles de Foucauld, John Maine, Jean Vanier, Mutter Teresa und Thérèse von Lisieux.³⁷⁰

2) Die sich in Konversionserlebnissen manifestierende religiöse Intuition ist in den Augen Taylors aber nur ein erster Schritt. Um im säkularen Zeitalter zum Glauben an Gott zu finden, ist darüber hinaus auch ein „leap of faith“³⁷¹, ein Sprung in den Glauben erforderlich. Was versteht der kanadische Philosoph darunter? Er teilt James’ „augustinische Einsicht, daß uns Liebe und Selbstöffnung in bestimmten Bereichen erst befähigen, etwas zu verstehen, was wir sonst nie begreifen würden [...]“³⁷². Auch Taylor kennt „einige Bereiche [...], in denen uns Wahrheiten verborgen bleiben werden, wenn wir ihnen nicht wenigstens auf halbem Wege entgegengehen“³⁷³. In diesem Kontext spricht er daher auch von der Anziehungskraft des

³⁶⁶ Vgl. ebd., 728.

³⁶⁷ Vgl. ebd., 728f. (deutsche Übersetzung zitiert nach HAVEL, *Briefe*, 265f.)

³⁶⁸ Taylor, *Secular Age*, 755.

³⁶⁹ Vgl. WEBER, *Wirtschaft* II.4, § 10.

³⁷⁰ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 765.

³⁷¹ Vgl. ebd., 550. – Die Anspielungen auf Kierkegaard sind in diesem Zusammenhang unüberhörbar (vgl. weiterführend KIERKEGAARD, *Zittern* und FERREIRA, *Faith*).

³⁷² TAYLOR, *Formen*, 45. – An anderer Stelle nennt Taylor dies auch „antizipatorisches Vertrauen“ (vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 550, 674).

³⁷³ TAYLOR, *Formen*, 44.

Transzendenten, der sich die Menschen nicht sofort versperren sollten, „[...] weil diese Anziehung ein Hinweis darauf ist, daß es hier etwas Wichtiges zu erkunden gilt, und weil uns diese Erkundung zu etwas von lebenswichtiger Bedeutung führt, das uns andernfalls verschlossen bliebe“³⁷⁴. Sowohl Taylor als auch James würden es demnach als eine „supreme arrogance“³⁷⁵ ansehen, die Möglichkeit einer religiösen Lebensform a priori auszuschließen.³⁷⁶ Durch die enge Bezugnahme auf William James bietet der Taylorsche Religionsbegriff aber auch große Angriffsflächen. Kritiker könnten ihm unter anderem vorwerfen, sein Verständnis von heutiger Religion sei zu individualistisch, diffus und optimistisch. Zum Abschluss dieses Kapitels soll daher kurz auf diese drei Kritikpunkte eingegangen werden.

1) Auch wenn Taylor die Keimzelle des Glaubens in individuellen religiösen Erfahrungen verortet, weiß er im Gegensatz zu James auch den Wert von religiösen Gemeinschaften und Institutionen zu schätzen. Für ihn hat Religion nicht nur eine individuelle, sondern auch eine kollektive Dimension.³⁷⁷ Durch kirchliches Leben können religiöse Beziehungen vermittelt und getragen werden. „Dann ist der Ort der Beziehung zu Gott (auch) durch die Gemeinschaft gegeben und nicht einfach bloß im Individuum“.³⁷⁸ In leichter Abwandlung einer bereits erwähnten Formulierung Taylors könnte man daher behaupten: „Ein religiöses Selbst ist man nur unter anderen religiösen Selbsten.“³⁷⁹ Die Gemeinschaft der Gläubigen garantiert jedoch nicht nur die Überlieferung und Vermittlung vergangener religiöser Impulse. Vielmehr weisen solche Gruppen neben den konservativen Zügen immer auch ein dynamisches Potenzial auf. „Es gibt individuelle Erfahrungen [...], die durch das Gefühl, dass sie geteilt werden, enorm verstärkt werden.“³⁸⁰ Dass diese soziale Dimension bei William James fehlt, führt der Katholik Taylor auf dessen protestantische Herkunft zurück.³⁸¹

2) Kritiker könnten Taylor zudem vorwerfen, dass sein Religionsverständnis zu weitreichend und sein Gottesbild zu unscharf ist. Was er als neue Formen des Religiösen in der Gegenwart entdeckt, habe nichts mehr mit der christlichen Botschaft gemein, sondern ähnele eher einer trivialen „Wellness-Religion“³⁸². Taylor würde diesen Kritikern mindestens zwei Argumente entgegenhalten. Zum einen betont er, dass es für ihn Religion nicht in einer weichgespülten Wohlfühl-Variante, sondern nur in einem „strong sense“ gibt:

³⁷⁴ Ebd., 51.

³⁷⁵ TAYLOR, *Multiculturalism*, 73.

³⁷⁶ Nicht ohne Zufall verweist Taylor in diesem Zusammenhang daher auch auf die Pascalsche Wette (vgl. TAYLOR, *Formen*, 47).

³⁷⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Taylors Sympathien für den Kommunitarismus (vgl. Kap. 1.2.1).

³⁷⁸ TAYLOR, *Formen*, 27.

³⁷⁹ TAYLOR, *Quellen*, 69.

³⁸⁰ TAYLOR, *Formen*, 31.

³⁸¹ Vgl. ebd., 28.

³⁸² Zu diesem Begriff vgl. weiterführend: GUTMANN/GUTWALD, *Religiöse Wellness*.

„[The] whole book is an attempt to study the fate in the modern West of religious faith in a strong sense. This strong sense I define, to repeat, by a double criterion: the belief in transcendent reality, on one hand, and the connected aspiration to a transformation which goes beyond ordinary human flourishing.“³⁸³

Zum anderen sieht Taylor seine Aufgabe als Philosoph nicht darin, die christliche Offenbarung auszubuchstabieren. Die Beschäftigung mit den konkreten Glaubensinhalten (*fides quae*) fällt nach seiner Auffassung – so haben wir bereits in Kap. 3.1.2 gesehen – in den Arbeitsbereich der Theolog(inn)en.

3) Des Weiteren mag Taylors Rehabilitation der Religion im öffentlichen Raum einigen Skeptikern zu optimistisch, ja naiv erscheinen. Der Kanadier verschließt seine Augen jedoch nicht vor der Ambivalenz theistischer Überzeugungen.³⁸⁴ Der Geschichte entnimmt er, „daß die höchsten spirituellen Ideale und Bestrebungen der Menschheit auch die erdrückendsten Lasten aufzuerlegen drohen. Die großen spirituellen Visionen sind zugleich Giftbecher gewesen, die Ursachen unsäglichen Elends, ja unermesslicher Grausamkeit“³⁸⁵. Nur wer diese schmerzhaften Lektionen nicht vergisst, kann im säkularen Zeitalter für eine Wiedergewinnung religiöser Ressourcen eintreten.

3.4.3 Eine katholische Moderne?

Das Ideal einer gemeinschaftlichen und integrativen Religion, die auch Raum lässt für individuelle spirituelle Erfahrungen, sieht Taylor am ehesten in einem katholischen Modell verwirklicht. Mit dem Adjektiv „katholisch“ spielt er allerdings nicht auf eine bestimmte christliche Konfession, sondern auf den ursprünglichen Sinn des Wortes an: „I want to take the original word *katholon* in two related senses, comprising both universality and wholeness; one might say universality through wholeness.“³⁸⁶ Ausgehend von dieser Definition interpretiert Martin Rohner »Katholizität« wie folgt:

„Angemessen verstandene Katholizität nämlich fordert heraus zur Verbindung von Universalität und Pluralität; der Bezug auf ‚Allgemeinheit‘ und ‚Ganzheit‘ müsste sich gerade durch die Sensibilität für Differenz auszeichnen – und zwar aus intrinsisch theologischen Gründen. Die irreduzible Vielfalt ist eine Implikation der von Christinnen und Christen bekannten ‚Gottebenbildlichkeit‘ des Menschen

³⁸³ TAYLOR, *Secular Age*, 510.

³⁸⁴ Vgl. auch Taylors Auseinandersetzung mit dem Thema „Religion und Gewalt“ (ebd., 646-710 [passim]).

³⁸⁵ TAYLOR, *Quellen*, 896.

³⁸⁶ TAYLOR, *Catholic Modernity*, 14.

(zumal wenn Gott selbst als in sich dynamisch-beziehungsmächtige Einheit in Trinität geglaubt wird).³⁸⁷

Würde man in diesem Sinne die Moderne unter „katholischem“ Vorzeichen begreifen und der Transzendenz einen Ort einräumen, so ließen sich die in der modernen Kultur bestehenden Spannungsverhältnisse zwar nicht aufheben, aber doch verringern. Im Hinblick auf die oben verhandelten Probleme der moralischen Orientierungslosigkeit und des radikalen Atomismus könnte man der Religion daher auch eine *motivationale* und *integrative* Doppelfunktion zusprechen. Der Religion in ihrer jüdisch-christlichen Ausprägung kommt eine *motivationale* Bedeutung zu, da sich der Mensch im Glauben an Gott als unbedingt Bejaher erfährt:

„Es ist eine Hoffnung, die nach meiner Anschauung im jüdisch-christlichen Theismus enthalten ist (wie schrecklich auch die Taten seiner Anhänger in der Geschichte zu Buche geschlagen sind) sowie in seiner zentralen Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschlichen, die umgreifender ist, als sie von Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann.“³⁸⁸

Durch diese umgreifende Bejahung erhält der Mensch eine moralische Motivation und Orientierung, die stärker ist als alle immanenten oder anthropozentrischen Konzepte: „Die Kraft der naturalistischen Quellen mag noch so groß sein, das Potenzial einer bestimmten theistischen Perspektive ist unvergleichlich viel höher.“³⁸⁹

Die *integrative* Funktion einer „katholisch“ verstandenen Religion liegt darin begründet, dass sie eine universelle und ganzheitliche Perspektive bietet ohne die „Sensibilität für Differenz“³⁹⁰ zu verlieren. Somit kann die „fragmentierte und zwischen Aufklärung und Romantik hin- und hergerissene Moderne [...] mit sich selbst versöhnt werden durch die integrative Kraft des Theismus“³⁹¹. Dass die Religion diese Brückenfunktion zwischen aufklärerisch-rationalistischen und romantisch-expressivistischen Strömungen einnehmen kann, hängt auch damit zusammen, dass sich – so Taylor – letztlich alle modernen Güter und Werte einer „religiös-metaphysischen Grundlegung verdanken“³⁹². Das heißt jedoch nicht, dass sich aus der integrativen Perspektive des Glaubens alle unserer Kultur inhärenten Spannungen abbauen ließen. Gegen eine differenzblinde Homogenisierung hält Taylor an der These fest, „dass es eine konstante Spannung zwischen den Forderungen des Glaubens, dem Verhältnis zu Gott, und den Forderungen der Moral gibt“³⁹³.

³⁸⁷ ROHNER, *Glück*, 256f.

³⁸⁸ TAYLOR, *Quellen*, 899.

³⁸⁹ Ebd., 894.

³⁹⁰ ROHNER, *Glück*, 256.

³⁹¹ KREUZER, *Kontexte*, 285.

³⁹² Ebd., 292.

3.5 Taylor als Pontifex

Keine Angst: Die Überschrift dieses Kapitels soll kein Plädoyer für die Berufung Taylors auf den Stuhl Petri sein – nicht nur seine Familie würde dagegen sicherlich Einwände erheben. Wenn an dieser Stelle der Kanadier als Pontifex tituiert wird, so soll damit auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes angespielt werden: Brückenbauer. Vermutlich hat der Verlag, in dem Taylors *A Secular Age* erschienen ist, nicht ohne Hintergedanken das Motiv einer Brücke für das Buchcover ausgewählt. Genauer gesagt handelt es sich um die ehrwürdige Brooklyn Bridge in New York, die die beiden so unterschiedlichen Stadtteile Manhattan und Brooklyn miteinander verbindet. Auch Taylor bemüht sich in seinen Schriften um Brückenschläge und versucht scheinbar getrennte Welten miteinander zu verbinden. Drei dieser Brückenschläge sollen zum Abschluss dieses Abschnitts über Taylors Religionsverständnis ins Gedächtnis gerufen werden.

Zum einen bestreitet Taylor, dass sich die Gegenwart ohne die Vergangenheit denken lässt. Dies wurde beispielsweise an dem Begriff der Sedimentation verdeutlicht. Pointiert formuliert Taylor daher: „We are not necessarily as ‘modern’ as we think we are.“³⁹⁴ Dies impliziert – zweitens –, dass wir auch nicht so säkular sind wie wir denken. Vielmehr entstammen die säkularen Humanisten und die Christen in den westlichen Gesellschaften denselben Wurzeln: „[W]e both emerge from the same long process of Reform in Latin Christendom. We are brothers under the skin.“³⁹⁵ Taylor wehrt sich somit dagegen, eine klare Trennlinie zwischen Theisten und Atheisten zu ziehen. Vielmehr will er auf Verbindendes aufmerksam machen und sieht Gläubige wie Nicht-Gläubige in einem gemeinsamen Ringen um die besseren Antworten auf die drängenden Probleme der Gegenwart. Drittens weiß Taylor darum, dass es auch innerhalb einer Glaubensgemeinschaft zu Brüchen kommen kann. Insbesondere in der katholischen Kirche beobachtet er die Konkurrenz zwischen Traditionalisten und Progressiven mit Sorge. Anhand seiner Genealogie des säkularen Zeitalters versucht er aber auch diese Gräben zu überbrücken. Den Progressiven führt er vor Augen, dass ihre Reformbemühungen in erster Linie Rekompositionen sind, dass sie also auf dem Vergangenen aufbauen und es umbauen. Den Traditionalisten hingegen raubt er die Illusion, dass es ein „goldenes Zeitalter“ gegeben hat: „Perhaps there is no ‘golden age’ of Christianity. Perhaps the different phases are all ‚unmittelbar zu Gott‘.“³⁹⁶ Anstatt eine bestimmte Epoche zu glorifizieren empfiehlt Taylor, mit der gesamten christlichen Tradition und Gemeinschaft in

³⁹³ TAYLOR, *Gegenaufklärung*, 84. – Vgl. hierzu auch Kap. 1.2.1 und 1.2.4.

³⁹⁴ Vgl. TAYLOR, *Secular Age*, 546.

³⁹⁵ Vgl. ebd., 675.

³⁹⁶ Ebd., 745.

einen lebendigen Dialog zu treten. Nur durch diese Offenheit können neue tragfähige Wege des Glaubens an Gott entdeckt werden:

„Neither of us grasps the whole picture. None of us could ever grasp alone everything that is involved in our alienation from God and his action to bring us back. But there are great many of us, scattered through history, who have had some powerful sense of some facet of this drama. Together we can live it more fully than any one of us could alone. Instead of reaching immediately for the weapons of polemic, we might better listen for a voice which we could never have assumed ourselves, whose tone might have been forever unknown to us if we hadn't strained to understand it. [...] Our faith is not the acme of Christianity, but nor is it a degenerate version; it should rather be open to a conversation that ranges over the whole of the last 20 centuries (and even in some ways before).“³⁹⁷

³⁹⁷ Ebd., 754.

TEIL B

CHARLES TAYLOR IM GESPRÄCH MIT STANLEY HAUERWAS UND JEFFREY STOUT

Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout – zwei „Schwergewichte“ der amerikanischen Theologie – führen seit fast drei Jahrzehnten eine hitzige Debatte um den Stellenwert der Religion und die Rolle der Kirche in der Moderne. Sie bewegen sich somit in einem Spannungsfeld, in dem auch Charles Taylors philosophisches Streben anzusiedeln ist. Obwohl Hauerwas und Stout das Werk des Kanadiers nicht unbekannt ist, haben dennoch beide in ihren Schriften bislang kaum auf dessen Identitätstheorie, Moralphilosophie und Religionsverständnis zurückgegriffen. Dass hier ein Nachholbedarf besteht und eine Einbindung Taylors in die Debatte durchaus reizvoll sein könnte, soll im Folgenden gezeigt werden.

4 RELIGION UND DEMOKRATIE – DIE DEBATTE ZWISCHEN STANLEY HAUERWAS UND JEFFREY STOUT

Wenn in diesem Kapitel Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout vorgestellt werden sollen, so geht es nicht darum, ihr philosophisches und theologisches Anliegen mit der Ausführlichkeit zu besprechen, wie dies im Hinblick auf Taylor bewerkstelligt werden konnte. Vielmehr dienen sie als Dialogpartner für den Kanadier, die mit ihrem je eigenen Ansatz dessen Diagnose der Moderne sowohl bestätigen als auch in Frage stellen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Demokratie beschäftigt sowohl Taylor als auch Hauerwas und Stout seit vielen Jahren – und steht somit im Mittelpunkt des folgenden fiktiven Gesprächs. Andere Schwerpunkte aus den Werken Hauerwas' oder Stouts, die keine gemeinsame „Schnittmenge“ mit Taylor aufweisen, müssen daher im Rahmen dieser Arbeit ausgeklammert werden.³⁹⁸

³⁹⁸ Gerade im Hinblick auf Hauerwas kann man jedoch umfassendere Darstellungen anführen, die auch sein Gesamtwerk in Blick nehmen. Es sei vor allem verwiesen WELLS, *Transforming*, ROMMEL, *Ekklesiologie*, CHUNG, *Ecclesiology* und RASMUSSEN, *Polis*. Als kurzes Porträt von Hauerwas empfiehlt sich RENO, *Hauerwas*.

4.1 „Resident aliens“ – Das theologische Profil von Stanley Hauerwas

Stanley Hauerwas (*1940) – laut dem Nachrichtenmagazin *TIME* „America’s Best Theologian“ – lehrt als Professor für Theologische Ethik an der Duke University in Durham, NC. Seine Theologie muss vor dem Hintergrund der religiösen Situation in den USA verstanden werden. Die amerikanische Kirche sieht er in einer großen Krise, da sie sich zu sehr von ihren christlichen Wurzeln entfernt hat.

4.1.1 „Life in the Christian Colony“ – Hauerwas’ Ekklesiologie

Das Buch *Resident Aliens* kann man als Schlüssel zum Verständnis von Hauerwas’ Ekklesiologie betrachten. Diesem Werk stellt der US-amerikanische Theologe ein Zitat aus dem *Brief an die Philipper* voran, das programmatisch für Hauerwas’ Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt ist: „Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann.“ (Phil 3,20f.) Weil für Hauerwas die eigentliche Heimat der Christen im Himmel liegt, sind sie auf der Erde „resident aliens“, die in einer christlichen „Kolonie“ – der Kirche – leben:

„A colony is a beachhead, an outpost, an island of one culture in the middle of another, a place where the values of home are reiterated and passed on to the young, a place where the distinctive language and life-style of the resident aliens are lovingly nurtured and reinforced. We believe that the designations of the church as a colony and Christians as resident aliens are not too strong for the modern American church – indeed, we believe it is the nature of the church, at any time and in any situation, to be a colony.“³⁹⁹

4.1.1.1 Eine ›bekennende Kirche‹ als Kontrastgesellschaft

Hauerwas betrachtet die Kirche somit als ein Gegenüber zur Welt, als eine Kontrastgesellschaft, die gerade deshalb auf soziale Notlagen aufmerksam machen kann, weil sie außerhalb der demokratischen Machtstrukturen steht: „As an alternative community, the church has a role as a principled critic and reformer acting outside the realities of political

³⁹⁹ HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 12.

circumstances, rather than as a political power within the social systems.”⁴⁰⁰ In Anlehnung an seinen Lehrer John Howard Yoder empfiehlt Hauerwas daher allen Christen, sich zu einer »bekennenden Kirche« (*confessing church*)⁴⁰¹ zusammenzuschließen, die sich von einer *activist* und *conversionist church* abhebt:

„The *activist* church is more concerned with the building of a better society than with the reformation of the church. Through the humanization of social structures, the activist church glorifies God. [...] Its politics becomes a sort of religiously glorified liberalism. On the other hand we have the *conversionist* church. This church argues that no amount of tinkering with the structures of society will counter the effects of human sin. [...] The sphere of political action is shifted by the conversionist church from without to within, from society to the individual soul. Because this church works only for inward change, it has no alternative social ethic or social structure of its own to offer the world.”⁴⁰²

Die »bekennde Kirche« hingegen betrachtet Hauerwas als radikale ekklesiologische Alternative:

„The *confessing church* is not a synthesis of the other two approaches, a helpful middle ground. Rather, it is a radical alternative. Rejecting both the individualism of the conversionists and the secularism of the activists and their common equation of what works with what is faithful, the confessing church finds its main political task to lie, not in the personal transformation of individual hearts or the modification of society, but rather in the congregation’s determination to worship Christ in all things.”⁴⁰³

Hauerwas rät also der Kirche, sich auf ihr Kerngeschäft – die Verehrung und Nachfolge Christi – zu besinnen und nicht zu viel Zeit auf politischen „Aktionismus“ zu verwenden: „We argue that the political task of Christians is to be the church and not to transform the world.“⁴⁰⁴

Kommt dies nicht einer Abkapselung aus dem öffentlichen Leben gleich? Wie ist Hauerwas’ Ekklesiozentrismus mit einer demokratischen Kultur vereinbar, die auf gegenseitigen Austausch angewiesen ist? Aus der Perspektive Hauerwas’ müsste man bereits die Frage anders stellen. Ihn interessiert nicht primär, wie sich christliche Überzeugungen in den politischen Diskurs einbinden lassen. „The church does not exist to provide an ethos for democracy or any other form of social organization, but stands as a political alternative to every nation, witnessing to the kind of social life possible for those that have been formed by

⁴⁰⁰ CHUNG, *Ecclesiology*, 139.

