

## Bedingungen des (Un-)Glaubens im „säkularen Zeitalter“ (Ch. Taylor)

Veronika Hoffmann

*Charles Taylor hat in seinem Werk Ein säkulares Zeitalter eine Gegenwartsanalyse vorgelegt, die für die Theologie von höchstem Interesse ist. Der Beitrag stellt einige Grundlinien des Werkes vor und fragt abschließend nach ihrer Bedeutung für die Theologie. Im Fokus steht dabei die Verbindung von Glaube und Identität im Rahmen eines „expressiven Individualismus“.*

*Veronika Hoffmann (geb. 1974) war nach der Promotion in Münster 2006 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik in Erfurt, wo sie sich 2012 habilitierte. Seit 2013 ist sie Professorin für Systematische Theologie an der Universität Siegen. Veröffentlichungen u.a.: Vermittelte Offenbarung, Paul Ricæurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfildern 2007; Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg 2013; Gehört der Zweifel zu religiösen Überzeugungen?, in: Kracke, Bärbel; Roux, René; Rüpke, Jörg (Hgg.): Die Religion des Individuums, Münster 2013 (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt; 9), 167–180.*

Anschrift:

Prof. Dr. Veronika Hoffmann  
Universität Siegen, Philosophische Fakultät  
Professur für Systematische Theologie  
Adolf-Reichwein-Str. 2  
57068 Siegen

Über Möglichkeiten und Bedingungen des Glaubens in unserer Zeit wird viel nachgedacht. Darüber, dass es Grund zum Nachdenken gibt, herrscht breiter Konsens, über die Analyse der Situation hingegen erhebliche Uneinigkeit. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat vor einigen Jahren eine „große Erzählung“<sup>1</sup> vorgelegt, wie es zu unserem „säkularen Zeitalter“ gekommen ist, und damit seinerseits einen Beitrag zur Analyse der religiösen Signatur der Gegenwart geliefert.<sup>2</sup> Im Folgenden sollen einige zentrale Überlegungen aus Taylors Werk zugänglich gemacht und aus der Fülle von möglichen Fragestellungen, die sich daraus für die Theologie ergeben, abschließend exemplarisch das Verhältnis von Glaube und Identität beleuchtet werden.

Eine Bemerkung zur Terminologie sei vorangestellt: Wenn im Weiteren von „Unglaube“ die Rede ist, dann handelt es sich um eine begriffliche Übernahme aus *Ein säkulares Zeitalter*. In der deutschen Übersetzung von *A Secular Age* wird aus dem „unbeliever“ ein „Unglaubender“, ohne dass der Begriff in irgendeiner Weise abwertend gemeint wäre. Die gemäß Taylor sachlich passendste Bezeichnung für die Alternativposition zu einer religiösen

---

1 Ein „master narrative“, so Taylor selbst: Charles Taylor, Afterword: Apologia pro Libro suo, in: Michael Warner / Jonathan VanAntwerpen / Craig J. Calhoun: Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge, Mass 2010, 300–321, 300 – womit er sich zugleich gegen bestimmte Kritiken wendet.

2 Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009 (= SZ), orig.: Charles Taylor, A secular Age, Cambridge, Mass 2007. Zur Auseinandersetzung mit „A Secular Age“ vgl. aus der derzeit schnell anwachsenden Sekundärliteratur z.B. Hans Joas, Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen, in: DZPh 57 (2009b) 293–300; Ian Leask (Hg.), The Taylor effect. Responding to a secular, Newcastle upon Tyne 2010; Warner / Van Antwerpen, Varieties; Martin Endreß, Säkular oder postsäkular? Zur Analyse der religiösen Konturen der Gegenwart im Spannungsfeld der Beiträge von Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: ders. / Hans-Joachim Höhn / Thomas M. Schmidt / Oliver J. Wiertz (Hg.): Herausforderungen der Modernität (Religion in der Moderne; 25), Würzburg 2012, 213–237.

Weltsicht wäre wohl diejenige einer „ausschließlichen Immanenzorientierung“, denn Taylors Religionsbegriff läuft entlang der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz (vgl. SZ 36f). Wie allgemein verwendbar dieser Religionsbegriff ist, darüber lässt sich streiten<sup>3</sup>, aber für die hier zu betrachtende Fragestellung erscheint die Unterscheidung durchaus geeignet.

## 1 Ein „säkulares Zeitalter“

### 1.1 Säkular oder postsäkular?

Ein nicht nur terminologisches, sondern sachliches Problem stellt hingegen der Begriff der „Säkularität“ dar. Denn *dass* wir überhaupt in einem noch näher zu bestimmenden Sinn in einem säkularen Zeitalter leben, ist durchaus nicht unumstritten. So hat Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede von einer „postsäkularen Gesellschaft“ gesprochen – was, wie der Soziologe Hans Joas verwundert vermerkt, „von der deutschen Öffentlichkeit einhellig als Sensation wahrgenommen“<sup>4</sup> wurde. Bei Habermas heißt eine solche Gesellschaft „postsäkular“, die sich „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“<sup>5</sup>. Joas' Verwunderung, dass diese Diagnose eine solche Breitenwirkung entfalten konnte, rührt nun daher, dass mit einer solchen Veränderung von einer „säkularen“ zu einer „postsäkularen“ Gesellschaft seines Erachtens gar kein faktischer Wandel beschrieben wird. Dieser Wandel ließe sich nur dann sachgerecht diagnostizieren, wenn es die „fortwährende Säkularisierung“, von der Habermas ausgeht, tatsächlich gäbe, d.h. eine abnehmende Bedeutung von Religion, die zwingend und eindeutig mit Modernisierungsprozessen korreliert.