⁴⁰¹ Es stimmt, dass der Ausdruck »Bekennende Kirche« im deutschen Sprachgebrauch bereits anders belegt ist. Da Hauerwas aber selbst auf seine Hochschätzung von Barths »Barmener Erklärung« aus dem Jahr 1934 hinweist (vgl. HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 44), ist es vielleicht legitim, *confessing church* mit »bekennde« Kirche zu übersetzen.

⁴⁰² HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 45 (Herv. im Orig.).

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ Ebd., 38.

the story of Christ.”⁴⁰⁵ Insofern würde es der US-amerikanische Ethiker vermutlich auch begrüßen, wenn man die Kirche innerhalb einer Gesellschaft als Fremdkörper wahrnimmt, hält er doch „the church’s ‘oddness’ as essential to its faithfulness.”⁴⁰⁶ Hauerwas geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, dass sich nicht nur die Kirche aufgrund der eigenen Glaubwürdigkeit von der Welt absetzen muss, sondern auch, dass sich die Welt erst im Spiegel einer christlichen Alternativgesellschaft verstehen kann:

„Indem wir eine derartige Gemeinschaft sind, erkennen wir, daß die Kirche der Welt verstehen hilft, was es bedeutet, Welt zu sein. Denn ohne die Kirche, die auf die Realität der Gottesherrschaft hinweist, gibt es keinen Weg, auf dem die Welt erkennen könnte, daß sie Welt ist. [...] Kirche und Welt sind daher relationale Konzepte – keines ist ohne das andere zu verstehen. Sie sind Gefährten auf einem Weg, der für beide unmöglich macht, ohne den jeweils anderen zu überleben.“⁴⁰⁷

Kwang-Duk Chung spricht in diesem Zusammenhang auch von der „vital dialectic“⁴⁰⁸ zwischen Kirche und Welt und betrachtet das gesellschaftliche Engagement von Christen als „Nebenprodukt“ ihrer religiösen Überzeugungen: „[T]he social and cultural mission of a confessing church remains an accident or by-product of the Christian community’s faithfulness in attending to its own language and life-service to others.”⁴⁰⁹

Demnach vertritt Hauerwas die These, dass die Kirche nicht überhastet ins gesellschaftspolitische Tagesgeschäft eingreifen, sondern nur indirekt eine Wirkung auf ihre Umgebung ausüben sollte, was er auch als „Osmose“ bezeichnet: „As through osmosis their [= Christian; G.B.] moral values are slowly accepted by the world at large even though it has no basis for such a commitment.”⁴¹⁰ Für den amerikanischen Theologen entfaltet die Kirche ihre osmotische Außenwirkung genau dann, wenn sie die Welt mit der Geschichte des Todes und der Auferstehung Jesu Christi konfrontiert.

4.1.1.2 Kirche als Erzählgemeinschaft

Kirche ist, so Hauerwas, zuallererst eine Erzählgemeinschaft: „Kirche ist dort, wo die Geschichten von Israel und Jesus erzählt, verkörpert und gehört werden, und es ist unsere

⁴⁰⁵ HAUERWAS, *Character*, 12. – Als eine Gegenposition zu Hauerwas könnte man William J. Hoye heranziehen, der christliche Elemente in der Demokratie aufzuspüren versucht und gerade die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien betont (vgl. HOYE, *Demokratie*). Für Hauerwas stünde eine solche Sichtweise vermutlich in der Gefahr des „Konstantinianismus“ (vgl. Kap. 4.1.1.3).

⁴⁰⁶ HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 93. – Vgl. auch ebd., 46: „The confessing church has no interest in withdrawing from the world, but it is not surprised when its witness evokes hostility from the world.”

⁴⁰⁷ HAUERWAS, *Selig*, 159 und 161.

⁴⁰⁸ CHUNG, *Ecclesiology*, 114.

⁴⁰⁹ Ebd., 110.

⁴¹⁰ HAUERWAS, *Vision*, 212f.

Überzeugung, daß es buchstäblich nichts Wichtigeres gibt, das wir als christliches Volk tun können.“⁴¹¹ Somit wird Narrativität für ihn auch zu einem Kennzeichen christlicher Ethik:

„Das Wesen christlicher Ethik wird durch die Tatsache bestimmt, daß christliche Überzeugungen die Form einer Geschichte annehmen, oder vielleicht besser, einer Reihe von Geschichten, die eine Tradition konstituieren, die wiederum eine Gemeinschaft schafft und formt. Christliche Ethik beginnt nicht mit der Betonung von Regeln und Prinzipien, sondern indem sie unsere Aufmerksamkeit auf eine erzählte Geschichte lenkt, die von Gottes Umgang mit der Schöpfung erzählt.“⁴¹²

Hauerwas hält also Erzählungen nicht nur für Verlegenheitslösungen oder Ausweichmanöver, wenn die theologische Argumentation ins Stocken gerät, sondern spricht ihnen höchste Priorität bei der Beantwortung der tiefsten menschlichen Fragen zu:

„Narrative is not secondary for our knowledge of God; there is no point that can be separated from the story. The narratives through which we learn of God are the point. Stories are not substitute explanations we can someday hope to supplant with more straightforward accounts. Precisely to the contrary, narratives are necessary to our understanding of those aspects of our existence which admit of no further explanation – i.e., God, the world, the self.“⁴¹³

Außerdem wird für Hauerwas in einer narrativ fundierten Ekklesiologie die Verwiesenheit des Einzelnen auf die Gemeinschaft besonders deutlich. Will ein Individuum bei seiner Selbst- und Weltbeschreibung auf Erzählungen zurückgreifen, so muss ihre Vermittlung durch eine Traditionsgemeinschaft gewährleistet sein. „In other words, he [= Hauerwas; G.B.] is insisting that the story of an individual’s own life as the narrative of a single person’s pilgrimage can be shown and understood in the context of larger communal narratives. Hence, the concept of individuality is relational; the individual life is related to the collective life of the other members.“⁴¹⁴

4.1.1.3 Vom „Konstantinianismus“ verführt – Kirche und liberale Demokratie in den USA

Passt sich eine Kirche zu sehr an ein politisches System an oder lässt sie sich zu stark von einer fremden Macht instrumentalisieren, so erliegt sie – in den Augen Hauerwas’ – der Verführung des ›Konstantinianismus: „I do think Constantinianism names a temptation that besets Christians. The temptation is to make ourselves at home in the world by using alien power to

⁴¹¹ HAUERWAS, *Selig*, 159.

⁴¹² Ebd., 70.

⁴¹³ HAUERWAS, *Kingdom*, 26.

⁴¹⁴ CHUNG, *Ecclesiology*, 128. – Eine ausführliche Darstellung der Kirche als Erzählgemeinschaft findet sich bei ROMMEL, *Ekklesiologie*, 15-55.

make ourselves safe. So to be at home betrays the apocalyptic character of the faith.”⁴¹⁵ Indem die Kirche im vierten Jahrhundert mit den weltlichen Herrschern eine folgenschwere Liaison einging, entfernte sie sich immer weiter von ihren biblischen Wurzeln:

„He [= Hauerwas] uses the term Constantianism to refer to the formal arrangements made in the fourth century by Roman emperors Constantine and Theodosius that brought the church in collaboration with the imperial court and under its protection. In less than a century, Christianity went from being a persecuted sect to enjoying legal toleration, and finally to becoming the official religion of the Empire. [...] He describes subsequent church history as one tragic story after another of compromising church alliance with the state and the eventual collapse of authentic biblical faith into one form or another of culture religion.”⁴¹⁶

In der Definition von Hauerwas ist eine konstantinianische Kirche dementsprechend eine christliche Gemeinschaft, die sich aus einem falschen Sicherheitsbedürfnis heraus von der staatlichen Autorität korrumpieren und funktionalisieren lässt. Diese opportunistische Denkweise, ja dieses „pathos of false humility“⁴¹⁷ ist unter Kirchenvertretern und Theolog(inne)n so weit verbreitet, dass sie sich kaum noch in der Öffentlichkeit zu ihren christlichen Überzeugungen bekennen: „The habit of Constantinian thinking is difficult to break. It leads Christians to judge their ethical positions, not on the basis of what is faithful to our peculiar tradition, but rather on the basis of how much Christian ethics Caesar can be induced to swallow without choking.”⁴¹⁸

Auch die amerikanische Kirche scheint dem Konstantinianismus ausgeliefert zu sein. Und das gilt aus der Sicht Hauerwas sowohl für liberale als auch konservative Strömungen innerhalb der amerikanischen Christenheit: „We believe both the conservative and liberal church, are basically accommodationist (that is Constantinian) in their social ethic. Both assume wrongly that the American church’s primary social task is to underwrite American democracy.”⁴¹⁹ Ergebnis dieser Anpassungsbemühungen ist eine gezähmte Kirche, die die ungerechten Strukturen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft eher zementiert als aufbricht:

„Christian politics has therefore come to mean, for both conservative and liberal Christians, Christian social activism. Of course, conservative and liberal Christians may differ on the particulars of just what a truly Christian social agenda looks like, but we are one in our agreement that we should use our

⁴¹⁵ HAUERWAS, *Performing*, 238.

⁴¹⁶ CHUNG, *Ecclesiology*, 113.

⁴¹⁷ HAUERWAS, *Grain*, 31. – Randbemerkung: Dieses Buch ist interessanterweise – genau so wie TAYLOR, *Formen* – im Rahmen der Gifford-Lectures entstanden, die Hauerwas 2001 gehalten hat. Ein Symposium mit Antworten Hauerwas’ auf Kritiker zu diesem Buch findet sich zusammengefasst in *Modern Theology*, Hauerwas.

⁴¹⁸ HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 72.

⁴¹⁹ Ebd., 32.

democratic power in a responsible way to make the world a better place in which to live. [...] Such thinking is a form of Constantinianism, which, ironically, underwrites a culture of unbelief.”⁴²⁰

Aus diesem Grund hält Hauerwas auch die amerikanische Zivilreligion für ein negatives Kontrastbild zur Urkirche, in der die Christen noch wegen ihrer religiösen Überzeugungen verfolgt wurden.⁴²¹

Hätte der US-amerikanische Theologe ein positiveres Bild von der liberalen Demokratie, würde er vermutlich den Konstantinianismus nicht in dieser Schärfe kritisieren. Da er aber daran erinnert, dass im Namen freiheitlicher und demokratischer Ideale auch die größten Ungerechtigkeiten begangen wurden, erachtet er das politische System der meisten westlichen Gesellschaften nur als bedingt bewahrenswert: „We must never forget that it was modern, liberal democracy, in fighting to preserve itself, that resorted to the bomb in Hiroshima and the firebombing in Dresden, not to mention Vietnam. This is the political system that must be preserved in order for Christians to be politically responsible?“⁴²² Auch der Pluralismus ist in seinen Augen nur ein falscher Trost und fauler Kompromiss, der die Verbrechen vergangener Tage verdeckt:

„Unsere Schwierigkeit ist nicht, daß wir Konflikte haben, sondern daß moderne Menschen nicht den Mut haben, die Konflikte herbeizuführen, die wir haben sollten. Statt dessen trösten wir uns mit der Ideologie des Pluralismus und vergessen darüber, daß der Pluralismus nur der Friedensvertrag vergangener Kriege ist, der nur den Siegern dieser Kriege zum Vorteil gereicht.“⁴²³

Die ›bekenkende Kirche‹ – so könnte man zusammenfassen – steht in der Pflicht, sich von diesen modernen Ideologien nicht blenden zu lassen. Alles andere wäre für Hauerwas unredlich: „Ich meine es Ernst, ich bin gegen Toleranz. Ich glaube nicht, daß die Geschichte der Freiheit eine wahre oder gute Geschichte ist.“⁴²⁴ Eine Kirche kommt daher nicht umhin, sich den dominanten Institutionen einer liberalen Marktwirtschaft und Demokratie entgegen zu stellen:

„Es war das Vorhaben der Moderne, Menschen hervorzubringen, die glauben, daß sie keine Geschichte (story) haben außer der Geschichte (story), die sie sich aussuchen, wenn sie keine Geschichte (story) haben. Diese Geschichte (story) wird als die Geschichte der Freiheit bezeichnet, und es wird allgemein angenommen, daß sie irreversibel institutionalisiert wurde: ökonomisch in der Marktwirtschaft, politisch in der Demokratie. Diese Geschichte (story) und die Institutionen, die sie verkörpern, sind die Feinde, die wir in der christlichen Predigt angreifen müssen.“⁴²⁵

⁴²⁰ Ebd., 37.

⁴²¹ Vgl. CHUNG, *Ecclesiology*, 114.

⁴²² HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 43.

⁴²³ HAUERWAS *Feind*, 63.

⁴²⁴ Ebd., 66.

⁴²⁵ Ebd., 65.

Auch wenn Hauerwas beteuert, dass er mit seiner Kritik nicht die positiven Errungenschaften von Liberalismus und Demokratie desavouieren will,⁴²⁶ so ruft er doch den Christen in Erinnerung, dass sich ihr Glaube letztlich mit keiner weltlichen Macht vereinbaren lässt. Vielmehr muss aus seiner Sicht ein Christentum immer Feindschaften hervorrufen, und er scheut sich nicht, diese Überzeugung in eine martialische Sprache zu kleiden:

„Man kann nur hoffen, daß Gott diese Zeit nutzt, um die Kirche daran zu erinnern, daß es kein Christentum ohne Feinde geben kann. Das eigentliche Wesen des Christentums besteht ja gerade darin, die richtigen Feinde hervorzubringen. Unser etablierter Status verleitet uns, zu vergessen, daß Christsein bedeutet, Teil einer Armee zu werden, die gegen andere Armeen im Kampf steht.“⁴²⁷

4.1.2 „A community of character and virtues“⁴²⁸ – Hauerwas’ Sozialethik

4.1.2.1 Kirche als Sozialethik

Da sich die »bekenkende Kirche« als Kontrastgesellschaft zu begreifen hat, darf sie sich ihre ethischen Leitlinien auch nicht von außen vorschreiben lassen:

„In der Tat will ich gerade die These bestreiten, daß christliche Sozialethik vor allem den Versuch darstellt, die Welt friedfertiger und gerechter zu machen. Vielmehr ist die erste sozialethische Aufgabe der Kirche diejenige, Kirche zu sein – als Dienstgemeinschaft. [...] Als solches hat die Kirche keine Sozialethik; die Kirche »ist« eine Sozialethik. [...] Die Kirche darf sich ihr Programm, also das, was eine »Sozialethik« ausmacht, von der Welt nicht vorschreiben lassen, sondern eine Kirche des Friedens und der Gerechtigkeit muß ihr Programm selbst bestimmen.“⁴²⁹

Folglich beabsichtigt Hauerwas, den genuin christlichen Gehalt einer Sozialethik heraus zu arbeiten. Dies ist für ihn vor allem an zwei Faktoren geknüpft: zum einen an die „moralische Autorität der Bibel“⁴³⁰ und zum anderen an die kirchliche Traditionsgemeinschaft:

„Eine Sozialethik zu *sein* anstatt zu *haben*, bedeutet für die Kirche überdies, daß Menschen einer bestimmten Art nötig sind, um sie als eine Institution über die Zeit hinweg zu erhalten. Sie müssen vor

⁴²⁶ Vgl. z. B. HAUERWAS, *Hope*, 24: „Christians are obligated to be a people of hope, not wishing for the lives of our non-Christian brothers and sisters to be worse than they need to be. [...] The object of my criticism of liberalism has never been liberals, but rather to give Christians renewed confidence in the convictions that make our service intelligible. In short, I have never sought to justify Christian withdrawal from social and political involvement; I have just wanted to be involved as Christians.“

⁴²⁷ HAUERWAS *Feind*, 63.

⁴²⁸ Vgl. CHUNG, *Ecclesiology*, 126.

⁴²⁹ HAUERWAS, *Selig*, 159.

⁴³⁰ Vgl. HAUERWAS, *Character*, 53-71.

allein ein Volk der Tugend sein – nicht einfach irgendeiner Tugend, sondern der Tugenden, die notwendig sind, um die Geschichte des gekreuzigten Erlösers zu erinnern und zu erzählen.“⁴³¹

In diesem Zitat deutet sich an, wie stark sich Hauerwas dem Erbe Aristoteles' verpflichtet fühlt, indem er die Kirche als „new polis“⁴³² zur Basis einer christlichen Tugendethik machen will.⁴³³ Edmund Arens etikettiert Hauerwas' Theologie daher auch als »Kirchlichen Kommunitarismus«, da sie „die Gemeinschaft der Kirche als konstitutiv und prägend für christliche Existenz“⁴³⁴ betrachtet.

Die Frage, welche Tugenden nun in das Programm einer christlichen Sozialethik einfließen sollen, lässt sich für Hauerwas vor allem in Rücksprache mit den biblischen Überlieferungen beantworten. Der US-Amerikaner verfällt jedoch nicht einem Biblizismus, steht er doch einem radikalen Sola-Scriptura-Prinzip genau dann skeptisch gegenüber, „[when] it is used to separate church and Bible, text and interpretation, discipleship and reading“⁴³⁵. Vielmehr bleibt die Auslegung der Schrift immer an die kirchliche Gemeinschaft gebunden: „God certainly uses Scripture to call the Church to faithfulness, but such a call always comes in the form of some in the Church reminding others in the Church how to live as Christians – no ‚text‘ can be substituted for the people of God.“⁴³⁶ Vor dem Hintergrund der Bibel entfalten die „traditionellen »theologischen Tugenden« des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“⁴³⁷ ihren eigentlichen Sinn und machen die »bekenkende Kirche« zu einer sichtbaren Kirche: „The confessing church seeks the *visible* church, a place, clearly visible to the world, in which people are faithful to their promises, love their enemies, tell the truth, honor the poor, suffer for righteousness, and thereby testify to the amazing community-creating power of God.“⁴³⁸ Diese Tugenden lassen sich für Hauerwas unter dem Ideal der Friedfertigkeit zusammenfassen, „[since the] church must be the clear manifestation of a people who have learned to be at peace with themselves, one another, the stranger, and, of course, most of all God“⁴³⁹. In seinen Schriften leugnet der US-amerikanische Theologe jedoch nicht, dass das Festhalten am Gewaltverzicht die Christen auf eine harte Probe stellen kann. Geduld ist für ihn daher ebenfalls eine zentrale christliche Tugend:

„The task of the Christian people is not to seek to control history [...], but to be faithful to the mode of life of the peaceable kingdom. Such a people can never lose hope in the reality of that kingdom, but they

⁴³¹ HAUERWAS, *Selig*, 163 (Herv. im Orig.).

⁴³² HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 30.

⁴³³ Vgl. hierzu weiterführend RASMUSSEN, *Polis*, 196ff.

⁴³⁴ ARENS, *Kirchlicher Kommunitarismus*, 488.

⁴³⁵ RASMUSSEN, *Polis*, 206.

⁴³⁶ Hauerwas, zit. nach ebd., Anm. 97.

⁴³⁷ HAUERWAS, *Selig*, 165.

⁴³⁸ HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 46 (Herv. im Orig.).

⁴³⁹ HAUERWAS, *Kingdom*, 96f. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch die auffallenden Parallelen zwischen Hauerwas und Drewermann (z. B. DREWERMANN, *Krieg*).

must surely also learn to be patient. For they must often endure injustice that might appear to be quickly eliminated through violence.”⁴⁴⁰

Überraschenderweise zählt Hauerwas eine universelle Theorie der Gerechtigkeit nur eingeschränkt zum Kanon der christlichen Soziallehre. Was er hingegen anstrebt, ist eine Gesellschaft, in der sich Christen tugendhaft für mehr Gerechtigkeit einsetzen:

„However, the fact that I [= Hauerwas; G.B.] have doubts about the existence of any universal theory of justice does not mean that I think the church should avoid attempts to articulate concretely how this or that society should respond to the widow, the orphan, and the ill. What is needed, however, is not a theory of justice to secure that, but a people with the virtue of justice developed through the training of being part of a good community.”⁴⁴¹

4.1.2.2 In der Nachfolge Jesu und unter eschatologischem Vorbehalt

Letztlich, so Hauerwas, stehen alle christlichen Tugenden in der Nachfolge Christi und unter eschatologischem Vorbehalt. Im Ursprung basiert das christliche Streben nach Gewaltlosigkeit nicht „[on] the inherent value of life but on the conviction that the refusal to resort to war cannot be consistent with the kingdom we have only begun to experience through the work of Christ and his continuing power in the church”⁴⁴². Um es auf den Punkt zu bringen: „Christian ethics only make sense from the point of view of what we believe has happened in the life, death, and resurrection of Jesus of Nazareth.”⁴⁴³

Dass Hauerwas in diesem Zitat von Jesus von Nazareth und nicht von Jesus Christus spricht, ist vermutlich kein Zufall, will er doch gerade das konkrete Leben Jesu und nicht die spekulative Christologie zum Ausgangspunkt seiner Ethik machen:

„Tatsächlich hat die christliche Ethik dazu geneigt, eher die »Christologie« als Jesus zu ihrem Ausgangspunkt zu machen. Man meint dann, daß seine Relevanz für die Ethik in den substantiellen Behauptungen über die Inkarnation liege. Christliche Ethik beginnt dann oft mit einigen in groben Zügen gezeichneten theologischen Behauptungen über die Bedeutung der Menschwerdung Gottes, aber das Leben des Menschen, den Gott zu seinem Beauftragten gemacht hat, wird ignoriert oder nur selektiv verwendet. Manche haben Jesu Tod und Auferstehung als den Ursprung des Heils so sehr betont, daß er als Lehrer der Gerechtigkeit fast gar keine Anerkennung mehr findet.“⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Zit. nach CHUNG, *Ecclesiology*, 132.

⁴⁴¹ Zit. nach ebd., 131.

⁴⁴² Zit. nach ebd., 149f.

⁴⁴³ HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 71.

⁴⁴⁴ HAUERWAS, *Selig*, 127.

Nur in der Nachfolge – in dem Versuch, „sich in die Geschichte Jesu mehr und mehr »einzuleben«⁴⁴⁵ – ist das Erlernen der Tugenden möglich, somit wird „discipleship fundamental to the life of the Christians“⁴⁴⁶. Für Hauerwas ist eine christliche Ethik daher weniger „eine Ethik von Prinzipien, Gesetzen oder Werten, sondern eine Ethik, die verlangt, daß wir dem Leben eines besonderen Menschen Aufmerksamkeit schenken – Jesus von Nazareth.“⁴⁴⁷

Auch wenn die Gottesherrschaft im Wirken Jesu Christi erfahrbar geworden ist, so steht ihre endgültige Erfüllung – also „the ultimate triumphant redemptive work of God“⁴⁴⁸ – noch aus:

„Obwohl wir gelernt haben, die Gegenwart und die Zukunft als Gottes Herrschaft anzusehen, und obwohl wir wissen, daß die Gottesherrschaft in Jesus gekommen und im Brechen des Brotes gegenwärtig ist, muß sie trotzdem immer noch erst kommen. Dadurch getragen, daß sie schon gekommen ist, und genährt durch ihre Gegenwart hoffen wir um so mehr auf ihre vollständige Erfüllung, aber eine solche Hoffnung muß durch Geduld geschult werden.“⁴⁴⁹

Hauerwas mahnt die Menschen, diesen eschatologischen Vorbehalt nicht zu vergessen, da sie sich ansonsten zu stark einem perspektivlosen und zudem oft gewalttätigen Aktionismus hingeben: „When there is no fulfilment external to this world, the burden of human redemption falls on this-worldly activity.“⁴⁵⁰ Diesen Selbsterlösungsphantasien müssen die Christen die Hoffnung auf Gottes Fürsorge entgegensetzen: „Daher liegt unsere Hoffnung nicht in dieser Welt oder in der Güte der Menschheit oder darin, dass sich immer alles zum Besten auswirkt, sondern in Gott und in Gottes treuer Fürsorge für die Welt.“⁴⁵¹ Über diesen „apokalyptischen Stachel“ in der Sozialethik Hauerwas’ lässt sich auch der Bogen spannen zurück zum eingangs erwähnten Leitmotiv seiner Ekklesiologie, das er dem Philipperbrief entlehnt hat: Nicht in dieser Welt können die Christen ihre Erlösung erwarten, sondern ihre Heimat ist „im Himmel“.

4.2 „Ethics after Babel“ – Das theologische Profil von Jeffrey Stout

Jeffrey Stout (*1950) lehrt als Professor für Religion an der Princeton University. Ein Thema, das ihn bereits seit seiner Dissertation aus dem Jahre 1976 bewegt, ist das Spannungsverhältnis

⁴⁴⁵ Ebd., 153.

⁴⁴⁶ CHUNG, *Ecclesiology*, 136.

⁴⁴⁷ HAUERWAS, *Selig*, 131.

⁴⁴⁸ HAUERWAS, *Vision*, 207f.

⁴⁴⁹ HAUERWAS, *Selig*, 164.

⁴⁵⁰ CHUNG, *Ecclesiology*, 147.

von Religion und Moral.⁴⁵² Besonders die moralische Sprache und ihre postmoderne Verwirrung stellt er immer wieder in den Mittelpunkt, so dass man seinen moralphilosophischen Ansatz mit einem seiner eigenen Buchtitel als *Ethics after Babel* kennzeichnen könnte. Stout selbst stellt sein theologisches Ringen unter die Frage nach der „significance of disagreement and conceptual diversity in ethics“⁴⁵³. Der Pluralisierung ethischer Perspektiven und Diskurse begegnet er zunächst vorurteilsfrei. Er weigert sich, in den immer lauter werden Abgesang derjenigen einzustimmen, die behaupten, „that pluralism is just another name for confusion“⁴⁵⁴: „According to the picture I [= Stout; G.B.] propose, our problems do not result from the confusion of tongues in a society that has fallen from the coherence and community of an earlier age. The plurality of moral languages in our society is closely related to the plurality of social practices and institutions we have reason to affirm.“⁴⁵⁵ Auch wenn die „babylonische“ Vielsprachigkeit der Gegenwart nicht von vornherein zu verdammen ist, verlangt sie dennoch nach einer Ordnung der moralischen Diskurse. Ohne solche „Spielregeln“ wäre das friedliche Zusammenleben von Menschen, die ein völlig unterschiedliches ethisches „Vokabular“ mitbringen, nur schwer zu gewährleisten.⁴⁵⁶ Diese Verständigungsproblematik wird durch die zunehmende Pluralisierung verstärkt, was den Ruf nach einer *Ethics after Babel* nur lauter werden lässt: „Our capacity to live peaceably with each other depends upon our ability to converse intelligibly and reason coherently. But this ability is weakened by the very differences that make it necessary. The more we need it, the weaker it becomes, and we need it very badly indeed.“⁴⁵⁷

Inwieweit auch religiöse Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs zeitgenössischer Demokratien einfließen können, ja müssen, hat Stout in seiner jüngsten Monographie *Democracy and Tradition* zu klären versucht. Im Fokus der folgenden Ausführungen soll daher dieses Buch stehen, von dem Charles H. Reynolds behauptet, es sei „the most important book I have read in ethics and political philosophy since John Rawls published *A Theory of Justice* in 1971, as well as the most ambitious work in religious ethics since David Little and Summer B. Twiss published *Comparative Religious Ethics: A New Method* in 1978“⁴⁵⁸.

⁴⁵¹ HAUERWAS, *Selig*, 165.

⁴⁵² Vgl. STOUT, *Religion*.

⁴⁵³ STOUT, *Babel*, 3.

⁴⁵⁴ Ebd., 1.

⁴⁵⁵ Ebd., 7.

⁴⁵⁶ Vgl. auch STOUT, *Democracy*, 297: „It is a remarkably widespread and steady commitment, on the part of citizens, to talk things through with citizens unlike themselves.“

⁴⁵⁷ STOUT, *Babel*, 3.

4.2.1 Pragmatische Moral

Seinen moralphilosophischen Ansatz ordnet Stout dem Pragmatismus zu:

„In my pragmatic view, the social situation is what it is. It is our situation whether we choose to identify with it or not. Our real choices, which may be justified or not, involve deciding which of the aspirations open to us in that situation are worth cultivating. Democracy is a name for some aspirations that have arisen in our situation. They are justified aspirations, I think. But the situation itself, it seems to me, is neither justified nor unjustified; it is just there. The first task of social criticism is to understand it. Viewing it as an expression of an ideology is bound to distort it.”⁴⁵⁹

Stout rät also allen, die die Krise westlicher Gesellschaften verstehen wollen, der Situation ohne vorgefertigte Meinungen zu begegnen – und nicht sofort in der Demokratie die Wurzel allen Übels zu sehen. Aus seiner pragmatischen Sicht ist die Demokratie nichts anderes als eine Tradition, die bestimmte Ordnungsstrukturen und Leitlinien in ethischen Konflikten hervorgebracht hat und bereithält: „Democracy *is* a tradition. It inculcates certain habits of reasoning, certain attitudes toward deference and authority in political discussion, and love for certain goods and virtues, as well as a disposition to respond to certain types of actions, events, or persons with admiration, pity or horror.”⁴⁶⁰ Nach Stouts Meinung bietet die Demokratie jedoch den bestmöglichen Rahmen für eine intakte Gesellschaft, in der auch die Vielfalt moralischer Standpunkte nicht unterdrückt werden muss. Vielmehr ist jedes Mitglied einer demokratischen Gemeinschaft dazu aufgefordert, sich und seine Überzeugungen einzubringen:

„Democracy is talkative. It encourages individuals to stand up and have their say on matters of ethical and political importance, and to listen hard and well but not too deferentially when others take their turn addressing a public audience. When a people is diverse in upbringing, in religion, or on other ways likely to make its members think and speak differently, democracy involves discoursing with one another despite those differences.”⁴⁶¹

Diesen demokratischen Diskurs innerhalb einer „community of reason-givers”⁴⁶² hält der Princeton Theologe auch deshalb für unausweichlich, weil er den Glauben an ein gemeinsames ethisches Fundament aller Menschen als überholt ansieht.⁴⁶³ Wenn es so etwas wie eine *common morality* überhaupt geben kann, dann nur stückweise:

⁴⁵⁸ REYNOLDS, *Conversations* – Zu STOUT, *Democracy* vgl. auch JRE, *Focus* und MEILAENDER, *Democracy*.

⁴⁵⁹ STOUT, *Babel*, 348f.

⁴⁶⁰ STOUT, *Democracy*, 3 (Herv. im Orig.).

⁴⁶¹ STOUT, *Babel*, 341.

⁴⁶² STOUT, *Democracy*, 305.

⁴⁶³ Vgl. ebd. 225: „And yet it seems painfully evident that one thing we cannot take for granted [...] is the existence of a common morality.”

„Part of the democratic project is to bring as many groups as possible into the discursive practice of holding one another responsible for commitments, deeds, and institutional arrangements [...]. Because the entire practice is involved, not merely the ideals abstracted from that practice, a common morality a common morality can only be achieved piecemeal, by gradually building discursive bridges and networks of trust in particular settings.”⁴⁶⁴

Ob bestimmte moralische Ansichten gerechtfertigt sind, lässt sich nur im Hinblick auf einen bestimmten Kontext sagen. Da dieser jedoch einem ständigen Wandel unterworfen ist, sollte man auch Veränderungen der eigenen Überzeugungen nicht prinzipiell ausschließen.⁴⁶⁵ Dies impliziert für Stout den Respekt vor der Meinung anderer: „The line of reasoning that counsels humility with respect to our own beliefs also counsels charity toward strangers. People from distant times and places are apt to believe some things we deem false, even if they and we are equally justified in holding our respective beliefs.”⁴⁶⁶

Aufgrund seines pragmatischen Moralverständnisses sieht sich Stout dem Vorwurf ausgesetzt, dass seine Verteidigung ethischer Diskurse zwangsläufig in einen Relativismus mündet. Kritiker – wie beispielsweise Alan Donagan und Stanley Hauerwas – beanstanden, dass sein Ansatz letztlich „too contingent, too relative, too dependent on a particular culture’s perspective”⁴⁶⁷ ist.

„What their [= Donagan’s and Hauerwas’; G.B.] approaches have in common, however, is the desire for discursive closure. That is to say, both authors want our debates to end – or at least be terminable. From their points of view, my [= Stout’s; G.B.] pragmatism promotes a perfect Babel of confusion because it lacks the means for bringing debates to close. It offers no basis, be it rational or traditional, for resolving ethical disputes.”⁴⁶⁸

Stout stimmt zwar zu, dass ein Merkmal demokratisch-diskursiver Praxis ihre Unabschließbarkeit ist,⁴⁶⁹ grenzt sich aber dennoch von Nihilismus, Skeptizismus und radikalem Relativismus ab: „The nihilist abandons the idea that there are moral truths. The sceptic abandons the idea that we are justified in believing whatever moral truths there may be.

⁴⁶⁴ Ebd., 226. – Vermutlich würde Stout dem ›Projekt Weltethos‹ daher äußerst skeptisch gegenüberstehen, auch wenn er ein alle Menschen verbindendes Ethos nicht prinzipiell ausschließt: „Could not still be, however, that there are *some* (nontrivial) moral claims everyone is justified in believing, a common morality for philosophers? For all I have said so far, it remains possible that there are, though I assign a low probability to the prospects of showing that there are.“ (Ebd., 232; Herv. im Orig.)

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., 234: „How can we claim to be justified in believing something and also suitably humble in what we claim to know? By saying that being justified is relative to context and that the relevant features of context might change in unexpected ways. Until they do change we remain justified in believing certain things. The possibility of change is not yet a reason to abandon any particular belief. But it is a reason to consider our moral knowledge fallible. If being justified in believing something depends on context, and context can change, perhaps for the better, then we should do our best to remain open to the possibility.”

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd., 226.

⁴⁶⁸ STOUT, *Babel*, 333.

⁴⁶⁹ Vgl. STOUT, *Democracy*, 234: „Democratic discursive practices are designed to hold themselves open in this way.”

The radical relativist abandons the idea that we can justifiably apply moral propositions to people, deeds, and practices outside of our own culture."⁴⁷⁰ Der Princeton Theologe weist hingegen darauf hin, dass auch er „unconditional obligations and human rights“⁴⁷¹ bekräftigt. Moralvorstellungen als kontextabhängig zu betrachten, heißt für ihn nicht, dass es keine normativen Maßstäbe geben kann:

„My [= Stout's; G.B.] conception of a civic nation is pragmatic in the sense that it focuses on *activities* held in common as constitutive of the political community. But the activities in question are not to be understood in merely procedural terms. They are activities in which normative commitments are embedded as well as discussed. The commitments are substantive. They guide the discussion, but they are also constantly in dispute, subject to revision, and not fully determinate.“⁴⁷²

Im Hinblick auf seinen eigenen Standpunkt sagt Stout daher folgerichtig: „My position may therefore appear to alternate paradoxically between realism and pragmatism.“⁴⁷³

4.2.2 Religiöse Überzeugungen und demokratische Diskurse

Die Frage nach der Legitimität und Autorität religiöser Überzeugungen in demokratischen Diskursen ist die Kardinalfrage von Stouts *Democracy and Tradition*: „What role, if any, should religious premises play in the reasoning citizens engage in when they make and defend political decisions?“⁴⁷⁴ Mit diesem Buch wendet er sich einerseits gegen die Philosophen, die ein Verständnis für religiöse Überzeugungen nur insofern aufbringen, als dass sie auf das Privatleben beschränkt bleiben und keinen Einfluss auf öffentliche Debatten ausüben. Andererseits will er aber auch den neo-traditionalistischen Kreisen innerhalb der amerikanischen Theologie widersprechen, die die Unvereinbarkeit der christlichen Ideale mit der liberalen Demokratie proklamieren und sich daher auf eine dualistische Weltsicht versteifen:

„This book expresses my concern that the current dominance of social-contract theory in law schools, philosophy departments, and ethics centers and the rising influence of the new traditionalism in seminaries and divinity schools are mutually reinforcing tendencies in American intellectual life that spell trouble for American democracy.“⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ Ebd., 227.

⁴⁷¹ Ebd., 226.

⁴⁷² Ebd., 4f. (Herv. im Orig.).

⁴⁷³ Ebd., 247. – Eine ausführlichere Darstellung Stouts „paradoxe“ Position, die hier nur verkürzt dargestellt werden konnte, findet sich ebd., 225-245 und STOUT, *Babel*, 333-358.

⁴⁷⁴ STOUT, *Democracy*, 63. – Eine kurze Zusammenfassung seiner Position findet sich auch in STOUT, *Reasons*.

⁴⁷⁵ STOUT, *Democracy*, 303.

Der Lösungsweg aus diesem Dilemma liegt für den Princeton Theologen zwischen dem Liberalismus Rawls' und Rortys auf der einen und dem Traditionalismus MacIntyres und Hauerwas' auf der anderen Seite.⁴⁷⁶ Aus Stouts Sicht sind die liberalistischen Positionen von Rawls und Rorty nicht vertretbar, da sie dem Glauben an Gott nur sehr wenig – oder gar keinen – Platz einräumen:

„Rawls's political liberalism holds that religious premises may be used in democratic deliberation and debate of essential matters, but only if they are eventually supplemented by reasoning that appeals to a free-standing conception of justice. Rorty's pragmatic liberalism holds that introducing religious premises into political argument is more or less guaranteed to break off the discussion and therefore best avoided.“⁴⁷⁷

Für Stout hingegen lässt sich die Religion weder in das Korsett einer Theorie der Gerechtigkeit zwängen noch darf man sie als „Gesprächsblockiererin“ diffamieren. Vielmehr muss eine Gesellschaft – insbesondere eine pluralistische Demokratie – im öffentlichen Diskurs auch religiös motivierte Argumente zulassen. Täte sie das nicht, wäre eine Verzerrung der moralischen Sprache die Folge: „An account of moral language, undertaken in our culture at this point in its history and sensitive to its context, must sooner or later come to grips with the fate of religious ethics or else risk radical distortion.“⁴⁷⁸ Was Stout also anstrebt, ist – ganz im Sinne seiner pragmatischen Grundeinstellung – ein ‚modus vivendi‘ für eine pluralistische Gesellschaft, in der die Partizipation möglichst aller Bürger erreicht wird:

„In Rawlsian terminology, my position might be termed a sort of ‚modus vivendi‘ pluralism, for the public philosophy I propose does not insist on the need to ground political discussion in a set of rules no reasonable and rational citizen could reasonably reject. I am trying to articulate a form of pluralism, one that citizens with strong religious commitments can accept and that welcomes their full participation in public life without fudging on its own premises.“⁴⁷⁹

Obwohl Stout die These vertritt, dass sich Pragmatismus und Theismus nicht ausschließen, steht er dennoch allen metaphysischen Ambitionen, die einen objektiven Wahrheitsanspruch vertreten, reserviert gegenüber:

„Pragmatism comes into conflict with theology in ethical theory mainly at those points where someone asserts that the truth-claiming function of ethics depends, for its *objectivity*, on positing a transcendent

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., 296: „I have tried to define an acceptable path between the liberalism of Rawls and Rorty, on the one hand, and the traditionalism of MacIntyre and Hauerwas, on the other.“

⁴⁷⁷ STOUT, *Democracy*, 92. – Mehr zu Stouts Interpretation von Rawls und Rorty findet sich ebd. 63-91.

⁴⁷⁸ STOUT, *Babel*, 109. – Stout demonstriert diese Verzerrung der moralischen Sprache besonders in Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie (vgl. STOUT, *Babel*, 109-123).