Diesen notwendigen Zusammenhang von Modernisierung und dem Niedergang von Religion behauptet bekanntlich die klassische Säkularisierungsthese. Je moderner eine Gesellschaft wird und je aufgeklärter ihre Mitglieder, desto geringer wird die Bedeutung von Religion. Diese These ist im nichtwissenschaftlichen Diskurs immer noch prominent, in der religionssoziologischen Forschung hat sie hingegen massiv an Zustimmung verloren. Denn ein einliniger und zwingender Zusammenhang von Modernisierungsprozessen und abnehmender Religiosität ist offensichtlich nicht nachweisbar. Noch nicht einmal die Behauptung abnehmender Religiosität an sich lässt sich, global gesehen, erhärten. Joas fasst die diesbezüglichen Forschungen der letzten Jahrzehnte so zusammen: „Trotz aller weiteren Verbreitung von Industrialisierung, Urbanisierung und Bildung in den letzten Jahrzehnten haben alle Weltreligionen in diesem Zeitraum ihre Vitalität erhalten oder gesteigert. Die wichtigen Ausnahmen sind bekannt: In einigen kommunistischen Ländern war die totalitäre Unterdrückung des religiösen Lebens erfolgreich, und die Folgen halten bis heute an; in weiten Teilen Westeuropas und einigen ex-kolonialen Siedlergesellschaften (wie Neuseeland und Argentinien) spielt sich spätestens seit den 1960er Jahren ein schleichender und nicht-erzwungener, langgezogener Abbau religiöser Bindungen ab. Aber es wäre eine gänzlich eurozentrische Perspektive, aus diesen Tatsachen auf einen globalen Trend zu schließen. Noch nicht einmal für alle Gesellschaften Europas träfe die Behauptung zu, sie scheiterte spektakulär am Fall der USA.“<sup>6</sup> Der Terminus „postsäkular“ kann deshalb in Joas' Augen nicht die Diagnose einer tatsächlich veränderten Situation bezeichnen, sondern nur eine

---

3 Vgl. kritisch Joas, Säkulare Option.

4 Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau 2004, 122.

5 Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M 2001, 13.

6 Joas, Braucht der Mensch, 123.

veränderte *Einschätzung der Lage*: „‘Postsäkular‘ drückt dann nicht eine plötzliche Zunahme an Religiosität nach ihrer epochalen Abnahme aus – sondern eher einen Bewusstseinswandel derer, die sich berechtigt gefühlt hatten, die Religionen als moribund zu betrachten.“<sup>7</sup> Wer von „postsäkular“ spreche, solle statt dessen besser zugeben, dass die angeblich vergangene „Säkularisierung“ eine von einer spezifischen Idee der Aufklärung geleitete religionssoziologische Fehldiagnose war.<sup>8</sup>

## 1.2 „Säkularität“

Dass die klassische Säkularisierungsthese, auf die Habermas seine Rede von einer „postsäkularen Gesellschaft“ anscheinend bezieht, fragwürdig geworden ist, heißt jedoch nicht, dass es *keinen* Sinn gäbe, demgemäß wir in einem „säkularen Zeitalter“ leben. Der Begriff der Säkularität kann sehr Verschiedenes meinen, was zur Unübersichtlichkeit der Debatte nicht unerheblich beiträgt.<sup>9</sup> Charles Taylor, dessen Verständnis von „Säkularität“ im Weiteren zu Grunde gelegt werden soll, unterscheidet drei Weisen, in denen eine Gesellschaft „säkular“ sein kann,<sup>10</sup> und bezieht sich dabei ausschließlich auf den Bereich der abendländisch-westlichen Kulturen (vgl. SZ 47f). Nicht unbedingt strikt voneinander zu trennen, aber zu unterscheiden sind s.E. folgende Bedeutungen von „Säkularität“:

Säkularität 1: Zum einen kann sich „Säkularität“ auf Institutionen und gesellschaftliche Öffentlichkeit beziehen. In vorneuzeitlichen Gesellschaften durchdrang Religion alle Bereiche. Politisches Handeln, Institutionen, gesellschaftliche Regeln: Alles war religiös mitgeprägt. Heute ist Religion hingegen einer von mehreren gesellschaftlichen Teilbereichen, die nach ihrer je eigenen Rationalität funktionieren. Mit dieser ersten Form von Säkularität lässt sich problemlos vereinbaren, dass eine große Mehrheit innerhalb solcher modernen Gesellschaften weiterhin an Gott glaubt und den Glauben praktiziert. Die weltanschauliche Neutralität des Staates sagt nichts über die private Frömmigkeit seiner Bürger aus.

Säkularität 2: Säkularität kann zweitens die Abnahme von Glaube und religiöser Praxis bezeichnen. In diesem Sinn lässt sich offensichtlich nicht von einer zielgerichteten globalen Entwicklung sprechen, jedoch von einer faktischen weitgehenden Säkularität Westeuropas.

Säkularität 3: Taylor interessiert sich in *Ein säkulares Zeitalter* jedoch vorrangig für die dritte Form von Säkularität. Die Begriffsverwendung ist dabei zunächst ungewohnt, denn „säkular“ bildet hier nicht einfach den Oppositionsbegriff zu „religiös“. Mit „säkular“ bezeichnet Taylor vielmehr eine Gesellschaft, in der sich die *Bedingungen des Glaubens* fundamental gewandelt haben. Was ist damit gemeint?