⁴⁷⁹ STOUT, *Democracy*, 296f.

and perfect being. Metaphysics asserts the need and then posits the divine explainer to satisfy it. Pragmatism questions about the need and then doubts the coherence of the explanation.“⁴⁸⁰

Aus der Sicht Edmund Arens' macht sich der Princetoner Ethiker demnach für „einen von der Priorität sozialer Praktiken ausgehenden, für Transzendenz offenen Pragmatismus stark. Dieser sei mit William James zwar antimetaphysisch, aber gegen John Dewey nicht antitheistisch“⁴⁸¹. Stout plädiert allerdings nicht nur für Transzendenzoffenheit. In politischen Entscheidungsprozessen soll die Meinung von Theologen und engagierten Christen nicht nur toleriert werden, sondern ihr gebührt auch eine besondere Aufmerksamkeit:

„Alienated theologians should be welcomed into the democratic conversation along with all citizens of good will. Their intellectual honesty and independence can contribute much. [...] [D]emocracy will suffer greatly [...] if orthodox Christians are unable to find a way to maintain their own convictions while also taking up their responsibilities as citizens. Theologians who are not alienated from their faith communities therefore have a crucial role to play in responding to our crisis.“⁴⁸²

Es drängt sich nun aber die Frage auf, wie mit Bürgern umzugehen ist, die nicht guten Willens sind. Soll man den Hassprediger oder Sektenführer auch im demokratischen Diskurs willkommen heißen und ihm womöglich das Wort erteilen? Hier werden wir zurückverwiesen auf Stouts scheinbar paradoxe Verbindung von Pragmatismus und Realismus.⁴⁸³ Auch wenn der Princetoner Ethiker in seiner Theorie stark mit dem moralischen Relativismus sympathisiert, hält er dennoch die Existenz von „unconditional obligations and human rights“⁴⁸⁴ für unbestreitbar, so dass es auch Grenzen und „Spielregeln“ im demokratischen Diskurs gibt. Für ihn steht eine Demokratie daher immer in der Spannung von Normativität und Offenheit:

„That is because democracy involves normative commitments, and is not merely something neutral that operates procedurally at the level of a metatradition. When Hauerwas talks about pluralism, he must be thinking of the neutrality aspired by some liberal theorists, but when I talk about it, I am thinking of the normatively charged openness to difference one finds in poetry like *Leaves of Grass* and in prose like *Democratic Vistas*.“⁴⁸⁵

⁴⁸⁰ Ebd., 268 (Herv. im Orig.).

⁴⁸¹ ARENS, *Demokratietauglich*, 58.

⁴⁸² STOUT, *Democracy*, 116.

⁴⁸³ Vgl. Kap. 4.2.

⁴⁸⁴ STOUT, *Democracy*, 226.

⁴⁸⁵ STOUT, *Babel*, 348. – Trotz dieser Ausführungen bleibt unklar, was Stout nun genau unter „unconditional obligations“ oder „normative commitments“ versteht. Aus meiner Sicht ist es überraschend, dass er in diesem Zusammenhang nicht näher auf die Diskursethik Apels oder Habermas' eingeht.

4.3 ›Konstantinianismus‹ vs. ›Sektiererei‹ – Protokoll einer langjährigen Debatte

Seit mittlerweile knapp drei Jahrzehnten streiten sich Hauerwas und Stout um die Rolle von Religion in den demokratischen Gesellschaften des Westens – vor allem um die Stellung der Kirche in den USA.⁴⁸⁶ Der Debattenverlauf lässt sich in etwa wie folgt zusammenfassen: Stout bezichtigt Hauerwas der ›Sektiererei‹, da er mit seinem dualistischen Weltbild eine Abkapselung der Kirche von der demokratischen Gesellschaft befürworte. Hauerwas hingegen hält Stout vor, dass dessen Pragmatismus nichts anderes sei als ein verdeckter ›Konstantinianismus‹, dem unverzichtbare christliche Überzeugungen zum Opfer fallen müssten.

4.3.1 „The American experiment is in deep trouble“ – Hauerwas und Stout vor derselben Herausforderung

In der Diagnose der Probleme der amerikanischen Gesellschaft sind sich die beiden Theologen allerdings einig. Vermutlich würde Stout Hauerwas beipflichten, wenn dieser ernüchert feststellt: „I believe that the American experiment, as some like to put it, is in deep trouble.“⁴⁸⁷ Diese tief greifende Krise lässt sich mit folgendem Statement Stouts noch genauer charakterisieren:

„In terms of my account, things are very bad indeed. They are as bad as they are mainly because we largely lack the virtue of justice in dealing with fellow citizens and with other nations. A related factor is that we have allowed ourselves and our practices, including our discursive ones, to be corrupted by love of fame, money, and power, and by addiction to the pride and profit that come from dominating other nations economically and militarily. The gaps between the privileged and the underclass at home and between rich nations and poor nations around the globe are widening drastically, and there will someday be hell to pay for our injustice. The speed with which we are spoiling our natural environment and depleting our natural resources is further evidence of our intemperance and foolishness. Our political leaders are cowardly and imprudent, our business class greedy and shortsighted. Intellectuals today specialize mainly in jargon-laden cant and advance their careers by writing with one moist finger in the wind.“⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Die wichtigsten Stellungnahmen im Rahmen dieser Debatte finden sich – in chronologischer Reihenfolge – bei HAUERWAS, *Wanderings*, 97-110; STOUT, *Babel*, 333-358; STOUT, *Democracy*, 140-179; HAUERWAS, *Performing*, 215-241.

⁴⁸⁷ HAUERWAS, *Hope*, 24.

⁴⁸⁸ STOUT, *Babel*, 354f.

Nicht in der Diagnose, sondern in der Therapie sind sich Hauerwas und Stout uneins. Ihre Meinungsverschiedenheiten brechen genau dann auf, wenn es darum geht, wie die gegenwärtigen sozialen Herausforderungen bewältigt werden sollen – und vor allem: welche Funktion der Kirche in diesem Prozess zukommt. Der eine – Hauerwas – rät den Christen, vom politischen „Aktionismus“ Abstand zu nehmen und sich stattdessen zu einer bekennenden Kirche zusammenzuschließen, in der man sich auf die biblischen Wurzeln besinnt. Der andere – Stout – ermutigt die Christen, sich auch trotz Ernüchterungen nicht aus den politischen Debatten zurückziehen oder verdrängen zu lassen und auch weiterhin für eine gerechte Demokratie einzutreten:

„We should be wise enough, however, to avoid practicing social criticism in a way that undermines the democratic means required to address the issues that concern us. [...] A blanket condemnation of the age may sound pleasingly radical, but its actual effect is to discourage democratic transformation. My criticisms of our society are no less radical for refusing to make democratic discourse itself seem beyond hope. Courage and hope are democratic virtues. Encouragement of democracy is a work of virtue that democrats cannot afford to neglect. As a democratic critic, I see it as part of my vocation to provide what encouragement I can. The only alternative, short of despair, would be to place one's hope in some self-anointed remnant claiming to be free of one's people's vices. But I can see no wisdom in that.“⁴⁸⁹

4.3.2 *Stouts Kritik an Hauerwas – und die prompte Antwort*

Stouts Einstellung zu Hauerwas ist gespalten. Zum einen bringt er ihm eine hohe Wertschätzung entgegen, wenn er einräumt: „There are few intellectuals to whom I owe more.“⁴⁹⁰ Andererseits, jedoch, scheut er auch nicht vor einer bissigen Kritik an Hauerwas zurück: „No theologian has done more [than Hauerwas; G.B.] to inflame Christian resentment of secular political culture.“⁴⁹¹ Der Princeton Ethiker sieht sich immer wieder durch die provokanten Thesen seines Kollegen herausgefordert, an denen er sich in eigenen Stellungnahmen abarbeitet. Man könnte daher behaupten, dass seine Theologie gerade in der Abgrenzung zu Hauerwas an Profil gewinnt.

Der Kirche-Welt-Dualismus ist nach Ansicht Stouts das Grundproblem in der Theologie Hauerwas'. Der Princeton Ethiker führt ihn zurück auf den starken Einfluss, den die Ekklesiologie John Howard Yoders auf Hauerwas ausübt: „Being the church, according to the

⁴⁸⁹ Ebd., 355.

⁴⁹⁰ Ebd., 342. – An anderer Stelle bezeichnet Stout Hauerwas auch als „the most prolific and influential theologian now working in the United States“ (STOUT, *Democracy*, 140) und hält ihn zusammen mit MacIntyre für „the official champions of virtue ethics“ (STOUT, *Babel*, 354).

⁴⁹¹ STOUT, *Babel*, 140.

view Hauerwas now takes over completely from Yoder, is a matter of maintaining a pacifist community of virtue in the midst of a violent world, thus providing a foretaste of the peaceable kingdom in which God absolutely and eternally.”⁴⁹² Für Stout hat Yoders – und dementsprechend auch Hauerwas’ – Ekklesiozentrismus vor allem zwei negative Folgen. Zum einen verhindert ein verengter Blick auf die Kirche, Gottes Handeln auch außerhalb der Gemeinschaft der Christen wahrzunehmen. Vermutlich würde daher Stout Chungs Kritik an Hauerwas zustimmen: „No Christian can deny the importance and the role of the church as the community of God’s people saved by Jesus Christ and animated by the Holy Spirit, but the concept of the kingdom is broader than the concept of the church. Christian ethics must also be interested in life in the world outside the ecclesial parameters.”⁴⁹³ Zum anderen kann man Hauerwas vorwerfen, dass er die Christen zum Rückzug aus der öffentlichen Gesellschaft ermuntert. „Hauerwas’s teaching on Christian pacifism which is based on the eschatological victory of God can be seen as an excuse for non-involvement.”⁴⁹⁴

Wenn Hauerwas jedoch seine Ekklesiologie größtenteils „abgekupfert“ hat, müsste man dann nicht zuallererst Yoder mit den eben genannten Vorwürfen konfrontieren? Dem würde Stout wahrscheinlich zustimmen. Aber seiner Meinung nach weist das Hauerwassche Gedankengut noch eine besondere Brisanz auf, indem es Yoders Dualismus von Kirche und Welt mit dem Antiliberalismus MacIntyres verbindet:

„The real issue, then, is what happens when Hauerwas combine’s Yoder’s church-world distinction with MacIntyre’s antiliberalism. In responding to the charge of sectarianism, Hauerwas has said almost nothing about the significance of his debts to MacIntyre. [...] If Yoder’s outlook, taken separately, were the real issue, then the critics would have been writing mainly about him, and Hauerwas would be viewed as a relatively minor figure – a herald preparing the way for the master. But in fact it is Hauerwas’s amalgam of themes from Yoder and MacIntyre that generates the controversy. It is therefore crucial to determine what MacIntyre adds to the mix.”⁴⁹⁵

Erst durch die Anleihen bei MacIntyres Antimodernismus wird Hauerwas’ Theologie zu einem bedenklichen, ja gefährlichen „Mix“, der einem radikalen Dualismus von Kirche und Welt das Wort redet:

„MacIntyre’s traditionalist rhetoric depends on a traditional-modern dualism, the intended effect of which is to eliminate ambivalence in one’s response to modernity. ‘Modernity’ and ‘liberalism’ become almost interchangeable categories, two names for a scene dominated by vicious individualism in the epoch after virtue ceases to matter. When this rhetoric is conjoined with Yoder’s conception of the church, the result, regardless of Hauerwas’s intentions, is an especially rigid form of church-world

⁴⁹² STOUT, *Democracy*, 146. – Stouts Auseinandersetzung mit Yoder und Hauerwas ist genauer nachzulesen ebd., 140-161.

⁴⁹³ CHUNG, *Ecclesiology*, 152.

⁴⁹⁴ Ebd., 153.

dualism. This, I take it, is at the root of what Hauerwas's critics are complaining about. One cannot stand in a church in Yoder's terms, while describing the world surrounding it in the way MacIntyre describes liberal society, without implicitly adopting a stance that is rigidly dualistic."⁴⁹⁶

Im Ergebnis führt dies, so die Schlussfolgerung Stouts, zu der antiliberalen und teilweise auch antidemokratischen Polemik, die die Schriften Hauerwas' durchzieht: „What is clear is that his [Hauerwas's; G.B.] rhetoric is anti-democratic in spirit and likely to reinforce the anti-democratic instincts of his audience."⁴⁹⁷ Dieser demokratiekritischen, wenn nicht gar - feindlichen Attitüde Hauerwas' hält Stout entgegen: „Commitment to democracy does not entail the rejection of tradition. It requires *jointly* taking responsibility for the criticism and renewal of tradition and for the justice of our social and political arrangements."⁴⁹⁸ Für ihn schließen sich also demokratische und christliche Grundwerte nicht wechselseitig aus.⁴⁹⁹ Stout rät daher Hauerwas und dessen neo-traditionalistischen Befürwortern: „[The new traditionalism] must find a place *in* the modern world and not *of* it. Otherwise it will lack an intelligible standpoint for its critique of that world."⁵⁰⁰ Solange er weiter an MacIntyres Antimodernismus festhält, so die Befürchtung Stouts, wird Hauerwas aber vermutlich diesem Rat nicht folgen:

„The previous chapter invited Hauerwas to put an end to the controversy over his alleged sectarianism by giving up his antiliberal polemic and recasting his social criticism in somewhat different terms. I am not encouraging him to be less vehement or less theological in denouncing evil and vice. [...] But there seems little chance of achieving this promise if he continues to lean as heavily on MacIntyre's traditionalism as he has done over the last two decades."⁵⁰¹

Hauerwas leitet seine jüngste Replik auf die Vorwürfe Stouts mit folgenden Worten ein: „Stout has made a fresh conversation possible between those who support democratic aspirations and those, like myself, who have worried that the justifications often given for liberal democracies render strong Christian convictions politically irrelevant."⁵⁰² Aus Hauerwas' Sicht gibt es also innerhalb der Theologenschar zwei Lager: Demokratiebefürworter – wie Stout – auf der einen und Demokratieskeptiker, zu denen er sich selbst zählt, auf der anderen Seite. Was seine reservierte Haltung gegenüber der liberalen Demokratie rechtfertigt, so Hauerwas, ist die Gefahr des „Konstantinianismus“.⁵⁰³ Er weigert sich in demokratische Diskurse einzutreten,

⁴⁹⁵ STOUT, *Democracy*, 148.

⁴⁹⁶ Ebd., 149 (Herv. im Orig.). – Stouts genauere Darstellung des Einflusses MacIntyres auf Hauerwas ist nachzulesen ebd., 118-139.

⁴⁹⁷ STOUT, *Babel*, 343.

⁴⁹⁸ STOUT, *Democracy*, 152 (Herv. im Orig.).

⁴⁹⁹ Vgl. auch CHUNG, *Ecclesiology*, 153: „Democracy is not a politics of an anti-Christian faith.“

⁵⁰⁰ STOUT, *Democracy*, 160 (Herv. im Orig.).

⁵⁰¹ Ebd., 162.

⁵⁰² HAUERWAS, *Performing*, 215.

⁵⁰³ Vgl. Kap. 4.1.1.3.

die von vornherein zentrale Gehalte des christlichen Glaubens als „politically irrelevant“ ansehen. Dementsprechend steht er dem demokratischen Enthusiasmus Stouts kritisch gegenüber und gibt seinem Kollegen aus Princeton zu bedenken, ob in dessen „demokratieverträglicher“ Theologie nicht unverzichtbare christliche Glaubensinhalte verloren gehen. Nichtsdestotrotz hält Hauerwas die Anschuldigung, er sei ein Gegner der Demokratie, für unberechtigt. Meiner Meinung nach führt er vor allem drei Argumente zu seiner Verteidigung an:

1) Wollte man Hauerwas als „Ekklesiozentristen“ brandmarken, so tangierte ihn das wahrscheinlich kaum. Vielmehr würde er vermutlich zurückfragen, welche Alternative zu einer ekklesiozentrischen Weltsicht ein Christ denn haben könne. Wenn nicht die Nachfolge Christi in der Gemeinschaft der Gläubigen im Mittelpunkt des Lebens eines überzeugten Christen steht, was dann? Hauerwas geht sogar so weit zu sagen, dass Theolog(inne)en nicht primär ‚Denker‘, sondern vielmehr ‚Diener des Evangeliums‘ sind: „That lesson is quite simply that theologians are not ‘thinkers’. We betray the very gospel we are to serve if we have ‘positions’ that become substitutes for what the church is about.”⁵⁰⁴ Aus seiner Sicht besteht die erste politische Pflicht aller Christen also darin, Kirche zu sein.⁵⁰⁵ Und genau dieses klare Bekenntnis zur Kirche vermisst Hauerwas bei Stout: „Stout is an extraordinarily sympathetic reader of Christian theology though he does not count himself a Christian.”⁵⁰⁶

2) Für Hauerwas folgt aus seinem Ekklesiozentrismus nicht der rigide Dualismus, der ihm von Stout vorgeworfen wird. Wie wir bereits oben gesehen haben, begreift er das Verhältnis von Kirche und Welt vielmehr als relational bzw. ‚osmotisch‘:

„The call for the church to be the church is meant as a reminder that the church is in the world to serve the world. But such service is rendered less than it should be when the church no longer is able to maintain the politics of Jesus. As I hope is clear from *Performing the Faith*, neither Yoder nor I have assumed the boundary between church and world is impermeable. Not only is it permeable but something has gone wrong when the church is not learning from the world how to live faithfully to God.”⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ HAUERWAS, *Performing*, 233.

⁵⁰⁵ Vgl. HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 47: „The overriding political task of the church is to be the community of the cross.”

⁵⁰⁶ HAUERWAS, *Performing*, 218, Anm. 7.

⁵⁰⁷ Ebd., 231f. – Seine eigene Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt hält Hauerwas also für schlüssig. Im Gegensatz dazu ist ihm nicht ganz klar, welches Gesellschaftsmodell Stout nun genau vorschwebt: „I do think, however, that Stout needs to tell us a good deal more about what he means by a ‘civic nation’ [...] and how that ‘nation’ is or is not related to the modern nation-state.” (Ebd., 237, Anm. 46.)

Außerdem würde Hauerwas seinen Kritikern entgegenhalten, dass auch er in seinen Schriften auf die Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes hinweist.⁵⁰⁸ Der Vorwurf, dass in seiner Theologie kein Platz für ein außerkirchliches Handeln Gottes bestehe, entbehrt demnach jeder Grundlage.

3) Schließlich versucht Hauerwas auch den Vorwurf zu entkräften, er bekämpfe die Demokratie, nur weil sich in seinen Schriften keine „Lobeshymnen“ auf die Ideale der Gerechtigkeit und Demokratie finden: „I do not think justice is a ‚bad idea‘. [...] I do not even think democracy is a ‚bad idea‘, though I am even less sure what I am talking about when I say ‚democracy‘ than when I say ‚justice‘.“⁵⁰⁹ Gerechtigkeit wird für ihn erst dann zur ‚bad idea‘, wenn sie mittels einer abstrakten Theorie realisiert werden soll. Aus seiner theologischen Überzeugung heraus legt sich vielmehr ein alternatives Gerechtigkeitsverständnis nahe:

„Good Barthian (and Yoderian) that I am, I had to resist those who thought that justice qua justice was more important than the justice God has shown us in the cross and resurrection of Jesus. [...] I, therefore, resisted the attempt to make justice the overriding virtue if that meant that justice is intelligible separate from faith, hope, charity, and, in particular, patience. [...] Put differently, liberal accounts of justice have tried to make justice an end in itself abstracted from the constitutive goods named through the practices necessary for the achievements of those goods.“⁵¹⁰

5 CHARLES TAYLOR ALS VERMITTLER ZWISCHEN STANLEY HAUERWAS UND JEFFREY STOUT?

Im Rückblick auf das letzte Kapitel lässt sich die Vermutung anstellen, dass die Debatte zwischen Hauerwas und Stout vorerst nicht verebben wird. Die Diskussion der beiden amerikanischen Theologen könnte jedoch – so das Anliegen der nun folgenden Ausführungen – um eine interessante Perspektive erweitert werden, wenn sie einen dritten Gesprächspartner mit einbezieht: Charles Taylor. Die Anknüpfungspunkte zwischen der Hauerwas-Stout-Debatte und der Philosophie Taylors sind zahlreich, so dass es verwunderlich ist, wie selten die beiden Theologen bislang auf den Kanadier rekurriert haben.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Vgl. beispielsweise HAUERWAS, *Selig*, 161: „Als Kirche haben wir kein Recht, die Grenzen der Gottesherrschaft zu bestimmen, denn es ist unsere freudige Aufgabe, Gottes Macht anzuerkennen, seine Herrschaft an den überraschendsten Orten und auf die erstaunlichsten Weisen Gegenwart werden zu lassen.“

⁵⁰⁹ HAUERWAS, *Performing*, 231.

⁵¹⁰ Ebd., 230f. – Zum Thema ›Gerechtigkeit‹ bei Hauerwas vgl. auch Kap. 4.1.2.1.

⁵¹¹ Dass sowohl Hauerwas als auch Stout das Werk Taylors aber nicht unbekannt ist, belegen folgende Verweise: HAUERWAS, *Christendom*, 25 (auf dieser Seite bezeichnet Hauerwas Taylors *Quellen des Selbst* als „magisterial book“); HAUERWAS, *Performing*, 221, Anm. 10; STOUT, *Catholic*.