Wir bilden unsere Überzeugungen vor einem Hintergrund, den wir in der Regel nicht ausdrücklich mitformulieren und mitreflektieren (beispielsweise dass die Sprechenden und Laufenden Zweibeiner, denen ich begegne, ebenso über Bewusstsein verfügen wie ich). Im Blick auf religiöse Überzeugungen hat hier jedoch eine tiefgreifende Wandlung stattgefunden: Bildete früher Religion diesen Hintergrund, den „Rahmen des Selbstverständlichen“ (SZ 32), so dass es so gut wie unmöglich war, nicht in der einen oder anderen Weise an Gott zu glauben, so stellt heute der Glaube offensichtlich nur eine Option unter mehreren dar. Im Blick auf eine mögliche religiöse Deutung der Welt ist der „Rahmen des Selbstverständlichen“ damit ans Licht gehoben, d.h. wir leben in einem „Zustand [...], in dem

---

7 Joas, Braucht der Mensch, 124.

8 Vgl. ebd. Zum (Nicht-)Verhältnis zwischen der Habermasschen Rede von „Postsäkularität“ und der Taylorsche von „Säkularität“ vgl. Endreß, Säkular.

9 So zählt Joas sieben verschiedene Bedeutungen von „Säkularität“: vgl. Joas, Säkulare Option, 293.

10 Vgl. SZ 11–16 – wobei die dritte Bedeutung von „Säkularität“, die in seinem Werk die entscheidende Rolle spielt, in Joas’ Zählung Nr. 8 darstellte. Vgl. Joas, Säkulare Option, 293.

die Deutung eines jeden *als Deutung* in Erscheinung tritt“ (SZ 34, Hervorh. V.H.). Die jeweils eigene weltanschauliche Option ist angesichts der Pluralität von Deutungsangeboten nicht die einzig mögliche. Andere Menschen, die sich weder als verblendet noch als böse disqualifizieren lassen, leben aus anderen Überzeugungen.

### 1.3 Ein „Zwang zur Wahl“?

Auf den ersten Blick scheint sich Taylors Analyse an diesem Punkt mit derjenigen des amerikanischen Religionssoziologen Peter Berger zu decken. Berger spricht von einer „kognitiven Kontamination“<sup>11</sup>, die dadurch entstehe, dass wir nicht mehr in religiös homogenen, sondern in religionspluralen Gesellschaften leben.<sup>12</sup> Durch den permanenten Umgang mit Menschen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung verschiebe sich die Sicht auf die eigene Position „vom Schicksal zur Wahl“<sup>13</sup>. Sie ist nicht mehr eine Selbstverständlichkeit, über die man nicht länger nachdenken muss, sondern eine mögliche Option unter mehreren, die deshalb ein erhöhtes Maß an Reflexion erfordert. Diese Verschiebung ist Berger zufolge durchaus ambivalent: Früher „hatten die Menschen die Möglichkeit, *nicht* auszusuchen und auszuwählen, sondern konnten sich einfach dem sie von allen Seiten umgebenden Konsens selbstverständlicher Gewissheit beugen, und genau das taten die meisten Menschen“<sup>14</sup>. Der moderne Mensch hingegen *könne* seine religiöse Orientierung wählen, aber er *müsse* es auch,<sup>15</sup> und dies führe zu einer Schwächung der Glaubensüberzeugungen: „Eine *gewählte* Religion ist instabiler (oder, wenn man will, schwächer) als eine Religion, die man für selbstverständlich hält.“<sup>16</sup>

Dieses Modell unterscheidet sich jedoch in mindestens zwei problematischen Punkten von Taylors Entwurf.<sup>17</sup> Der erste betrifft die Idee einer „Wahl“ in Sachen Religion, die mit Konsumentscheidungen vergleichbar sei: „eine Präferenz für diese Automarke gegenüber einer anderen, für diesen sexuellen Lebensstil gegenüber einem anderen und schließlich die Entscheidung, sich mit einer bestimmten ‚religiösen Präferenz‘ einzurichten“<sup>18</sup>. Mit Joas ist zu bezweifeln, dass diese Vorstellung sachgerecht ist. Denn sicherlich gibt es in Sachen Religion eine Wahlkomponente, insbesondere, was konkrete institutionelle Zugehörigkeiten angeht. Aber die Prozesse insgesamt sind erheblich komplexer. Religiöse Überzeugungen als umfassende Deutungsmuster von Erfahrungen werden nicht nur auf Grund verschiedenster Faktoren plausibel oder unplausibel, sondern ihnen eignet auch eine deutlich passive

---

11 Peter L. Berger / Anton Zijderfeld, Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht, Freiburg 2010, 19.

12 Für Taylor ist jedoch, anders als für Berger, nicht schon religiöse Pluralität *an sich* Spezifikum der Moderne und Auslöser der skizzierten Prozesse. Taylor (wie z.B. auch Joas) zufolge unterschätzt Berger die religiöse Pluralität in vormodernen Gesellschaften. Die Frage ist vielmehr, ob der Glaube eines anderen für mich das darstellt, was James eine „echte Option“ nennt. Vgl. SZ 515f., Joas, Braucht der Mensch, 36f., William James, Der Wille zum Glauben (1897), in: Ekkehard Martens (Hg.), Texte der Philosophie des Pragmatismus, Stuttgart 1975, 128–160.