Die Parallelen und Grenzlinien zwischen Taylor und Hauerwas, zum einen, und Taylor und Stout, zum anderen, sollen in diesem Kapitel nur skizziert werden – ein erschöpfender Vergleich ist an dieser Stelle nicht zu leisten. Es lassen sich aber zahlreiche Querverweise auf die vorangehende Vorstellung der drei Denker angeben, so dass die meisten Vergleichspunkte auch gar nicht mehr einer ausführlichen Diskussion bedürfen.

5.1 „Drei Ärzte und ein Patient“ – Das gemeinsame Anliegen von Taylor, Hauerwas und Stout

Was Taylor mit Hauerwas und Stout verbindet, ist das Unbehagen an der modernen „Verhexung“. Alle drei beanstanden, dass die westlichen Gesellschaften nicht mehr den Rahmen für eine gelingende Identitätsentwicklung bieten, sondern immer öfter Menschen hervorbringen, die wie orientierungslose „Elementarteilchen“ durch die Welt irren. In den Augen Hauerwas’ und Stouts gilt dies besonders für die Situation in den USA:

„In America we have sought to create a society of individuals – autonomous, self sufficient, and stable – and the criterion of our success was taken to be the progressive emancipation of the individual from the irrational social constraints of the past. Such freedom, it was assumed, would allow for a breakthrough of creativity and universal brotherhood, for the particularistic ties of kinship and tribe were taken to be the barrier to human fellowship. But to our dismay, we now discover that this freedom is accompanied not by the sense of creative release but by the sense of disenchantment and alienation. The alienation of man from historic moral certitudes been followed by the sense of man’s alienation from fellow man.”⁵¹²

Taylor, Hauerwas und Stout ist also die Kritik an einem entfesselten Liberalismus gemein, so dass man sie auch als „Krypto“-Kommunitaristen bezeichnen könnte.⁵¹³

Besonders die moderne Transzendenzfeindlichkeit steht bei allen dreien im Fokus, was Hauerwas – stellvertretend für alle – mit folgenden Worten beschreibt: „Die Moderne, oder zumindest die Gedankengebilde der Moderne, versuchten das Wissen zu sichern, indem sie es allein in der menschlichen Rationalität verankerten. Entsprechend wurde Gott auf die »Lücken« verwiesen oder gänzlich verleugnet.“⁵¹⁴ Gegen die weit verbreitete ‚Arroganz‘ und ‚Dummheit‘, dem Glauben an Gott keine gesellschaftliche Bedeutung mehr zuzumessen oder zuzutrauen, plädieren sie daher für eine Rehabilitierung der Religion in der Öffentlichkeit: „It

⁵¹² HAUERWAS, *Vision*, 253f.

⁵¹³ „Krypto“-Kommunitaristen deshalb, weil sich keiner der drei explizit zum Kommunitarismus bekennt. Dass Taylors Demokratie- und Hauerwas’ Ekklesiologieverständnis aber eindeutig kommunitaristisch geprägt sind, sollte aus den Kap. 1.2 und 4.1.2 hervorgegangen sein. Im Hinblick auf einige Passagen in Stout, *Democracy* kann man auch Stout dieser Denkrichtung zuordnen, auch wenn er sich mit der „klassischen“ Form des Kommunitarismus nicht identifizieren kann (vgl. vor allem STOUT, *Democracy*, 278-283 und 300ff.).

⁵¹⁴ HAUERWAS *Feind*, 58.

would be foolish to pretend that religious commitments do not play a major role in shaping intuitions about what a philosopher ought to be aiming for in this area [= ethics; G.B.].”⁵¹⁵

Was Taylors Versuch der Rückgewinnung geistiger Quellen – zu denen für ihn vor allem die jüdisch-christliche Tradition zählt – von Hauerwas’ und Stouts Modernekritik abhebt, ist seine umfassende historische Perspektive. Der Kandler ist sowohl mit der angelsächsischen als auch kontinentaleuropäischen Geistesgeschichte vertraut und formuliert seine Thesen nicht nur vor dem sozialen – und besonders kirchlichen – Hintergrund in den Vereinigten Staaten, sondern nimmt übergreifende Krisenphänomene des gesamten westlichen Kulturkreises in den Blick. Gerade aufgrund seiner historisch fundierten Darstellung der Verflechtung der Quellen der modernen Moral könnte Taylor eine Vermittlerrolle in dem theologischen Zwist zwischen Hauerwas und Stout einnehmen.

5.2 Taylor im Gespräch mit Hauerwas

Was Taylor als Ursachen für die Krise der Moderne ausmacht – die moralische Orientierungslosigkeit und den politischen Atomismus – deckt sich im Kern auch mit den beiden Hauptkritikpunkten Hauerwas’.

1) Auch der amerikanische Theologe will das Ausbreiten der allgemeinen moralischen Orientierungslosigkeit durch eine Rehabilitierung der Tugendethik eindämmen. Wie Taylor, so beruft sich auch Hauerwas in seinen Schriften immer wieder auf Aristoteles und betrachtet sich als Erbe des Stagiriten. Im Gegensatz zu Taylor, jedoch, gibt Hauerwas seiner Tugendethik eine spezifisch christliche Färbung. Die Güter und Werte, die auch für heutige Menschen noch handlungsleitend sein sollten, lassen sich nach seiner Einschätzung vor allem der biblischen Tugendlehre entnehmen. Taylor würde diesem Exklusivitätsanspruch einer christlichen Moral vermutlich widersprechen und hätte in Kwang-Duk Chung auch einen Fürsprecher:

„Hauerwas refers to a distinctly Christian character in the sense that Christian ethics has its own distinctive and exclusive sources such as the Scriptures, tradition, and the life of the church. Without doubt there is something distinctive about Christian ethics, but the question is whether there is something exclusive about Christian ethics which does not and cannot belong to other ethics or moralities. That is, at first sight one might tend to think there is a great difference between Christian

⁵¹⁵ STOUT, *Democracy*, 268. – Eine ähnliche – wenn auch nicht an Philosophen, sondern an Christen gerichtete – Ermahnung findet sich bei HAUERWAS, *Grain*, 231: „I am suggesting that Christians in modernity have lost the ability to answer questions about the truthfulness of what we believe because we have accepted beliefs about the world that presuppose that God does not exist.”

morality and non-Christian morality. However, God's redemptive self-communication is revealed and offered to all human beings."⁵¹⁶

Nicht aus theologischer, aber aus historischer Sicht würde Taylor Chung vermutlich beipflichten. Denn die geistesgeschichtlichen Tiefenbohrungen des Kanadiers haben vor allem ein Ergebnis ans Licht gebracht: die unauflösbare Verquickung unserer moralischen Quellen – seien sie religiöser oder „säkularer“ Natur. Damit schmälert Taylor nicht die Bedeutung des religiösen Erbes, ganz im Gegenteil,⁵¹⁷ aber er würde anzweifeln, ob es überhaupt noch genuin christliche Moralvorstellungen geben kann. Auf der einen Seite sind für Taylor die moralischen Grundwerte – auch die der Christen – so sehr mit dem Gedankengut der Aufklärung und Romantik durchtränkt, dass ein Rekurs auf authentisch-biblische Ideale unmöglich geworden ist. Auf der anderen Seite, und das ist für Taylor der wichtigere Grund, ist die biblische Ethik mittlerweile zu einem Allgemeingut geworden. Eine klare Trennung zwischen einem spezifisch theologischen und einem spezifisch philosophischen „Tugendkatalog“ kann es daher aus seiner Sicht nicht mehr geben.

2) Jede Tugendethik – und in diesem Punkt stimmen Taylor und Hauerwas wieder überein – verlangt nach einer Gemeinschaft als Trägerin und Vermittlerin von Tugenden. Sowohl der Kanadier als auch der US-Amerikaner prangern deshalb entschieden die atomistischen Tendenzen in den westlichen Gesellschaften an. Beide fordern eine Wiederentdeckung des Gemeinschaftsdenkens und entlarven das Ideal des selbstgenügsamen und ungebundenen Selbst als Tyrannei: „What we call ‘freedom’ becomes the tyranny of our own desires. We are kept detached, strangers to one another as we go about fulfilling our needs and asserting our rights.”⁵¹⁸ Taylor und Hauerwas betonen, dass diese moderne Entfremdung und Fragmentierung nicht nur innerhalb einer Gesellschaft auftritt, sondern auch innerhalb der Identität jedes einzelnen zu Brüchen führt. Ein gespaltenes Selbst, so die Schlussfolgerung Hauerwas', wird dann zur Gefahr für jede Gemeinschaft:

„The fragmentation of our world is not only ‘out there’, but it is in our souls. Amid fragmentation it is extremely hard to maintain our moral identity. We feel pulled in different directions by our various roles and convictions, unsure whether there is or can be any coherence to our lives. We become divided selves, more easily tempted to violence since being unsure of ourselves we are easily threatened by any challenge that might rob us of what little sense of self we have achieved.”⁵¹⁹

In ihren Schriften warnen Taylor und Hauerwas vor der Dynamik dieser Spaltungsbewegungen und versuchen alternative Gesellschaftsmodelle zu entwickeln, die sich

⁵¹⁶ CHUNG, *Ecclesiology*, 153.

⁵¹⁷ Vgl. Kap. 3.

⁵¹⁸ HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 32.

⁵¹⁹ HAUERWAS, *Kingdom*, 6.

am Vorbild der aristotelischen Polis orientieren. Wahrscheinlich wären sich die beiden auch darüber einig, welche Bedingungen erfüllt sein müssten, damit eine Gemeinschaft lebensfähig bleibt – z. B. ein gemeinsamer Wertehorizont, wechselseitiger Respekt und die Partizipation möglichst aller Mitglieder. Der entscheidende Unterschied zwischen dem kanadischen Philosophen und dem amerikanischen Theologen besteht nun darin, wer oder was genau die „neue Polis“ sein soll. Taylor schwebt ein demokratisches Gemeinwesen republikanischer Prägung vor,⁵²⁰ Hauerwas hingegen favorisiert ein ekklesiozentrisches Modell.⁵²¹ Nach Meinung des Amerikaners hat die Gemeinschaft der Gläubigen für einen Christen unbedingte Priorität. Ohne die Kirche könnte die christliche Tradition nicht überleben.⁵²² Dieser Wertschätzung der kirchlichen Gemeinschaft könnte wahrscheinlich auch Taylor einiges abgewinnen, er würde jedoch – ähnlich wie Stout – Hauerwas vor der Gefahr eines rigiden Kirche-Welt-Dualismus warnen. Gerade die pluralistischen Gesellschaften des Westens bedürfen eines hohen Maßes an Anerkennung und Integration,⁵²³ so dass Taylor vermutlich die Abkapselung einer christlich-pazifistischen Gemeinschaft kritisieren und Hauerwas' ekklesiozentrisches Weltbild aufbrechen würde.

Zum Abschluss dieses Dialogs über die Bedeutung moralischer Orientierung und identitätsstiftender Gemeinschaften sei noch kurz auf zwei weitere Parallelen zwischen Taylor und Hauerwas verwiesen. Sie lassen sich aus folgender Charakterisierung Hauerwas' ablesen, die aber nicht weniger auf Taylor zutrifft: „[Hauerwas] is known for emphasizing the historical and social dimensions of virtue, and for attending to the role of narrative in shaping both communities and individuals“⁵²⁴. Zum einen fordern Hauerwas und Taylor also ein historisches Bewusstsein. Sie bemängeln den moralischen Sprachverlust und den „Gedächtnisschwund“ in Bezug auf die Quellen des säkularen Zeitalters.⁵²⁵ Zum anderen teilen beide eine hohe Wertschätzung der Narrativität, ohne die für sie eine gelingende Persönlichkeitsentfaltung nicht möglich wäre.⁵²⁶

⁵²⁰ Vgl. Kap. 1.2.3.

⁵²¹ Vgl. Kap. 4.1.1.

⁵²² Vgl. HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*, 72: „Tradition, as we use the term here, is a complex, lively argument about what happened in Jesus that has been carried on, across the generations, by a concrete body of people called the church.“

⁵²³ Vgl. Kap. 1.2.3.

⁵²⁴ CHUNG, *Ecclesiology*, 108.

⁵²⁵ Vgl. HAUERWAS, *Performing*. „Our problem is we lack the ability to articulate the resources that make it possible for us to live morally worthy lives.“; Hauerwas, *Hope*, 36: „In short we theologians must provide an account of our situation that is at least as radical and imaginative as the one Foucault was attempting. In other words, we must challenge the knowledge currently enshrined in the academic disciplines dominating the modern university.“

⁵²⁶ Vgl. Kap. 1.2.2 und 4.1.1.2.

5.3 Taylor im Gespräch mit Stout

Taylors und Stouts Modernekritik ergänzen sich gegenseitig: Zur *Ethics after Babel* des Princetoners Ethikers könnte Taylor die historische Fundierung liefern; im Gegenzug – so soll sich im Folgenden zeigen – würden Stouts demokratische Diskursregeln eine Lücke in der Theorie des Kanadiers schließen, die von Kritikern wie Walter Reese-Schäfer beanstandet wird.

Stout vertritt die Ansicht, „that the ethical theorists have drastically oversimplified what modern ethical discourse has been like“⁵²⁷. Dieser Verflachung und Vereinseitigung will er entgegenwirken, indem er auf die Vielfalt ethischer Diskurse in der Moderne hinweist. Was ihm jedoch fehlt und wozu er sich selbst auch nicht imstande sieht, ist eine historische Fundierung seines Anliegen: „I wish I knew enough to write a history of ethical discourse in the modern democracies, but the material has turned out to be too vast and varied for me to master.“⁵²⁸ Auch wenn Taylors Genealogie der neuzeitlichen Identität und des säkularen Zeitalters nicht ganz diesem Wunsch entgegenkommt, so würde sich für Stout dennoch eine intensive Lektüre von *Quellen des Selbst* und *A Secular Age* lohnen, um einen Einblick in die Vielseitigkeit und komplexe Entwicklung moralischer Vorstellungen in der Moderne zu gewinnen.

Aber auch Taylor könnte von einem Austausch mit dem Princeton Ethiker profitieren. In Kap. 2.2.2 haben wir gesehen, dass Verfechter des Prozeduralismus wie Walter Reese-Schäfer einen „blinden Fleck“ in dem Gedankengebäude Taylors ausgemacht haben, nämlich

„die Nichtanerkennung jener Grundvoraussetzung von Modernität, daß es ein sicheres Bewußtsein der Rangordnung von Gütern nicht mehr gibt und daß die Debatte über solche Rangordnungen, wenn sie nicht durch liberale Prozeduren in Bahnen gelenkt wird, aufgrund ihrer Unlösbarkeit in Wertkonflikte und Bürgerkriege führt, sofern sie nur intensiv und ernsthaft geführt wird.“⁵²⁹

Vielleicht könnte Stouts *Ethics after Babel* das notwendige Instrumentarium zur Verfügung stellen, um diese Lücke in Taylors Theorie zu schließen. Da Stout jedoch selbst nicht genau klarstellt, welche „Spielregeln“ er in demokratischen Diskursen befürwortet, wäre eine Auseinandersetzung Taylors mit der Diskursethik Apels oder Habermas’ vermutlich fruchtbarer.

Neben diesem gegenseitigen Austausch sind meines Erachtens noch drei weitere Anknüpfungspunkte zwischen Taylor und Stout erwähnenswert:

⁵²⁷ STOUT, *Democracy*, 163.

⁵²⁸ STOUT, *Babel*, 353.

⁵²⁹ REESE-SCHÄFER, *Weg*, 631.

1) Beide eint das Engagement für eine demokratische Kultur – und die Sorge um ihren allmählichen Niedergang:

„[D]emocracy is losing more ground in settings than it is winning in others. In the era of a globalized economy and widely shared concerns about international terrorism, the need has never been greater for democrats to assert claims and exchange reasons with people here and there around the world who show no sign of being committed to democracy.”⁵³⁰

Sowohl Taylor als auch Stout bemühen sich in ihren Schriften, die Bedingungen für eine lebensfähige Demokratie auszuformulieren. Beide sind sich darin einig, dass eine demokratische Kultur an die aktive Beteiligung möglichst aller Bürger gekoppelt ist. Im Hinblick auf gegenwärtige weltpolitische Diskussionen weist Stout daher auch darauf hin, dass sich Demokratie nicht exportieren und oktroyieren läßt, sondern an einen langsamen Lernprozess der gesamten Bevölkerung gebunden ist: „Writing democratic ideals into a constitution or a treaty without first initiating a people into the relevant social practices accomplishes little.“⁵³¹ Taylor und Stout hingegen treten für ein Demokratieverständnis ein, das sich über alle gesellschaftlichen Gruppen hinweg erstreckt und seine Grundlage in einer gemeinsamen Verfassung findet: „The kind of community that democrats should be promoting at the local, state, and national levels of politics is the kind that involves shared commitment to the Constitution and the culture of democracy.”⁵³² Im Hinblick auf die Möglichkeit und Notwendigkeit eines gemeinsamen „Wertehorizonts“ bzw. einer „common morality“ vertreten der Kanadier und der Amerikaner allerdings leicht unterschiedliche Positionen. Während Taylor einen gemeinsamen Wertehorizont für möglich, ja erforderlich hält,⁵³³ schließt Stout eine „common morality“ für eine ganze Gesellschaft aus.⁵³⁴ Aufgrund der enormen Vielfalt ethischer Überzeugungen in den pluralen Gesellschaften des Westens kann es, so Stout, nur stückweise – also innerhalb von kleineren Gruppen und Netzwerken – eine „common morality“ geben.

2) Taylor und Stout vertreten eine kulturalistische Position, die besagt, dass sich Menschen nur durch Rückgriff auf eine bestimmte Sprache und Tradition verstehen können.⁵³⁵ Der Kanadier würde in diesem Zusammenhang auch von der spezifischen „moralischen Landkarte“ einer Kultur sprechen. In dieselbe Richtung tendiert Stout, wenn er schreibt:

⁵³⁰ STOUT, *Democracy*, 225.

⁵³¹ Ebd., 226.

⁵³² Ebd., 303. – Auch Taylor verortet den Einheitsstiftenden Identifikationspol einer demokratischen Gesellschaft im Gesetz (vgl. Kap. 1.2.3).

⁵³³ Vgl. auch Kap. 6.1.1.2.

⁵³⁴ Vgl. Kap. 4.2.1.

⁵³⁵ Zum Begriffspaar „kulturalistisch/akulturalistisch“ vgl. weiterführend Kap. 6.1.3. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch Taylors Sympathie für die Idee der „multiple modernities“ (vgl. TAYLOR, *Philosophy*, 8).

„None of us starts from scratch in moral reasoning. Nor can we ever start over again, accepting only beliefs that have been deduced from certitudes or demonstrable facts. We begin already immersed in the assumptions and precedents of a tradition, whether religious or secular, and we revise these assumptions and set new precedents as we learn more about ourselves and our world. Our starting point is not so much arbitrary as inescapable: we are who we are, the heirs of this tradition as opposed to that one, born into one epoch rather than another, our intuitions shaped by the grammar of our native tongue. We demonstrate our rationality, if at all, by how we move from that starting point – subjecting this or that assumption or precedent to criticism as real doubts arise, employing old vocabularies or inventing new ones, the better to think and live well.”⁵³⁶

3) Taylor und Stout sehen sich auch derselben Kritik ausgesetzt, dass sie in ihren ethischen Ansätzen stark zu einem Relativismus neigen. Auf die Antwort des Princeton Ethikers auf diesen Vorwurf und seine zwischen Pragmatismus und Realismus oszillierende Position haben wir bereits in Kap. 4.2.2 hingewiesen. Sie weist eine erstaunliche Nähe zu Taylors „falsifiable realism“ auf, der allerdings erst in der nun folgenden Schlussbetrachtung zur Diskussion steht.

6 SCHLUSSBETRACHTUNG: ERGEBNISSE UND ÜBERHÄNGE

In dieser Schlussbetrachtung geht es nicht darum, den in der Arbeit entfaltenen Gedankengang nochmals zu rekapitulieren. Vielmehr sollen – aus einer Art Vogelperspektive – offen gebliebene Fragestellungen pointiert aufgegriffen und weitergedacht werden. Durch diese Zuspitzung der Ergebnisse und ihrer Überhänge gelingt es auch – sozusagen als Nebenprodukt – das Grundanliegen Taylors und die Auseinandersetzung mit Hauerwas und Stout zu bündeln.

6.1 Identität – Religion – Moderne: Charles Taylor im Kreuzverhör

Identität – Religion – Moderne, so lautet der Obertitel der vorliegenden Arbeit. Wie in einem Kreuzverhör soll Taylor im Folgenden zu diesen Schlüsselkategorien seines Denkens befragt werden. Das Ziel besteht also darin, auf einige Unausgewogenheiten und vielleicht auch Fehlkalkulationen in der Statik des in Teil A vorgestellten Gedankengebäudes Taylors aufmerksam zu machen.