13 Berger / Zijderfeld, Lob, 20 (im Orig. hervorgehoben); vgl. auch Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Durchges. und verb. Ausg. der 1980 bei Fischer ersch. dt. Ausg., Freiburg u.a. 1992, 24–35.

14 Berger, Zwang, 41. Hervorh. im Orig.

15 Vgl. zu Bergers „häretischem Imperativ“ Berger, Zwang, 39–45.

16 Berger / Zijderfeld, Lob, 27f. Hervorh. im Orig.

17 Taylor selbst äußert sich in *Ein säkulares Zeitalter* nur am Rande zu Berger, und zwar im Sinn der zweiten Problematik. Der Sache ergibt nach sich m.E. die erste jedoch ebenso eindeutig. Sie findet sich in ausgearbeiteter Form bei Joas, Braucht der Mensch, 32–49.

18 Berger, Zwang, 30.

Komponente, „ein Ergriffenwerden und Sich-Hingeben“<sup>19</sup>. Man wählt seine religiöse Option nicht wie eine Automarke, sondern sie bildet sich als eine Gesamtorientierung aus prägenden Erfahrungen und ihrer Interpretation, aus dem Vertrauen auf Zeugnisse anderer, aus Reflexionen etc. Dass das Modell der „Wahl“ zu kurz greift, sieht man schon daran, dass es Menschen gibt, die glauben wollen, aber nicht können.<sup>20</sup>

#### 1.4 „Fragilisierung“ und „kontingente Gewissheit“

Die zweite Schwierigkeit betrifft Bergers Behauptung, dass religiöse Pluralität zwingend zu „schwächeren“ Glaubensüberzeugungen führe, sofern man sich nicht fundamentalistisch verbarrikadiert. Dass sich die Gestalt des Glaubens dadurch ändert, dass er von einer Selbstverständlichkeit zu einer von mehreren möglichen Optionen wird, ist auch bei Taylor eine zentrale These, der diesbezüglich von einer „Fragilisierung“ spricht: „Die Existenz einer Alternative fragilisiert jeden Kontext, das heißt, sie sorgt dafür, dass das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend wird.“ (SZ 928). Der Begriff hat Anlass zu dem Missverständnis gegeben, Taylor schließe sich hier der Position von Berger an. Taylor hat jedoch klargestellt, dass seines Erachtens die Tatsache, dass Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, sondern sich immer vor dem Horizont möglicher Alternativen verstehen muss, nichts damit zu tun hat, „dass der schließlich angenommene (oder beibehaltene) Glaube deshalb fragiler wäre, wie Berger anzunehmen scheint. Im Gegenteil, der Glaube, der aus dieser prekären Situation der Gegenwart hervorgeht, kann gerade deshalb stärker sein, weil er sich der unverzerrten Alternative gestellt hat.“ (SZ 928 Anm., vgl. auch 516 Anm.) Joas hat – im Wesentlichen auf der Linie seiner eigenen Überlegungen zur Entstehung der Werte, aber auch im Rückgriff auf Taylor – für diesen Zusammenhang den Begriff „kontingente Gewissheit“<sup>21</sup> geprägt. Auch ihm zufolge gilt: „Es trifft empirisch nicht zu, dass Menschen, die etwa in einem Umfeld des religiösen Pluralismus leben [...] und die konfrontiert mit ganz anderen Glaubensrichtungen sind, den Glauben mit einer eingebauten Notwendigkeit irgendwie lockern und verlieren. In dieser Konfrontation mit dem anderen kann sich sogar ganz im Gegenteil etwa ein gesteigertes Interesse am eigenen Glauben entwickeln.“<sup>22</sup>

Es ändert sich also die *Gestalt* einer Glaubensbindung, insofern sie um die Kontingenz ihrer Entstehung weiß. Aber wie für Bindungen an Personen oder Werte gilt auch für Glaubensüberzeugungen, dass man sich der Kontingenz der konstitutiven Erfahrungen, die zu ihnen geführt haben, bewusst sein kann, ohne dass davon die Intensität dieser Bindung tangiert würde.<sup>23</sup>

## 2 Die geänderten Bedingungen des (Un-)Glaubens

---

19 Joas, Braucht der Mensch, 43.

20 Es wäre zudem zu fragen, wie stark der von Berger angenommene *Zwang* zur Wahl in Sachen Religion tatsächlich ist. Bereits die Konsumforschung weiß, dass Menschen dazu neigen, nicht bewusst auszuwählen, sondern dieselben Produkte immer wieder zu kaufen – nicht, weil sie herausgefunden hätten, dass es die besten sind, sondern aus Gewohnheit. Für eine nicht geringe Anzahl von Menschen dürfte das auch in Sachen Religion so sein, zumal hier der Druck des Wählens kleiner ist als in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens: Irgend etwas zu essen muss ich kaufen, aber wie ich es mit der Religion halte, kann ich auch einfach auf sich beruhen lassen.

21 Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Breisgau 2012, 126.

22 Hans Joas, Kontingenz und Gewissheit. Religion und das Ende der Säkularisierungsthese, in: Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer, Bistum Limburg 35 (2006) 164–170, 169.

23 Vgl. Joas, Glaube als Option, 146–148.

## 2.1 „Expressiver Individualismus“

Um die mit „Säkularität 3“ bezeichneten „geänderten Bedingungen des Glaubens“ noch etwas genauer in den Blick zu bekommen, lohnt sich ein kurzer Blick auf ihre Entstehung. Taylor unterscheidet drei große Phasen, von denen im Folgenden unter Verzicht auf die ausführlichen Ableitungen, die den größeren Teil seines Werkes einnehmen, nur knapp die wesentlichen Linien skizziert seien.

In der Neuzeit entsteht erstmals die Option eines „ausgrenzenden Humanismus“, d.h. eines Weltverständnisses, das ganz und gar in der Immanenz verbleibt. Die „verzauberte Welt“, in der Religion so eng mit allem verknüpft war – dem Kosmos und der sozialen Ordnung ebenso wie dem individuellen Lebenssinn –, dass eine nichtreligiöse Weltsicht gar nicht denkbar war, löst sich auf. Der Kontext der neuzeitlichen Ordnung bietet alternative Weltzugänge. In dem Maße allerdings, wie die strikt atheistischen Varianten dieses ausgrenzenden Humanismus etwa ab dem 18. Jh. massiv um sich greifen, entsteht aus dem Unbehagen an ihrer reinen Immanenzorientierung eine Gegenbewegung. Die zweckrationale, ganz auf die Immanenz ausgerichtete „entzauberte Welt“ wird als zu eng, als fade und leer empfunden. Das führt zu neuen Suchbewegungen nach einem „dritten Weg“ (SZ 513) zwischen überkommenen Glaubensformen und Unglauben, in denen sich die reine Konfrontation von Glaube und Unglaube in einem „Nova-Effekt“ der explosionsartigen Vervielfältigung spiritueller Optionen auflöst: „Es sieht so aus, als habe der ursprüngliche Dualismus – die Forderung nach einer tragfähigen humanistischen Alternative [zum Glauben an Gott, V.H.] – eine Dynamik von der Art eines Nova-Effekts in Gang gesetzt, der eine immer größere Vielfalt moralisch-spirituellem Optionen hervorgebracht hat, die den ganzen Bereich des Denkbaren und vielleicht noch mehr umfassen. Diese Phase dauert bis heute an.“ (SZ 507)

Die dritte Phase bringt gegenüber der zweiten keine inhaltliche Veränderung mehr, sondern eine Ausweitung des Nova-Effekts, der zunächst in bestimmten, eher elitären Kreisen entstand (v.a. in der Romantik), etwa seit den 1960er Jahren aber die Gesellschaft insgesamt erfasst (Taylor spricht deshalb von einer „Supernova“, vgl. SZ 688 u.ö).

Den tieferen Grund für diese explosionsartige Vermehrung spiritueller Optionen sieht Taylor in der Entstehung einer „Kultur der Authentizität“. Für diese ist die Idee wesentlich, dass „jeder von uns seine eigene originelle Weise des Menschseins hat“<sup>24</sup>, der zu entsprechen von entscheidender Bedeutung ist: „Wenn ich mir nicht treu bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens; mir entgeht, was das Menschsein für *mich* bedeutet.“ (UM 38; Herv. i.O.) Man kann sich diese fundamentale Veränderung am Verständnis der Kunst verdeutlichen. Diese besteht jetzt typischerweise nicht mehr in der Nachahmung der Natur an Hand von bestimmten Regeln, sondern stellt eine schöpferische Tätigkeit dar und dient zugleich der Selbstfindung und dem Selbstausdruck des Künstlers durch seine Kreativität. Das heißt nicht, dass sie sich nicht mehr auf Natur o.ä. bezöge. Aber sie tut es jetzt in der je eigenen Perspektive und Ausdrucksweise des Künstlers, und dieser Ausdruck will zu einer entsprechenden „persönlichen Resonanz“ (UM 102) beim Betrachter oder Hörer führen (vgl. UM 72-77). Zum Teil wird der Künstler jetzt überhaupt erst als ein solcher in unserem Verständnis des Wortes betrachtet, so, wenn an der Wende zum 19. Jahrhundert der Komponist von einem „Tonsetzer“, dem Handwerker der Musik, zum „Tondichter“ aufgewertet wird.

Im Blick auf Religion bedeutet diese „Kultur der Authentizität“, die Taylor auch als „expressiven Individualismus“ bezeichnet (vgl. SZ 507f.): Meine religiöse Auffassung muss mir etwas sagen. Sie muss zu mir passen, sie gehört zu meinem Selbstausdruck, sie spiegelt

---

24 Charles Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a. M 1995 (=UM), 38.

mein ureigenstes Verständnis der Welt. Vorrangig ist deshalb der je eigene spirituelle Weg. Dieser bleibt natürlich geprägt durch Erziehung, durch die religiösen Möglichkeiten, die das Umfeld bietet, etc. Aber dass man an religiösen Inhalten festhält, nur weil es sich um zentrale Bekenntnissätze der jeweiligen Denomination handelt, ohne dass sie mit dem einzelnen selbst in irgendeinem Zusammenhang stünden, ist nicht mehr plausibel. Taylor formuliert als Regel dieser Authentizität im Bereich des Religiösen: „Lasse jeden oder jede dem eigenen Weg spiritueller Eingebung folgen. Lass dich durch die Behauptung, er sei mit irgendeiner Orthodoxie unvereinbar, nicht von deinem eigenen Weg abbringen.“<sup>25</sup>

## 2.2 Bedingungen des Unglaubens?

Die extreme Pluralisierung weltanschaulicher Optionen hat auch dazu geführt, dass die Alternativstellung „Glaube vs. Unglaube“ an Trennschärfe verloren hat – Taylor spricht von der Entstehung eines „mittleren Raumes“, „der weder explizit religiös noch atheistisch ist“ (SZ 604). Diese Gedankenlinie wäre theologisch interessant weiterzuführen. Hier soll jedoch mit Taylor in eine andere Richtung weitergefragt werden. Denn die Fundamentalalternative zwischen einer glaubenden und einer rein immanenzorientierten Weltsicht wird durch die Pluralisierung nicht einfach hinfällig und unsere Überlegungen hatten bisher vorrangig die Seite des Glaubens im Blick. Wie aber steht es um die Bedingungen des *Unglaubens* in einem „säkularen Zeitalter“?