⁵³⁶ STOUT, *Babel*, 120.

6.1.1 Identität zwischen Autonomie und Heteronomie

Das ›Credo‹ des Kanadiers, welches besagt, dass sich Identität in Beziehung zum Guten und zur Gemeinschaft konstituiert, führt unausweichlich zu zwei Problemkonstellationen, die in den folgenden beiden Abschnitten zwar nicht geklärt, aber doch präzisiert werden sollen: In Bezug auf das Gute bzw. die Güter stellt sich die Frage, inwieweit Taylor diese als relative oder reale Größe betrachtet; und im Hinblick auf die Abhängigkeit von Gemeinschaft wird man zurückverwiesen auf die „Kardinalfrage für alle kommunitaristischen Ansätze“⁵³⁷: ob sich unter dieser Voraussetzung die Autonomie des Menschen trotzdem noch denken lässt.

6.1.1.1 Moralischer Relativismus oder Realismus?

Gemäß der Diagnose Taylors ist die Moderne einem permanenten Transformationsprozess unterworfen – ständig werden Güter und Werte auf der moralischen Landkarte der westlichen Gesellschaften verschoben, ausradiert oder wieder entdeckt. Mündet diese Sichtweise nicht letztlich in einen moralischen Relativismus und Projektionismus, der ethische Entscheidungen als subjektive ›Geschmacksfragen‹ begreift?

„Eine solche Position ist dadurch gekennzeichnet, daß sie Werte, weil sie sich offensichtlich nicht als ›intrinsisch‹ begreifen lassen, einfach als subjektive Zuschreibungen oder Projektionen auf eine ›neutrale‹ Welt betrachtet. Damit scheinen sich dann Wertfragen auf willkürliche *Geschmacksfragen* reduzieren zu lassen, wodurch Taylors gesamter Theorie der starken Wertungen der Boden entzogen würde.“⁵³⁸

Taylor wehrt sich entschieden gegen den Relativismusvorwurf und identifiziert sich eher mit Positionen des moralischen Realismus. Den Kanadier jedoch gleich als Neoplatoniker zu etikettieren, der annimmt, dass moralische Werte und Güter völlig unabhängig vom Menschen existieren, wäre allerdings überzogen. Seine Definition von Realismus ist vorsichtiger: „Real ist das, womit man fertigwerden muß, was nicht allein deshalb verschwindet, weil es nicht den eigenen Vorurteilen entspricht. Aus diesem Grund ist das, was man im Leben unweigerlich in Anspruch nehmen muß, etwas Reales bzw. etwas so annähernd Reales, wie man es zur Zeit fassen kann.“⁵³⁹ Ausgangspunkt für Taylors realistische Position ist somit die menschliche Erfahrung, dass es unausweichliche – reale – moralische Gefühle gibt, die nicht immer den eigenen Erwartungen entsprechen, also unabhängig von subjektiven Projektionen sein

⁵³⁷ ROSA, *Identität*, 184.

⁵³⁸ Ebd., 234f. (Herv. im Orig.).

⁵³⁹ TAYLOR, *Quellen*, 117.

müssen.⁵⁴⁰ Daraus folgt dann: „[T]he best account of morality must be one that incorporates the fact that individuals experience goods as being worthy of their admiration and respect for reasons that do not depend on their choice of them.”⁵⁴¹ Diesen „best account“ sieht Taylor am ehesten in einer realistischen Moralvorstellung verwirklicht, denn insofern „der Nichtrealismus nicht durch die moralische Erfahrung *untermauert* wird, gibt es überhaupt keine guten Gründe, ihm Glauben zu schenken.“⁵⁴² Weil der Kanadier aber die Widerlegbarkeit seiner realistischen Position nicht prinzipiell ausschließt, bezeichnet Ruth Abbey seinen Ansatz als „falsifiable realism“⁵⁴³. In ihrer Auslegung ermöglicht dieses abgeschwächte Verständnis von Realismus, Taylors Theorie von jeder Form des Neoplatonismus abzuheben – ohne sogleich dem Relativismus und Projektionismus anheim zu fallen:

„Unlike Plato he [= Taylor; G.B.] does not think that it makes sense to see these moral goods as existing without human beings to know them. Unlike projectivists, he thinks it is wrong to construe these goods as existing solely through human artifice. As we have seen, he believes that human beings experience the goods that command their respect in a non-anthropocentric way, as not deriving solely from human will or choice nor depending only on the fact of individual affirmation for their value.”⁵⁴⁴

Hartmut Rosa bezeichnet Taylor zwar nicht so dezidiert wie Abbey als moralischen Realisten, würde ihn aber auch vor allen projektionistischen Verdächtigungen in Schutz nehmen. Hierzu verweist er auf die Verwandtschaft zwischen Taylors These der Realität von Werten und Hegels Konzept des »objektiven Geistes«:

„Taylors (impliziter) Kulturrelativismus hat vielmehr weder nihilistische noch subjektivistische oder projektionistische Konsequenzen. Er läßt Individuen nicht ohne verlässliche, sogar konstitutive Wertorientierungen (was ein Kennzeichen des *Nihilismus* wäre), er behauptet nicht, daß Werte einfach der Ausdruck subjektiver individueller Präferenzen seien, wie dies der von MacIntyre als *Emotivismus* bezeichnete Subjektivismus tut, und er hält sie auch nicht einfach für *Projektionen auf die soziale Realität*. Vielmehr finden sich Werte (und die ihnen entsprechenden Güter) nach Taylors Konzeption materialisiert und verkörpert in der Sprache und in den Praktiken und Institutionen einer Lebensform, so daß sie für deren Mitglieder zu einer *objektiven Realität* im Sinne des Hegelschen »objektiven Geistes« werden.“⁵⁴⁵

⁵⁴⁰ Vgl. In diesem Zusammenhang auch folgende Aussage Taylors: „The argument I try to make ... against anti-realism depends *not* on the thesis that *some* particular account of the good is correct, but rather on the inescapability of some understanding of good [sic!] in anyone’s moral horizon. The ... attempt is to show that something so basic and inescapable to us as a sense of identity depends on taking *some* goods seriously.” (Zit. nach ROSA, *Identität*, 515).

⁵⁴¹ ABBEY, *Taylor*, 28.

⁵⁴² TAYLOR, *Quellen*, 118 (Herv. im Orig.).

⁵⁴³ ABBEY, *Taylor*, 28.

⁵⁴⁴ Ebd., 31.

⁵⁴⁵ ROSA, *Identität*, 509f. (Herv. im Orig.). – Eine vertiefende Darstellung des „moralischen Realismus“ Taylors findet sich außerdem bei LAITINEN, *Evaluation*.

Inwiefern in Taylors Konzept auch trotz – oder gerade wegen – der Realität des objektiven Geistes individuelle Selbstbestimmung gewahrt bleibt, soll im folgenden Abschnitt hinterfragt werden.

6.1.1.2 Tragödie im Sittlichen?

Hegel hat das prekäre Verhältnis zwischen individueller Freiheit und sozialer bzw. kultureller Determinierung als „Tragödie im Sittlichen“ aufgefasst:

„Wie in der antiken Tragödie, prallen in der modernen Gesellschaft zwei Werte aufeinander, von denen keiner Vorrang vor dem Anderen beanspruchen kann, und die auch nicht versöhnt werden können, denn sie widersprechen einander fundamental. Hegel meint einerseits den Wunsch nach individueller Freiheit und Autonomie und andererseits das Erfordernis einer funktionierenden Gemeinschaft.“⁵⁴⁶

Für Hegel bestand das Tragische vor allem darin, dass mit dem Aufkommen der Idee des autonomen Subjekts die ethisch-politische Ordnung – also die „sittliche Substanz“ – völlig ins Schwanken geraten ist, da sich zwischen den Interessen des Einzelnen und der Gemeinschaft immer wieder Konflikte ergeben. Obwohl die individuelle und kollektive Ebene voneinander abhängig sind, bleibt letztlich ein Equilibrium zwischen „subjektivem“ und „objektivem Willen“ ein Ideal, das – wenn überhaupt – nur vorübergehend erreicht werden kann.⁵⁴⁷ Diese Erfahrung einer Spannung zwischen wechselseitiger Abhängigkeit und prinzipieller Unversöhnbarkeit hat Jürgen Habermas mit folgenden Worten beschrieben:

„[Es geht um die] Erfahrung von nicht nivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, einer Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Verschränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigenden Gewalt des Tausches zu unterliegen – einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zulässt.“⁵⁴⁸

Um die moderne Entzweiung zwischen Autonomie und Heteronomie aufzuheben, bewegt sich Taylor in der Spur Hegels. Auch er begreift den Menschen zuallererst als soziales bzw. dialogisches Wesen: „Die Entdeckung der eigenen Identität heißt nicht, daß ich als isoliertes Wesen sie entschlüssele, sondern gemeint ist, daß ich sie durch den teils offen geführten, teils

⁵⁴⁶ SCHÜTZ, *Begriff*, 87. – Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der „Tragödie im Sittlichen“ aus heutiger Sicht findet sich bei MENKE, *Tragödie*.

⁵⁴⁷ Vgl. Kap. 1.2.4.1 und 1.2.4.2

⁵⁴⁸ Zit. nach KREUZER, *Kontexte*, 64f.

verinnerlichten Dialog mit anderen aushandele.⁵⁴⁹ Um in diesen Dialog mit anderen treten zu können, muss man ihre „Sprache“ beherrschen, was für den Kanadier noch über den wörtlichen Sinn hinausgeht. Zur „Sprache“ zählen nämlich auch die in einer Gemeinschaft verankerten Güter und Werte – also ihre „moralische Landkarte“. Dennoch ist der Mensch, nach Ansicht Taylors, nicht in einer sozialen und kulturellen „Matrix“⁵⁵⁰ gefangen. Ähnlich wie bei der Unterscheidung zwischen *langue* und *parole*⁵⁵¹ kennt auch Taylor einen individuellen ›Spielraum‹ in vorgegebenen Grenzen:

„Daher gibt es einen (in unterschiedlichen Gesellschaften mehr oder weniger großen) Spielraum für die *individuelle* Selbstbestimmung entlang *gemeinsamer* Parameter, so daß man in Abwandlung eines bekannten Rawls-Zitats über das Verhältnis des Gerechten und des Guten sagen könnte, die Gemeinschaft ziehe die Grenzen, die Individuen jedoch bestimmten den ›Punkt‹ ihrer Identität.“⁵⁵²

Der Kanadier sagt aber nicht nur, dass sich ein gewisses Maß an Freiheit in diesen gesellschaftlichen Grenzen realisieren lässt, sondern dass diese Freiheit erst durch vorgegebene Rahmenstrukturen möglich wird, denn „die Idee autonomer und authentischer Selbstbestimmung als konstitutivem Merkmal gelingender Identität als solche bedarf ebenfalls eines ganz bestimmten kulturellen Horizontes, aus dem heraus sie entwickelt und aufrechterhalten werden kann.“⁵⁵³ Vermittelt wird dieser „kulturelle Horizont“ durch die gesellschaftlichen Institutionen, die aber wiederum von den einzelnen Mitgliedern getragen werden. Für Taylor ist somit das Verhältnis zwischen Autonomie und Heteronomie kein antagonistisches, sondern ein dialektisches bzw. komplementäres. Dass sich der Kanadier bei dieser Auffassung ganz dem Erbe Hegels verpflichtet weiß, zeigt Hartmut Rosa:

„Wie sich in der obigen Diskussion gezeigt hat, bilden *Autonomie* und *Authentizität* nicht nur die zentralen Leitvorstellungen *moderner* Identitätskonzeptionen [...], sondern sie haben auch einen systematischen Ort in der nicht auf die Moderne begrenzten philosophischen *Anthropologie* Taylors, weil einerseits Kultur und Gemeinschaft das Individuum nicht einfach determinieren, sondern ihm stets einen Gestaltungsraum lassen, und weil andererseits das (temporäre) Equilibrium zwischen den beiden Ebenen der Selbstinterpretation, also die authentische Selbstübereinstimmung, ein zentrales Merkmal der Struktur gelingender Identität überhaupt ist. Diese Struktur wird jedoch auch bestimmt durch zwei andere Begriffe, die genauso zentral geworden sind für die Selbstdeutung der Moderne, die aber ebenfalls anthropologisch verankert sind: *Anerkennung* und *Entfremdung*. Diese beiden Prinzipien bringen die natürlichen *Grenzen* der Konzepte von Autonomie und Authentizität zum Ausdruck und bilden so innerhalb der Struktur gelingender Identität ihre Komplementär- bzw. Gegenbegriffe, die ein

⁵⁴⁹ Zit. nach ROSA, *Identität*, 182.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., 192.

⁵⁵¹ Vgl. Kap. 1.2.2.

⁵⁵² ROSA, *Identität*, 184 (Herv. im Orig.).

⁵⁵³ Ebd., 187.

rein subjektivistisches Verständnis von Autonomie und Authentizität ausschließen. Das Streben nach Autonomie wird begrenzt und ergänzt durch das Verlangen nach Anerkennung; und die Möglichkeit, ein authentisches Leben zu führen, hängt wesentlich von der Übereinstimmung mit der Struktur des ›objektiven Geistes‹ ab, welche Möglichkeiten zur expressiven Identitätsgewinnung bietet oder verweigert und den individuellen Selbstentwurf im Lichte des alltäglichen Lebens [...] als authentisch oder entfremdet erscheinen lässt.“⁵⁵⁴

Die Pointe Taylors liegt nicht darin, so könnte man zusammenfassen, dass ein individueller Selbstentwurf gesellschaftlich getragener Rechte bedarf – das ist auch in den meisten „liberalen“⁵⁵⁵ Positionen unstrittig. Vielmehr geht der kanadische Philosoph noch einen Schritt weiter, indem er für jede Gesellschaft ein hohes Maß an Partizipation, Anerkennung und Sittlichkeit – kurz: einen gemeinsamen Wertehorizont – einfordert, ohne den er ihr Überleben als gefährdet ansähe.⁵⁵⁶ Erneut ist er sich in dieser Hinsicht mit Hegel einig, der seinerseits Fichtes Denkfigur der Anerkennung aus der Begründung von Rechtsverhältnissen entkoppelte und zu einem Grundprinzip der praktischen Philosophie überhaupt machte. Gegen den ethischen Prozeduralismus und politischen Atomismus „setzt Taylor nun die Forderung nach einem gemeinschaftlichen, substantiellen ethischen Konzept oder einem kommunitären Wertehorizont und damit nach einer kollektiven Orientierung am Guten (statt dem ›bloß Richtigen‹) und an einer Vision des *guten Lebens*“⁵⁵⁷.

6.1.2 Funktionalisierung oder Verteidigung der Religion?

Wie viele andere Kommunitaristen steht auch Taylor unter dem Generalverdacht, Religion nur als gesellschaftliches Bindemittel – sozusagen als „Sozialkitt“ – zu missbrauchen, um die Brüche und Zersplitterungen innerhalb einer atomisierten Gesellschaft zu „verkleben“. Im Folgenden soll daher der Kanadier dazu befragt werden, ob auch sein Entwurf der „Gefahr der Indienstnahme biblischer Religion“⁵⁵⁸ erliegt.

Vorzuschalten sind zunächst jedoch einige Bemerkungen über Taylors persönliches Glaubensverständnis. In seiner Rezension zu *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* charakterisiert Robert Bellah den Kanadier wie folgt:

⁵⁵⁴ Ebd., 211f. (Herv. im Orig.).

⁵⁵⁵ Hier verstanden als Gegenposition zu allen „kommunitaristischen“ Gesellschaftsmodellen.

⁵⁵⁶ Vgl. ROSA, *Identität*, 212 (Herv. im Orig.): „Nun ist natürlich die Vorstellung, daß Autonomie und Authentizität zu ihrer Bedingung bestimmter sozialer Bedingungen bedürfen, völlig unstrittig. Provozierend an der hier gegebenen Deutung ist jedoch, daß zu ihren Verwirklichungsbedingungen nicht nur eine Reihe von rechtlich gewährten Freiheiten und Sicherheiten gehören, sondern auch die *sittliche Integration* sozialer Gemeinschaften und die Existenz eines gemeinsamen Wertehorizontes.“

⁵⁵⁷ Ebd., 215.

⁵⁵⁸ ARENS/MANEMANN, *Kommunitarismus*, 165.

„Among widely influential philosophers today I can think of only two who are self-professed practicing Christians: Charles Taylor and Alasdair MacIntyre, both Roman Catholics. [...] Taylor is unusually knowledgeable about the social sciences [...] and is primarily concerned with the intellectual, ethical and religious meaning of modernity.“⁵⁵⁹

In der Tat kann man behaupten, dass sich Taylors philosophisches Ringen um den heutigen Stellenwert von Religion auf seine eigene Verwurzelung im christlichen Glauben zurückführen lässt.⁵⁶⁰ Seine Überzeugung, dass der Religion eine große moralische Kraft innewohnt, entstammt letztlich seinem persönlichen Glaubensleben:

„My account does give a kind of primacy to our moral and spiritual experience. Someone will believe in the God of Abraham because God figures in his/her best account. I believe in God, because I sense something which I want to describe as God's love and affirmation of the world, and human beings. I see this refracted in the lives of exceptional people, whom I'll call for short saints, as well as hearing faint echoes in my own prayer life. Of course, the last few sentences are an extremely oversimplified and schematic account of the confused searching, alternation of doubt and confidence, hope and despair, which actually constitute what one might call my spiritual life. But it may suffice to bring out certain typical features of religious faith.“⁵⁶¹

Was Taylor von William James' Religionschriften behauptet, lässt sich daher genau so gut auf seine eigenen übertragen: sie sind in gewisser Weise eine „Apologia pro fide sua“⁵⁶². Dem Kanadier ist daran gelegen, das Potenzial einer religiösen – vor allem jüdisch-christlichen – Weltsicht der Öffentlichkeit wieder ins Gedächtnis zu rufen, ohne dabei einem fideistischen oder reaktionären Glaubensverständnis das Wort zu reden. „Worauf es Taylor ankommt [...], ist, daß die moderne Identität ohne Rekurs auf religiöse und theologische Traditionen eine halbierte ist.“⁵⁶³ Deshalb würde ihn Martin Rohner auch nicht als ›katholischen‹ Philosophen im klassischen Sinne brandmarken:

„Dass diese ‚katholische‘ Grundhaltung auch philosophisch zu denken gibt, mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass sie Taylor gleichwohl nicht zu einem im traditionellen Sinne ‚katholischen Philosophen‘, womöglich mit apologetisch-restaurativer Tendenz, macht, sondern dass er gerade auch bezüglich des Interesses an der religiösen Dimension dem Ansatz einer artikulationsethischen und hermeneutisch integrativen Theorie moderner Selbstverständigung treu bleibt, der primär sozialphilosophisch-kulturtheoretisch orientiert ist und ideengeschichtlich beschreibend analysiert, anstatt normativ-‚religiös‘ zu postulieren.“⁵⁶⁴

Die Tatsache, dass eine religiöse Grundeinstellung eine hilfreiche Orientierung im moralischen Raum sein kann, impliziert für Taylor also nicht die krude Vorstellung, dass der heimatlose

⁵⁵⁹ BELLAH, *Religion*.

⁵⁶⁰ Vgl. TAYLOR, *Catholic Modernity*. Vgl. auch ZABOROWSKI, *Formen*.

⁵⁶¹ Zit. nach ROHNER, *Glück*, S. 176, Anm. 337.

⁵⁶² Vgl. TAYLOR, *Formen*, 41.

⁵⁶³ KREUZER, *Kontexte*, 299.