Einige Aspekte von Taylors Analyse beziehen sich offensichtlich auf alle unsere wesentlichen Überzeugungen, seien sie religiöser oder nichtreligiöser Natur. Das gilt z.B. für das „Zeitalter der Authentizität“ und seinen „expressiven Individualismus“. Gilt aber auch die „Fragilisierung“ von Überzeugungen für Glaubens- und Unglaubenspositionen gleichermaßen? Taylor zufolge lässt sich hier eine weitere Veränderung beobachten. In bestimmten Milieus, insbesondere in Westeuropa und unter Intellektuellen, ist es nicht nur zu einer Optionsvermehrung gekommen, sondern darüber hinaus zu einer Plausibilitätsverschiebung (vgl. SZ 31f). Denn die ausschließliche Immanenzorientierung gilt hier nicht nur als eine Möglichkeit unter anderen und nicht einmal nur als die weithin präferierte Option, sondern sie scheint vielmehr die *einzig plausible* und „der Glaube nicht einmal eine in Frage kommende Möglichkeit“ (SZ 15) zu sein. Hier wird also davon ausgegangen, dass sich nicht nur der religiöse „Rahmen des Selbstverständlichen“ aufgelöst habe, sondern dass auch ein neuer Rahmen entstanden sei, in dem jetzt der Unglaube die fraglose Basis, der Glaube hingegen überholt ist. „Fragilisierung“ träfe folglich nur auf *Glaubensoptionen* zu, die durch die Plausibilität einer reinen Immanenzorientierung mehr und mehr unter Druck gerieten. Taylor führt in *Ein säkulares Zeitalter* eine längere Auseinandersetzung mit mehreren Typen solcher Immanenzorientierung.<sup>26</sup> Dabei kritisiert er nicht die Entwürfe als solche, sondern den skizzierten Anspruch: dass sie „den (falschen) Eindruck erwecken, diese Deutung sei selbstverständlich, unanfechtbar, axiomatisch.“ (SZ 982f) Nicht selten wird dabei die Entstehung der Moderne als eine „Subtraktionsgeschichte“ (SZ 955) erzählt, bei der die Perspektive der reinen Immanenz quasi als „das Natürliche“ übrigbleibt, wenn man alle religiösen Illusionen abzieht.

---

25 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2002, 89. Um Missverständnissen vorzubeugen: Wie weiter unten noch deutlicher werden wird, ist dies nicht Taylors *eigener* Imperativ, sondern von ihm deskriptiv als Beschreibung der religiösen Grundhaltung im Kontext des „expressiven Individualismus“ gebraucht.

26 Vgl. SZ 929–986. Die derzeit prominenteste dieser „abgeschlossenen Weltstrukturen (AWS)“ stellt vermutlich der Naturalismus dar.

Wir begegnen damit auf argumentativer Ebene derjenigen Denkfigur wieder, die auch der Säkularisierungsthese zu Grunde liegt: Die reine Immanenzorientierung versteht sich in solchen Entwürfen als das logische Ergebnis einer zielgerichteten Entwicklung. Taylors Überlegungen zielen demgegenüber auf den Nachweis ab, dass auch der Unglaube eine kulturelle Leistung ist, keine „natürliche Situation“. Die Perspektive der reinen Immanenz ist möglich, aber nicht zwingend.<sup>27</sup> Natürlich kann man niemanden dazu zwingen, die Fragilität der eigenen Position anzuerkennen; und man muss nicht alle faktisch vertretenen weltanschaulichen Positionen für ernst zu nehmende Optionen halten – das werden Glaubende so wenig tun wie Unglaubende. Aber dass in Folge des wissenschaftlichen Fortschritts der Unglaube heutzutage eigentlich eine Selbstverständlichkeit sei wie der Glaube zu früheren Zeiten, so dass nur noch seine letzten Reste ausgeräumt werden müssten (sofern sie nicht von selbst absterben), bezeichnet Taylor als einen „Mythos der Aufklärung“<sup>28</sup>. Auch die reine Immanenzorientierung ist eine weltanschauliche Grundoption, die teil hat an den skizzierten „Bedingungen des (Un-)Glaubens“ in einem „säkularen Zeitalter“, in dem sich eben *keine* Position von selbst versteht.

### 3 Glaube und Identität im Zeitalter des „expressiven Individualismus“

Taylors Überlegungen bieten eine ganze Reihe von interessanten Anknüpfungsmöglichkeiten für die Theologie.<sup>29</sup> Im Folgenden sei ein Aspekt exemplarisch herausgegriffen: die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Identität.

#### 3.1 Zur Bewertung des „expressiven Individualismus“

Dazu ist zunächst zu fragen, wie aus theologischer Sicht der „expressive Individualismus“ zu bewerten ist.<sup>30</sup> Taylor selbst will mit seinen Überlegungen aus der scharfen Dichotomie zwischen enthusiastischen Befürwortern und scharfen Kritikern herausführen. Der Vorwurf der Kritiker lautet im Wesentlichen, es handle sich bei einem solchen „expressiven Individualismus“ um eine übersteigerte Selbstbezogenheit, die sich allein um eine egoistische Selbstverwirklichung Sorge. Weder höhere Werte noch das Wohlergehen anderer oder der Gesellschaft insgesamt seien im Blick.

Taylor zufolge ist diese Kritik insofern nicht unberechtigt, als es solche narzisstischen und trivialen Formen des Authentizitätsideals durchaus gibt. Als Pauschalvorwurf hält er ein solches Urteil jedoch für ungerechtfertigt, vor allem aber ist er der Auffassung, dass wir hinter den „expressiven Individualismus“ schlicht nicht mehr zurück können. Auch wenn die Bewegung der Subjektivierung nicht überall gleichzeitig und gleichmäßig verlaufe,<sup>31</sup> gebe es

27 Taylors Darstellung ist freilich erheblich differenzierter, als dieser knappe Abriss einfangen kann. Vgl. dazu die Kapitel 15 und 16 von „Ein säkulares Zeitalter“.

28 Charles Taylor, Die Bedeutung des Säkularismus, in: Rainer Forst (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt a.M. 2009, 672–696, 681. Vgl. auch Taylors Kritik an Habermas auf den folgenden Seiten.

29 Vgl. z.B. Carlos D. Colorado / Justin D. Klassen (Hg.), *Aspiring to fullness in a secular age. Essays on religion and theology in the work of Charles Taylor*, Notre Dame 2014; Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Frankfurt a. M. 2011; Martin Rohner, *Fragiler Glaube? Konturen einer katholischen Säkularität*, in: Veronika Hoffmann / Georg M. Kleemann / Stefan Orth (Hg.): *Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte*, Freiburg 2012, 184–202; James K. A. Smith, *How (not) to be secular. Reading Charles Taylor*, Grand Rapids 2014.

30 Vgl. zum Folgenden die Analysen von UM insgesamt.

31 Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main, Nachdr. der 1. Aufl. 2009, 857.

grundsätzlich keinen Weg zurück in die Selbstverständlichkeit umfassender Ordnungen.<sup>32</sup> Dies gilt jedoch mit einer entscheidenden Differenzierung: Unausweichliches Kennzeichen der Moderne ist Taylor zufolge die Subjektivierung in *formaler* Hinsicht. Das schließt aber nicht ein, dass der jeweilige Lebensentwurf auch *inhaltlich* selbstbezüglich sein muss. Vielmehr wird ein Selbstideal nur dann trivial, wenn es sich nicht an etwas bindet, das unabhängig von den eigenen Wünschen Bedeutung hat. „Die Authentizität ist augenscheinlich selbstbezüglich, denn im Einzelfall geht es um *meine Orientierung*. Das bedeutet aber nicht, dass auf einer anderen Ebene auch der *Inhalt* selbstbezüglich sein muss, dass also meine Ziele die eigenen Wünsche oder Bestrebungen im Gegensatz zu etwas über sie Hinausgehendem ausdrücken oder verwirklichen müssen. Es kann durchaus sein, dass ich meine Erfüllung in Gott, im politischen Engagement oder in der Landschaftspflege finde. Die bisherige Argumentation deutet sogar darauf hin, dass wir echte Erfüllung überhaupt nur in etwas Derartigem finden werden, in etwas, was unabhängig von uns oder unseren Wünschen Bedeutung hat. [...] Die Selbstbezüglichkeit der Form ist in unserer Kultur gar nicht zu vermeiden. Verwechselt man die beiden miteinander, lässt man die Illusion aufkommen, die Selbstbezüglichkeit des Inhalts sei ebenso unausweichlich.“ (UM 93f; Herv.i.O.).

Diese Bewertungsperspektive erscheint auch aus theologischer Sicht tragfähig: Einerseits ist der „expressive Individualismus“ als unhintergebarer Rahmen für alle Denk- und Vollzugsformen des Glaubens anzuerkennen. Glaube braucht heute zwingend „persönliche Resonanz“. Andererseits bedeutet das nicht, dass mit allen sich auf den „expressiven Individualismus“ berufenden Spiritualitäten unkritisch-affirmativ umzugehen wäre.<sup>33</sup>

### 3.2 Glaube und Identität

Taylors Analysen rücken den Begriff des Glaubens insofern eng mit demjenigen der personalen Identität zusammen, als im Rahmen des „expressiven Individualismus“ die eigene religiöse oder nichtreligiöse Grundüberzeugung einen zentralen Aspekt des jeweiligen Selbstverständnisses darstellen kann. M.E. könnte es sich lohnen, diese enge Verbindung von Glaube und Identität systematisch-theologisch aufzugreifen. Die folgende vierfache Schlussüberlegung bietet hierfür freilich nicht mehr als eine erste Skizze.

#### 1. Glaube als Selbst- und Welthermeneutik

Fundamentaltheologisch wird Glaube häufig unter zwei wesentlichen Rücksichten beschrieben: als inhaltliche Überzeugung und als personale Vertrauensbeziehung. Vor dem Hintergrund der Taylorschen Analysen rückt ein anderer Aspekt stärker in den Fokus: Glaube als Hermeneutik des jeweiligen Selbst- und Weltverständnisses, als eine Weise, sich selbst und die Welt zu „lesen“, zu verstehen, „was Menschsein für *mich* bedeutet“ (UM 38). Der Identitätsgewinn entsteht daraus, dass der Glaube eine „Lesart“ für die Welt anbietet, die sie in hilfreicher Weise erschließt und das eigene Selbst in ihr zu verorten ermöglicht. Es geht folglich nicht einfach darum, „etwas“ zu glauben: an Gott oder die Wiedergeburt, sondern diesen Glauben als Deutungskategorie zu verstehen. Das heißt mitnichten, dass Glaubensinhalte ihre Bedeutung verlören. Aber sie werden neu zugeordnet, nämlich auf die eigene Identitätskonstruktion und deren hermeneutische Erschließung hin. Die „Fragilisierung“ der religiösen Option führt dabei in einen „Konflikt der Interpretationen“ (P.