Mensch der Moderne seine Identität genau dann finden und entfalten wird, wenn er sich nur fest genug ans Geländer der katholischen Morallehre klammert. Nicht erst durch normative Antworten auf, sondern bereits im Stellen von existentiellen Fragen eröffnet sich der moralische Horizont:

„Auch in einem theistischen Staat oder in einer Gesellschaft, welche die *Nation* oder etwa den *Sozialismus* ›ontologisiert‹, treten für die Individuen existentielle Fragen auf, die nicht vorentschieden sind, etwa: *Ist dieses Gebot wirklich Gottes Wille?* Oder auch: *Gibt es Gott wirklich? Muß ich wirklich meine Nation, oder mein Volk, mehr lieben als meine Familie? Kann dieses oder jenes Verhalten dem Sozialismus nützlich sein*, oder auch: *Wollten wir diesen Sozialismus?* Solche Fragen – und nicht erst die Antworten – artikulieren bereits einen moralischen Horizont; sie wirken identitätsstiftend, weil sie eine Orientierung im moralischen Raum durch die Auszeichnung ›dessen, worauf es ankommt‹ ermöglichen.“⁵⁶⁵

Eine wirkliche Identitätskrise tritt in den Augen Taylors dann „wenn sich keine dieser oder ähnlicher Fragen mehr sinnvollerweise stellen läßt, weil die dominierende explizite Selbstinterpretation keine intrinsischen oder ontologisierten Werte mehr zuläßt“⁵⁶⁶. Das Unbehagen an der Moderne liegt also in erster Linie in dem durch die „closed world structures“ verursachten Verarmen der moralischen und religiösen ›Landkarte‹ begründet, das zu einer narzisstischen Verflachung bzw. naturalistischen Vereinseitigung menschlicher Selbstverständigungsprozesse geführt hat.⁵⁶⁷ Theologen, aber auch Philosophen stehen daher in der Pflicht, den neuzeitlichen Gedächtnisschwund – gerade im Hinblick auf das Transzendente – einzudämmen: „Philosophie und Theologie könnten und sollten sich darin gegenseitig unterstützen, den theologischen *Fragehorizont* offenzuhalten, entsprechende *Erinnerungsarbeit* zu leisten, argumentative *Differenzierung* einzufordern – und so in einem umfassenden Sinn *Verständigung* zu fördern.“⁵⁶⁸

Vor diesem Hintergrund der Reartikulierung theologischer Traditionen und Begriffe, in denen ein für die menschliche Selbstverständigung nicht zu vernachlässigendes Vokabular gespeichert ist, muss man Taylors Auseinandersetzung mit der Religion ansiedeln. Zugegeben: Er ist kein Religionsphilosoph im klassischen Sinne,⁵⁶⁹ vermischt er doch in seinen Schriften immer wieder Elemente aus Religionsphilosophie, Religionssoziologie, Religionspsychologie und auch Religionsphänomenologie. Ebenso wenig besticht seine Begriffswahl immer durch Präzision, wenn er gelegentlich von Religion, dann wiederum von Religiosität und an anderer

⁵⁶⁴ ROHNER, *Glück*, 197.

⁵⁶⁵ ROSA, *Identität*, 397 (Herv. im Orig.).

⁵⁶⁶ Ebd. (Herv. im Orig.).

⁵⁶⁷ Vgl. Kap. 2.1.1, 2.2.1 und 3.3.1.

⁵⁶⁸ ROHNER, *Glück*, 255 (Herv. im Orig.).

Stelle von Kirche oder christlicher Spiritualität redet. Dennoch handelt es sich bei Taylors Verteidigung der Religion nicht einfach nur um eine Funktionalisierung, die die Kirche – um ein Diktum Wolfgang Hubers aufzunehmen – zu einer „Bundesagentur für Werte“⁵⁷⁰ degradiert. Der Kanadier verfolgt zwar nicht das Ziel, den unverrückbaren Kern der jüdisch-christlichen Tradition auszubuchstabieren und gegen Anfeindungen zu immunisieren – diese Aufgabe würde er wahrscheinlich an die Theologie delegieren. Er rät aber allen, die die moderne Identität und ihre Widersprüchlichkeiten verstehen wollen, das religiöse Erbe auch im „säkularen Zeitalter“ ernst zu nehmen und ihm zu neuer Kraft zu verhelfen.⁵⁷¹

6.1.3 Verfechter oder Verächter der Moderne?

Taylor äußert große Vorbehalte gegenüber der Moderne und ihrer „Verhexung“. Dennoch würde man ihm Unrecht tun, ihn in einem Atemzug mit dezidierten Verächtern der Moderne zu nennen, zu denen beispielsweise Nietzsche, Heidegger oder MacIntyre zählen:

„Trotz zugestandener Sympathien hält Taylor [...] die Attacken der Verächter der Moderne für verkürzte Beschreibungen des Gehalts neuzeitlichen Ideenguts. Zwar stimmt er keinesfalls den Verfechtern der Moderne zu, die den Eindruck erwecken, wir Modernen hätten im Gegensatz zu früheren Epochen ein höheres Plateau erklommen. Ebenso wenig aber kann er sich vorbehaltlos denjenigen anschließen, die ein Bild des Niedergangs, des Verlusts oder des mangelnden Erinnerungsvermögens zeichnen. Beide verkennen nämlich durchaus wichtige Merkmale unserer Lage.“⁵⁷²

Nach Ansicht Taylors berechtigt die gesellschaftliche Situation in den westlichen Gesellschaften weder zu euphorischem Jubel noch zu deprimiertem Jammer:

„Um Pascals Ausspruch über den Menschen auf die Moderne anzuwenden, kann man sagen, daß sie nicht nur von *misère*, sondern auch von *grandeur* gekennzeichnet ist. Nur eine Anschauung, die beide umfaßt, kann uns die unverzerrte Einsicht in das eigene Zeitalter gewähren, die wir brauchen, um uns seiner größten Herausforderungen gewachsen zu zeigen.“⁵⁷³

In dieser ambivalenten Beurteilung der Moderne schwingt auch Taylors kulturrelativistische Position mit, die bereits in Kap. 6.1.1.1 zur Diskussion stand. Gemäß seiner Theorie kommt

⁵⁶⁹ Vgl. Kap. 3.1. – Vgl. hierzu auch Taylors scharfe Kritik an der Form von Religionsphilosophie, die er zu seinen Studienzeiten kennen gelernt hat (vgl. ROGERS, *Taylor*).

⁵⁷⁰ Zit. nach KISSLER, *Rettungsinseln*.

⁵⁷¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die These Thomas Pröppers von der „Angewiesenheit des ethischen Daseins auf die Sinnvorgabe des Glaubens“ (PRÖPPER, *Evangelium*, 66). Ähnlich behauptet auch Klaus Müller, dass die menschliche Selbstbeschreibung ohne das Phänomen des Religiösen ins Absurde führt (vgl. hierzu weiterführend MÜLLER, *Überhangpotentiale* und MÜLLER, *Kit*).

⁵⁷² BREUER, *Taylor*, 57f.

der Moderne kein unveränderlicher Status zu, denn „[s]ie kann nur eine kulturelle Form neben anderen darstellen und nicht eine Verkörperung von universellen und neutralen Rationalitätsstandards sein“⁵⁷⁴. Diese Sichtweise bezeichnet er auch als ›kulturalistisch‹ (*cultural*) und setzt sie von ›akulturalistischen‹ (*acultural*) Theorien ab:

„[A] ›cultural‹ theory of modernity is one that characterizes the transformations that have issued in the modern West mainly in terms of the rise of a new culture. The contemporary Atlantic world is seen as one culture (or group or closely related cultures) among others, with its own specific understandings, for example, of person, nature, the good, to be contrasted to all others, including its own predecessor civilization [...]. By contrast, an ›acultural‹ theory is one that describes these transformations in terms of some culture-neutral operation. [...] Modernity is conceived as a set of transformations that any and every culture can go through – and that all will probably be forced to undergo.“⁵⁷⁵

Taylor verwirft alle Spekulationen über ›culture-neutral operations‹, denn in seinen Augen ist die Idee der „Wertfreiheit [...] eine Illusion, hinter ihrer vermeintlichen Neutralität zeichnet sich immer schon, wenn auch uneingestanden, eine moralische Idee ab“⁵⁷⁶. So kann selbst Descartes' ›Cogito‹ immer nur vor einem bestimmten kulturellen Hintergrund verstanden werden. Letztlich geht auch die akulturalistische Theorie auf das naturalistische Paradigma zurück, dessen Unzulänglichkeiten er in seinen Schriften oft genug zu entlarven versucht hat:

„Once we recognize that our explicit thoughts can only be entertained against a background sense of who and where we are in the world and among others and in moral space, we can see that we can never be without some relation to the crucial reference points ... world, others, time, the good. This relation can, indeed, be transformed as we move from one age or culture to another, but it cannot just fall away. We cannot be without *some* sense of our moral situation, *some* sense of our connectedness to others... The naturalistic account..., implicit in the acultural theory, misses all these connections.“⁵⁷⁷

Das Geschichtsbild des Kanadiers, so ließe sich resümieren, ist zwar nicht so optimistisch wie das seines geistigen Lehrers Hegel, aber dennoch würde auch er am „Projekt der Moderne“ (Habermas) festhalten. Da innerhalb des westlichen Kulturkreises Transformationen zum Schlechteren, aber eben auch zum Besseren möglich, ja unausweichlich sind, wäre eine Kapitulation vor der modernen Identitätskrise ungerechtfertigt. Taylor hingegen weist auf, „daß die neuzeitlichen Moralquellen dieser Identität reicher fließen, als ihre Verächter zugeben, während die verkümmerte philosophische Sprache ihrer eifrigsten Verfechter bewirkt, daß diese Fülle der Gehalte unsichtbar bleibt“⁵⁷⁸. Im Rückblick auf die beiden letzten

⁵⁷³ TAYLOR, *Unbehagen*, 135.

⁵⁷⁴ ROSA, *Identität*, 318.

⁵⁷⁵ TAYLOR, *Two Theories*, 76f.

⁵⁷⁶ BREUER, *Taylor*, 58.

⁵⁷⁷ TAYLOR, zit. nach Rosa, *Identität*, 322.

⁵⁷⁸ TAYLOR, *Quellen*, 10.

Paraphrasen ist folglich Habermas' Feststellung zuzustimmen, dass der Kanadier „weder im Ansatz Metaphysiker, noch im Ergebnis Antimodernist“⁵⁷⁹ ist.

6.2 Nochmals: Charles Taylor im Gespräch mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout

Es wäre müßig, im Rahmen dieser Schlussbetrachtung erneut auf die bereits in Teil B skizzierten Anknüpfungspunkte und Grenzlinien zwischen Taylor, Hauerwas und Stout einzugehen. Im Folgenden soll daher nur kurz auf zwei Spannungsfelder hingewiesen werden, in denen sich ihr fiktiver Dialog bewegt.

6.2.1 „Kirche als politisch-moralischer Akteur“ – ein Ausweg

Aus der Debatte zwischen Taylor, Hauerwas und Stout könnte man schlussfolgern, dass die Kirche einem Dilemma ausgesetzt ist. Die Christen müssen sich scheinbar zwischen zwei Szenarien entscheiden, von denen keines wünschenswert erscheint: Entweder sie passen sich als »konstantinianische« Kirche den demokratischen Diskursen an – und verraten dabei ihre eigenen Überzeugungen; oder sie konzentrieren sich allein auf sich – und schotten sich somit als Sekte von dem Rest der Gesellschaft ab.

Dass es aber einen Ausweg aus diesem – zugegebenermaßen überspitzt dargestellten – Dilemma gibt, soll im Hinblick auf das Zweite Vatikanische Konzil angedeutet werden. Grundlegend ist die Feststellung des Konzils, dass sich Demokratie und Christentum nicht gegenseitig ausschließen, sondern ergänzen:

„Das Konzil betont in seiner Pastoralkonstitution, daß die politische Gemeinschaft und die Kirche zwar auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom sind. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen' (Gaudium et spes 76). Um des Gemeinwohles willen sind sie deshalb auf Kooperation angewiesen und dazu aufgefordert.“⁵⁸⁰

Die Kirche steht in der Pflicht, sich auf der Grundlage ihrer christlichen Überzeugungen in die demokratischen Diskurse einzumischen.

⁵⁷⁹ Zit. nach ROHNER, *Glick*, 177.

⁵⁸⁰ RETHMANN, *Kirche*, 250.

„Markiert ist damit also kein Rückzug der Kirche aus der komplexer gewordenen Gesellschaft, sondern die Annahme neuer Herausforderungen. Es ist die Aufgabe der Kirche, geschichtlich wirksame und vom jeweiligen geschichtlichen Kontext geprägte Antworten auf zeitgeschichtlich bedingte und überzeitliche Fragen [zu] geben.“⁵⁸¹

In dieser Weise lässt sich die Kirche als „politisch-moralischer Akteur in pluraler Gesellschaft“⁵⁸² begreifen. Das 2. Vatikanum verlangt somit weder Anpassung noch Abschottung, sondern das engagierte Eintreten für eine gerechtere Gesellschaft. Diese Aufgabe verbindet die Christen mit allen anderen Menschen:

„Das Zweite Vatikanische Konzil unterstützt diesen Gedanken, wenn es betont, daß alle Menschen ohne Ausnahmen (und nicht etwa exklusiv nur die Christen) von der Aufgabe herausgefordert sind, ‚der menschlichen Person zu ihrer wahren Würde zu verhelfen, [sich einzusetzen] für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, [...] wie auch für die Bereitstellung von Heilmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit [...]‘ (Unitas redintegratio 12).“⁵⁸³

6.2.2 Die Anziehungskraft des Transzendenten

Auch zu diesem großen Thema folgt an dieser Stelle nur eine kleine Schlussnotiz. Taylor, Hauerwas und Stout eint das Bemühen, theologische Sinngehalte wiederzugewinnen und die Religion zu entprivatisieren. Ihr Ringen um den heutigen Stellenwert von Glauben und Kirche kommt aber nicht der bloßen Funktionalisierung von Religion gleich. Vielmehr vertreten alle drei die Auffassung, dass sich die moderne Identität und ihre Widersprüchlichkeiten nur dann verstehen lassen, wenn man das religiöse Erbe auch im säkularen Zeitalter ernst nimmt und ihm zu neuer Kraft verhilft.

Besonders bei Taylor wird aber noch eine weitere Dimension von Religion deutlich. Für ihn ist Religion nicht nur der an Rationalismus und Individualismus leidende „Patient“, den es wieder zu beleben gilt, sondern der Transzendenz wohnt auch eine große Anziehungskraft inne. Dieser sollten sich die Menschen nicht von vornherein versperren, „weil diese Anziehung ein Hinweis darauf ist, daß es hier etwas Wichtiges zu erkunden gilt, und weil uns diese Erkundung zu etwas von lebenswichtiger Bedeutung führt, das uns andernfalls verschlossen bliebe“⁵⁸⁴. Für den Kanadier – so haben wir bereits in Kap. 3.4.2 gesehen – gibt es in der menschlichen Erfahrung nicht zu vernachlässigende Bereiche, „in denen uns Wahrheiten verborgen bleiben werden, wenn wir ihnen nicht wenigstens auf halbem Wege

⁵⁸¹ Ebd., 251.

⁵⁸² Ebd.

⁵⁸³ Ebd., 265f.

entgegengehen“⁵⁸⁵. Aus der Sicht Taylors ist die Religion also nicht nur das „Sorgenkind“ der Moderne; vielmehr plädiert er auch für die Attraktivität des Glaubens, durch den sich neue Erfahrungsräume und Perspektiven eröffnen können.

⁵⁸⁴ TAYLOR, *Formen*, 51.

⁵⁸⁵ Ebd., 44.

Literaturverzeichnis

- ABBEY, *Taylor*: Ruth ABBEY, *Charles Taylor*, Teddington 2000.
- ARENDT, *Leben*: Hannah ARENDT, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München 2008.
- ARENS, *Demokratietauglich*: Edmund ARENS, „Ist Religion demokratietauglich?“, in: *Orientierung*, Bd. 68 (2004), S. 56-58.
- ARENS, *Kirchlicher Kommunitarismus*: Edmund ARENS, „Kirchlicher Kommunitarismus“, in: *Theologische Revue*, Jg. 94 (1998), S. 488-500.
- ARENS/MANEMANN, *Kommunitarismus*: Edmund ARENS / Jürgen MANEMANN, „Wie sollen wir zusammen leben? Zur Debatte um den Kommunitarismus“, in: MANEMANN, *Demokratiefähigkeit*, S. 155-187.
- AUGUSTINUS, *De Trinitate*: Aurelius AUGUSTINUS, *De trinitate*, Hamburg 2003.
- BARTH, *Dogmatik I.1*: Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik. Bd. I.1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, München 1932.
- BELLAH, *Habits*: Robert N. BELLAH, *Habits of the Heart*, Berkeley 1985.
- BELLAH, *Religion*: Robert N. BELLAH, „New-time religion. Varieties of religion today“ (= Rezension zu Taylor, *Formen*), in: *Christian Century*, May 22, 2002.
- BÖCKENFÖRDE, *Recht*: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991.
- BREUER, *Taylor*: Ingeborg BREUER, *Charles Taylor zur Einführung*, Hamburg 2000.
- BREUER, *Welten*: Ingeborg BREUER, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Bd. 3: England/USA*, Hamburg 1996.
- CHUNG, *Ecclesiology*: Kwang-Duk CHUNG, *Ecclesiology and Social Ethics. A Comparative Study of the Social and Ethical Life of the Church in the views of Abraham Kuyper and Stanley Hauerwas*, Kampen 1999.
- DRESSELHAUS, *Langue*: Günter DRESSELHAUS, *Langue, Parole und Kompetenz, Performanz. Zur Klärung der Begriffspaare bei Saussure und Chomsky*, Frankfurt a. M. 1979.
- DREWERMANN, *Krieg*: Eugen DREWERMANN, *Krieg ist Krankheit, keine Lösung*, Freiburg u. a. 2003.
- ESSEN, *Unruhe*: Georg ESSEN, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*, Essen 2004.
- FERREIRA, *Faith*: M. Jamie FERREIRA, „Faith and the Kierkegaardian Leap“, in: Hannay ALASTAIR (Hrsg.), *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge 1998, S. 207-234.

- FICHTE, *Naturrecht*: Johann G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1960.
- FORST, *Kontexte*: Rainer FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M. 1996.
- FRANKFURT, *Willensfreiheit*: Harry FRANKFURT, „Willensfreiheit und der Begriff der Person“, in: Peter BIERI (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein 1981, S. 287-302.
- GÄRTNER, *Atheismus*: Christel GÄRTNER (Hrsg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003.
- GIDDENS, *Self-Identity*: Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford 1991.
- GRAF, *Wiederkehr*: Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- GUTMANN/GUTWALD, *Religiöse Wellness*: Hans-Martin GUTMANN / Cathrin GUTWALD (Hrsg.), *Religiöse Wellness. Seelenheil heute*, München 2005.
- HABERMAS, *Denken*: Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988.
- HABERMAS, *Erläuterungen*: Jürgen HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991.
- HABERMAS, *Naturalismus*: Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005.
- HALBIG, *Anerkennung*: Christoph HALBIG, „Anerkennung“, in: Marcus DÜWELL / Christoph HÜBENTHAL / Micha H. WERNER (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart / Weimar 2002, S. 297-301.
- HALÍK, *Atheismus*: Tomáš HALÍK, „Atheismus als eine Art religiöse Erfahrung“, 2001, URL: <http://www.halik.cz/jn/atheismus.php> [18.04.2009].
- HARASTA, *Glaube*: Eva HARASTA, „Glaube, Liebe, Geist. Zur Unterscheidung zwischen fides qua creditur und fides quae creditur“, in: *Evangelische Theologie* 65 (2005) Nr. 6, S. 428-443.
- HAUERWAS, *Christendom*: Stanley HAUERWAS, *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*, Nashville 1991.
- HAUERWAS, *Character*: Stanley HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame 1981.
- HAUERWAS, *Feind*: Stanley HAUERWAS „Ohne Feind kein Christentum. Theologie und Verkündigung zwischen den »Welten«, in: Carmen KRIEG / Thomas KUCHARZ / Miroslav VOLF (Hrsg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 1996, S. 57-68.

- HAUERWAS, *Grain*: Stanley HAUERWAS, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids 2001.
- HAUERWAS, *Hope*: Stanley HAUERWAS, *A Better Hope. Resources for a Church confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*, Grand Rapids 2001.
- HAUERWAS, *Kingdom*: Stanley HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame 1983.
- HAUERWAS, *Performing*: Stanley HAUERWAS, *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, Grand Rapids 2004.
- HAUERWAS, *Selig*: Stanley HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- HAUERWAS, *Vision*: Stanley HAUERWAS, *Vision and Virtue*, Notre Dame 1974.
- HAUERWAS, *Wanderings*: Stanley HAUERWAS, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Boulder 1997.
- HAUERWAS/WILLIMON, *Aliens*: Stanley HAUERWAS / William H. WILLIMON, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989.
- HAVEL, *Briefe*: Václav HAVEL, *Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis*, Reinbek bei Hamburg 1989.
- HEGEL, *Differenz*: Georg W. F. HEGEL, „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in: Georg W. F. HEGEL, *Werke in 20 Bänden. Bd. 2: Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt a. M. 1970, S. 7-138.
- HEGEL, *Grundlinien*: Georg W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1995.
- HEGEL, *Phänomenologie*: Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988.
- HEIDEGGER, *Metaphysik*: Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik (= Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 40)*, Frankfurt a. M. 1983.
- HEIDEGGER, *Sein*: Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001.
- HOERSTER, *Frage*: Norbert HOERSTER, *Die Frage nach Gott*, München 2005.
- HÖHN, *Immanenz*: Hans-Joachim HÖHN (Hrsg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.
- HOYE, *Demokratie*: William J. HOYE, *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien*, Münster 1999.
- JAMES, *Principles*: William JAMES, *The Principles of Psychology*, New York 1890.
- JAMES, *Vielfalt*: William JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1997.
- JRE, *Focus: Journal of Religious Ethics*, „Focus on Jeffrey Stout's *Democracy and Tradition*“, Vol. 33 (2005), S. 607-744.
- JOAS, *Werte*: Hans JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1997.

- JOAS, *Überzeugungen*: Hans JOAS (Hrsg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*, Göttingen 2003.
- JOAS/WIEGANDT, *Europa*: Hans JOAS / Klaus WIEGANDT (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. 2005.
- JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*: JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio*, 1998.
- KIERKEGAARD, *Furcht*: Søren KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern* (= *Gesammelte Werke. Abt. 4*), Gütersloh 1993.
- KISSLER, *Rettungsinseln*: Alexander KISSLER, „Rettungsinseln in Seenot. Die Bertelsmann Stiftung fragt nach dem Sinn der Religionen“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 25.01.2006 (Nr. 20/2006), S. 13.
- KREUZER, *Kontexte*: Thomas KREUZER, *Kontexte des Selbst: eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh 1999.
- KRÖTKE, *Gottesvergessenheit*: Wolf KRÖTKE, „Von Gott konkret reden inmitten religiöser Vielfalt und Gottesvergessenheit“, 2007, URL: http://www.wolf-kroetke.de/vortraege_07.html [18.04.2009].
- LAITINEN, *Evaluation*: Arto LAITINEN, *Strong Evaluation without Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*, Jyväskylä 2003.
- MANEMANN, *Demokratiefähigkeit*: Jürgen MANEMANN (Hrsg.), *Demokratiefähigkeit*, Münster 1995.
- MEILAENDER, *Democracy*: Gilbert MEILAENDER, „Talking Democracy“ (= Rezension zu STOUT, *Democracy*), in: *First Things*, Vol. 142 (April 2004), S. 25-31.
- MENKE, *Tragödie*: Christoph MENKE, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1996.
- METZ, *Monotheismus*: Johann Baptist METZ, „Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne“, in: MANEMANN, *Demokratiefähigkeit*, S. 39-52. *Modern Theology, Hauerwas: Modern Theology*, Jg. 19 (2003), S. 67-101 (= Vorträge eines Symposiums über HAUERWAS, *Grain*).
- MÜLLER, *Gottesbeweiskritik*: Klaus MÜLLER, „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien“, in: Georg ESSEN / Magnus STRIET (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, S. 129-161.
- MÜLLER, *Kitt*: Klaus MÜLLER, „Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“, in: Markus KNAPP / Theo KOBUSCH (Hrsg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin / New York 2001, S. 41-55.
- MÜLLER, *Streit*: Klaus MÜLLER, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

- MÜLLER, *Überhangpotentiale*: Klaus MÜLLER, „Überhangpotentiale. Über das genuine Profil von Religion in der philosophischen Moderne und seine theologische Verständigungskraft“, in: Klaus DETHLOFF u. a. (Hrsg.), *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, Berlin 2002, S. 321-343.
- NIETZSCHE, *Wissenschaft*: Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1996.
- ORTH/TAYLOR, *Hunger*: Stefan ORTH / Charles TAYLOR, „Hunger nach Transzendenz«. Ein Gespräch mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor“, in: *Herder Korrespondenz*, Jg. 58 (2004), S. 393-397.
- PRÖPPER, *Evangelium*: Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg / Basel / Wien 2001.
- RAHNER, *Kirchenjahr*: Karl RAHNER, *Kleines Kirchenjahr*, München 1954.
- RASMUSSEN, *Polis*: Arne RASMUSSEN, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund 1994.
- RAWLS, *Theorie*: John RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.
- REDER/SCHMIDT, *Bewußtsein*: Michael REDER / Josef SCHMIDT (Hrsg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M. 2008.
- REDHEAD, *Taylor*: Mark REDHEAD, *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*, Lanham 2002.
- REESE-SCHÄFER, *Kommunitarismus*: Walter REESE-SCHÄFER, *Kommunitarismus*, Frankfurt / New York 2001.
- REESE-SCHÄFER, *Weg*: Walter REESE-SCHÄFER, „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg«. Einige kritische Bemerkungen zu Charles Taylors Ontologie der Moralität und des modernen Selbst“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44 (1996), S. 621-634.
- RENO, *Hauerwas*: R. R. RENO, „Stanley Hauerwas“, in: Peter SCOTT (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden, MA 2004, S. 302-316.
- RETHMANN, *Kirche*: Albert-Peter RETHMANN, „Kirche als politisch-moralischer Akteur in pluraler Gesellschaft“, in: Christoph STUMPF / Holger ZABOROWSKI (Hrsg.), *Church as Politeia. The Political Self-Understanding of Christianity*, Berlin / New York 2004, S. 243-266.
- REYNOLDS, *Conversations*: Charles H. REYNOLDS, „Conversations with Jeffrey Stout on Democracy and Tradition“, in: *JRE*, „Focus“, 609-615.
- ROGERS, *Taylor*: Ben ROGERS, „Charles Taylor Interviewed“, 2008, URL: http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=10030 [18.04.2009].
- ROHNER, *Glück*: Martin ROHNER, *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Münster 2004.

- ROMMEL, *Ekklesiologie*: Birgit ROMMEL, *Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott*, Münster / Hamburg / London 2003.
- ROSA, *Identität*: Hartmut ROSA, *Identität und kulturelle Praxis: politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a. M. / New York 1996.
- SANDEL, *Liberalism*: Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.
- SCHÄRTL, *Glaubens-Überzeugung*: Thomas SCHÄRTL, *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007.
- SCHAUPP, *Gerechtigkeit*: Walter SCHAUPP, *Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor*, Freiburg 2003.
- SCHLEIERMACHER, *Religion*: Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 2007.
- SCHNÄDELBACH, *Atheist*: Herbert SCHNÄDELBACH, „Der fromme Atheist“, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) Nr. 2, S. 112-119.
- SCHNÄDELBACH, *Hegel*: Herbert SCHNÄDELBACH, *Hegel zur Einführung*, Hamburg 1999.
- SCHÜTZ, *Begriff*: Markus SCHÜTZ, *Der Begriff des Guten bei Charles Taylor. Kann es unter der Autonomiebedingung der Moderne noch eine normative Theorie des guten Lebens geben?*, München 2005.
- SEDMAK, *Lebramt*: Clemens SEDMAK, *Katholisches Lebramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg i. Br. 2003.
- SIEP, *Bewegung*: Ludwig SIEP, „Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: Dietmar KÖHLER / Otto PÖGGELER, *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes* (= Klassiker Auslegen Bd. 16), Berlin 1998, S. 107-128.
- SMITH, *Taylor*: Nicholas H. SMITH, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Oxford 2002.
- STOUT, *Babel*: Jeffrey STOUT, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Princeton 2001.
- STOUT, *Catholic*: Jeffrey STOUT, „A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture“ (= Rezension), in: *Philosophy in review*, Vol. 21 (2001), S. 425-427.
- STOUT, *Democracy*: Jeffrey STOUT, *Democracy and Tradition*, Princeton 2004.
- STOUT, *Reasons*: Jeffrey STOUT, „Religious Reasons in Political Argument“, in: Terence CUNEO (Hrsg.), *Religion in the Liberal Polity*, Notre Dame, Ind. 2005, S. 157-172.
- STOUT, *Religion*: Jeffrey STOUT, *Religion, Morality, and the Justification of Moral Knowledge*, Princeton 1976.
- TAYLOR, *Animals*: Charles TAYLOR, „Self-interpreting Animals“, in: Charles TAYLOR, *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, S. 289-317.
- TAYLOR, *Arguments*: Charles TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA 1997.

- TAYLOR, *Atomism*: Charles TAYLOR, „Atomism“, in: Charles TAYLOR, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge 1985, S. 187-210.
- TAYLOR, *Ausgrenzung*: Charles TAYLOR, „Demokratie und Ausgrenzung“, in: TAYLOR, *Gemeinschaft*, S. 30-50.
- TAYLOR, *Buffered*: Charles TAYLOR, „Buffered and porous selves“, 2008, URL: http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/ [18.04.2009].
- TAYLOR, *Catholic Modernity*: Charles TAYLOR, „A Catholic Modernity?“, in: James L. HEFT, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford 1999, S. 13-38.
- TAYLOR, *Cross-purposes*: Charles TAYLOR, „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate“, in: TAYLOR, *Arguments*, S. 181-203.
- TAYLOR, *Demokratie*: Charles TAYLOR, „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“, in: TAYLOR, *Gemeinschaft*, S. 11-29.
- TAYLOR, *Dialogical*: Charles TAYLOR, „The Dialogical Self“, in: David R. HILEY (Hrsg.), *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca, NY 1992, S. 304-314.
- TAYLOR, *Formen*: Charles TAYLOR, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002.
- TAYLOR, *Gegenaufklärung*: Charles TAYLOR, „Die immanente Gegenaufklärung. Christentum und Moral“, in: Ludwig NAGL, *Religion nach der Religionskritik*, Wien 2003, S. 60-85.
- TAYLOR, *Gemeinschaft*: Charles TAYLOR, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002.
- TAYLOR, *Goods*: Charles TAYLOR, „Irreducibly Social Goods“, in: TAYLOR, *Arguments*, S. 127-145.
- TAYLOR, *Handeln*: Charles TAYLOR, „Was ist menschliches Handeln?“, in: TAYLOR, *Negative Freiheit*, S. 9-51.
- TAYLOR, *Hegel*: Charles TAYLOR, *Hegel*, Frankfurt a. M. 1978.
- TAYLOR, *Heidegger*: Charles TAYLOR, „Heidegger, Language, and Ecology“, in: TAYLOR, *Arguments*, S. 100-126.
- TAYLOR, *Herder*: Charles TAYLOR, „The Importance of Herder“, in: TAYLOR, *Arguments*, S. 79-99.
- TAYLOR, *Imaginaris*: Charles TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Durham / London 2004.
- TAYLOR, *Irrtum*: Charles TAYLOR, „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: TAYLOR, *Negative Freiheit*, S. 118-144.
- TAYLOR, *Modern Society*: Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.

- TAYLOR, *Multiculturalism*: Charles TAYLOR, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton, NJ 1992.
- TAYLOR, *Negative Freiheit*: Charles TAYLOR, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M. 1999.
- TAYLOR, *Philosophy*: Charles TAYLOR, „What drove me to Philosophy“ (= Kyoto Prize Lecture 2008), URL: http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/lct_e.html [18.04.2009].
- TAYLOR, *Quellen*: Charles TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996.
- TAYLOR, *Responsibility*: Charles TAYLOR, „Responsibility for Self“, in: Amélie RORTY (Hrsg.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976, S. 281-299.
- TAYLOR, *Secular Age*: Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007.
- TAYLOR, *Sittlichkeit*: Charles TAYLOR, „Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions“, in: Yirmiahu YOVEL (Hrsg.), *Philosophy of History and Action*, Jerusalem 1978, S. 133-154.
- TAYLOR, *Transzendenz*: Charles TAYLOR, „Ein Ort für die Transzendenz?“, in: *Information Philosophie*, Heft 2/2003, S. 7-16.
- TAYLOR, *Two Theories*: Charles TAYLOR, „Two Theories of Modernity“, in Bill FULFORD / Donna DICKENSON / Thomas H. MURRAY (Hrsg.), *Healthcare Ethics and Human Values*, Oxford 2002, S. 76-82.
- TAYLOR, *Unbehagen*: Charles TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995.
- TAYLOR, *Ursprünge*: Charles TAYLOR, „Ursprünge des neuzeitlichen Selbst“, in: TAYLOR, *Gemeinschaft*, S. 271-283.
- TAYLOR, *Validity*: Charles TAYLOR, „The Validity of Transcendental Arguments“, in TAYLOR, *Arguments*, S. 20-33.
- TAYLOR, *Weltstrukturen*: Charles TAYLOR, „Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne“, in: Hermann FECHTRUP / Friedbert SCHULZE / Thomas STERNBERG (Hrsg.), *Wissen und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef Pieper (1904 - 1997)*, Münster 2005, S. 137-172.
- TIEFENSEE, *Unmusikalisch*: Eberhard TIEFENSEE, „»Religiös unmusikalisch«? Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität“, in: Joachim WANKE (Hrsg.), *Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig 2000, S. 24-53.
- WEBER, *Wirtschaft*: Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Frankfurt a. M. 2005.

WELLS, *Transforming*: Samuel WELLS, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Carlisle 1998.

WOOD, *Morality*: Allen W. WOOD, „Hegel’s Critique of Morality”, in: Ludwig SIEP (Hrsg.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= Klassiker Auslegen Bd. 9), Berlin 2005, S. 147-166.

ZABOROWSKI, *Formen*: Holger ZABOROWSKI, „Rezension zu *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, 2002, S. 223-227.

Anhang: Deutsche Zusammenfassung

In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Kyoto-Preises 2008⁵⁸⁶ hat Charles Taylor zum Ausdruck gebracht, dass sich sein philosophisches Denken auf drei Achsen bewegt, die man als anthropologische, politische und spirituelle Achse bezeichnen könnte. Diese drei Dimensionen finden ihren Widerhall in dem Obertitel der vorliegenden Arbeit: Identität, Moderne und Religion.

In Teil A wird gezeigt, dass diese Schlüsselbegriffe eng miteinander verwoben sind. Den Ausgangspunkt bildet die Anthropologie des Kanadiers. Er begreift den Menschen als ein „sich selbst interpretierendes Tier“ und macht deutlich, dass sich die menschliche Identität vor allem auf zwei Feldern konstituiert: zum einen durch eine Orientierung auf das Gute, zum anderen durch ein Eingebettetsein in eine Gemeinschaft. Somit wird seine Anthropologie automatisch um eine Moral- und Sozialphilosophie erweitert. Dabei wird deutlich, dass sich Taylor immer wieder an seinem geistigen Lehrer Hegel orientiert, so dass auf dessen Einfluss in einem eigenen Kapitel näher eingegangen wird. Ein weiterer Schwerpunkt des ersten Teils bildet Taylors Auseinandersetzung mit der Religion. Hierbei handelt es sich nicht um einen interessanten Exkurs, der gut in eine theologische Arbeit passt, sondern um einen neuralgischen Punkt der Taylorschen Philosophie. Er ist davon überzeugt, dass die jüdisch-christliche Tradition die älteste und wichtigste Quelle der modernen Identität bildet, auch wenn das in den westlichen Gesellschaften weithin in Vergessenheit geraten ist. Daher charakterisiert der Kanadier sein philosophisches Schaffen auch als einen „Versuch der erinnernden Wiedergewinnung“⁵⁸⁷, der dazu dient, die verschütteten Quellen der Moderne freizulegen, um „wieder Luft in die beinahe versagenden Lungen des Geistes zu pumpen“⁵⁸⁸. Was diese ‚Bergungsarbeit‘ in den Augen Taylors so dringend notwendig macht, ist – um einen Buchtitel des Kanadiers aufzugreifen – das *Unbehagen an der Moderne*. Unter diesem Begriff versteht Taylor die „Verengung und Verflachung unseres Lebens“⁵⁸⁹, die durch das Versiegen vieler geistiger Quellen hervorgerufen wurde. Anhand seiner Genealogie des säkularen Zeitalters verdeutlicht er, dass die Moderne weniger säkular ist als weithin angenommen. Dies eröffnet neue Perspektiven für die Auseinandersetzung zwischen Theisten und Atheisten.

Das Thema Religion und Moderne bildet auch die Brücke zwischen den beiden Teilen der Arbeit. Denn in Teil B wird der Versuch unternommen, Taylor in eine Debatte über das

⁵⁸⁶ Vgl. TAYLOR, *Philosophy*.

⁵⁸⁷ TAYLOR, *Quellen*, 27.

⁵⁸⁸ Ebd., 899.

Verhältnis von Kirche und liberaler Gesellschaft einzubinden, die zwischen zwei prominenten Vertretern der amerikanischen Theologie geführt wird. Seit fast drei Jahrzehnten sind sich Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout uneins über die Kompatibilität von religiösen Überzeugungen und demokratischen Diskursen. Während Hauerwas dafür plädiert, die Kirche müsse sich auf ihr Kerngeschäft – also die Verehrung und Nachfolge Jesu Christi – konzentrieren, tritt Stout dafür ein, dass sich die Christen einen Rückzug aus der Gesellschaft nicht erlauben können. Obwohl sich zu Taylor einige interessante Anknüpfungspunkte finden ließen, haben sich bislang weder Hauerwas noch Stout ausführlich mit dem Kanadier beschäftigt. Inwieweit Taylor in dem theologischen Disput eine Vermittlerrolle einnehmen könnte, wird daher in Teil B ausgelotet.

⁵⁸⁹ TAYLOR, *Unbehagen*, 13.

Příloha: Shrnutí v českém jazyce

Charles Taylor ve své děkovné řeči, kterou pronesl u příležitosti předání Kyotské ceny v roce 2008⁵⁹⁰, řekl, že se jeho filozofické myšlení pohybuje po třech hlavních osách. Ty by se daly označit jako osa antropologická, politická a spirituální. Tyto tři dimenze nacházejí svou odezvu v titulu zde předložené práce: Identita, moderna a náboženství.

Část A ukazuje, že jsou tyto tři klíčové pojmy mezi sebou úzce provázané. Východisko tvoří Taylorova antropologie. Taylor chápe člověka jako „zvíře, které je schopné vlastní interpretace,“ a ukazuje, jak se lidská identita utváří především ve dvou oblastech: Na jedné straně skrze orientaci na dobro a na druhé straně díky zakotvení ve společenství. Tak se jeho antropologie automaticky rozšiřuje o morální a sociální filozofii. Přitom se ukazuje, že se Taylor stále znovu orientuje na svého duchovního učitele Hegela. Proto se jeho vlivem blíže zabývá jedna kapitola této práce. Další těžiště prvního dílu tvoří rozbor Taylorova zájmu o náboženství. Přitom se nejedná o nějaký zajímavý exkurs, který dobře zapadá do teologického pojednání, nýbrž jde o neuralgický bod Taylorovy filozofie. Ten je přesvědčen o tom, že židokřesťanská tradice tvoří nejstarší a nejdůležitější pramen moderní identity, a to i přes to, že tento fakt upadl v západních společenstvích ve velké míře v zapomnění. Proto také Taylor charakterizuje své filozofické dílo jako „pokus rozpomínajícího se znovuobjevení“⁵⁹¹, který slouží k odkrytí zasypaných pramenů moderny, aby bylo možné „opět napumpovat vzduch do skoro kolabujících plíc ducha“⁵⁹². To, co činí tyto „záchranné práce“ v Taylorových očích tak naléhavě nutné, je – jak praví název jedné jeho knihy – určitá *Tíseň z moderny*. Pod tímto pojmem rozumí Taylor „zúžení a zploštění našeho života“⁵⁹³, které bylo vyvoláno vyschnutím mnoha duchovních pramenů. Na základě genealogie sekulárního věku ukazuje, že moderna je méně sekulární, než se má obecně za to. Taylorův pohled tak otevírá nové perspektivy pro dialog mezi theisty a atheisty.

Téma náboženství a moderny tvoří také most mezi oběma částmi této práce, neboť v části B je podniknut pokus zapojit Taylora do debaty o vztahu církve a liberální společnosti, kterou vedou dva prominentní zástupci americké teologie. Již skoro tři desetiletí se Stanley Hauerwas a Jeffrey Stout nemohou shodnout na kompatibilitě náboženských přesvědčení a demokratických diskurzů. Zatímco Hauerwas prohlašuje, že by se církev měla koncentrovat na své základní úkoly – uctívání a následování Krista –, zastává Stout názor, že si věřící nemohou dovolit ústup z veřejného života a společnosti. Ačkoli je možné nalézt několik zajímavých

⁵⁹⁰ Srov. TAYLOR, *Philosophy*.

⁵⁹¹ TAYLOR, *Quellen*, 27.

⁵⁹² Tamtéž, 899.

navazujících bodů, tak se zatím ani Hauerwas ani Stout Taylorovými myšlenkami do hloubky nezabývali. Právě to, jak dalece by mohl Taylor v této teologické disputaci zaujmout zprostředkující roli, je proto obsahem části B.

⁵⁹³ TAYLOR, *Unbehagen*, 13.