---

32 Ob man das bedauert, ist eine andere Frage – Taylor selbst hat wiederholt deutlich gemacht, dass er es nicht tut: vgl. UM 32f., SZ 856.

33 Vgl. hierzu auch die Überlegungen in Veronika Hoffmann, Sakramentalität unter dem Vorzeichen des religiösen Pluralismus, in: LJ 65 (2015) [im Erscheinen].

Ricœur), in dem jede Glaubensoption die Erschließungskraft ihrer Perspektive in Konkurrenz zu anderen zu erweisen hat.

## 2. Die Glaubensgemeinschaft als Interpretationsgemeinschaft

Kirche als Glaubensgemeinschaft ließe sich dementsprechend als Interpretationsgemeinschaft verstehen. Die Aufgabe einer solchen Interpretationsgemeinschaft bestünde weniger in einer „Glaubensweitergabe“ im Sinn eines inhaltlichen Kerns, der – sei es möglichst unverändert, sei es jeweils den entsprechenden Verhältnissen angepasst – durch die Zeit zu transportieren wäre, sondern in einer gemeinsamen Deutung der Welt im Licht des Glaubens. Die tradierten Inhalte fungieren dabei weniger als festzuhaltende Aussagen denn als Instrumente des Verstehens. Zugleich nimmt diese gemeinschaftliche Interpretation eine Schlüsselfunktion ein, wenn es darum geht, Verkürzungen des Authentizitätsideals kritisch zu hinterfragen, beispielsweise in einem Verständnis Gottes, das ihn nicht größer sein lässt als die eigenen Wünsche und Bedürfnisse.

## 3. Rechtfertigung als geschenkte Identität

Die Verbindung von Glaube und Identität erscheint sodann auch gnadentheologisch aufschlussreich. Hier ließe sich die glaubende Selbstperspektive als die einer „geschenkten Identität“ konzipieren: einer Identität aus der Rechtfertigung, gabetheologisch formuliert: aus dem Geschenk der göttlichen Anerkennung des Menschen vor und außerhalb von allem, was er selbst aus sich macht und machen kann.<sup>34</sup> In der typisch rechtfertigungstheologischen Dopplung, dass die Identität vor Gott weder selbst geleistet werden muss noch erzeugt werden kann, kommt erneut die theologische Variante der Taylorschen Kritik an Trivialisierungen der „Kultur der Authentizität“ zum Tragen, eine Kritik, die sich auch als eine „heilsame Relativierung“ bezeichnen lässt: Trivialisert wäre der Zusammenhang von Glaube und Identität, wenn Glaube zum spirituellen Wellnesselement und Gott zum Mittel der eigenen Selbstverwirklichung verkleinert würden. Dann wäre es unter der Hand doch wieder ausschließlich der Mensch selbst, der sich seine Identität „aufbaut“ – neben Familie, Beruf, politischen Überzeugungen und regelmäßigem Sport bildete der Glaube ein Element dieses „Projekts Ich“. Die Rechtfertigungstheologie verweist demgegenüber nicht nur entlastend darauf, dass aus der Perspektive des Glaubens die eigene Identität nicht erworben werden muss. Sie macht auch kritisch deutlich, dass sie nicht erzeugt werden kann: Vor jedem Entwurf eines „Selbst-Projektes“ sind wir uns zunächst gegeben und haben uns nicht aus uns selbst.

## 4. Relativierung des subjektiven Glaubensvollzugs

Eine solche „heilsame Relativierung“ lässt sich schließlich noch in einer zweiten Weise denken. Dazu ist noch einmal auf Bergers Konzept von religiösem Glauben als einer quasi-ökonomischen Wahlentscheidung zurückzukommen – ein Konzept, das ein gewisses Pendant in vulgärkatholischen Vorstellungen findet, dass man sich „für seinen Glauben entscheide“. Gegenüber Bergers religiösem Marktmodell wurde geltend gemacht, dass unsere Grundüberzeugungen nur begrenzt willentlich steuerbar sind. Insbesondere hat religiöser Glaube grundlegend mit Erfahrungen und ihrer Deutung zu tun, Erfahrungen, die ein Passivitätsmoment in sich tragen und deshalb weder selbst noch in ihren Deutungen einfach „wählbar“ sind. Im Rahmen einer Verbindung von Glaube und „geschenkter Identität“ ist das

---

<sup>34</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Veronika Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg 2013, 315–344.

nur folgerichtig: Die Überzeugung, dass die eigene Identität zutiefst geschenkt, nicht gemacht ist, ist ihrerseits nicht machbar.

Dann betrifft die „heilsame Relativierung“ des eigenen Selbst-Projektes auch den subjektiven Glaubensvollzug, der sich als Teil der geschenkten Identität ebenso nur begrenzt herstellen lässt. Glaube und Identität beeinflussen sich hier gegenseitig: Einerseits kann der Glaube in seiner Dynamik die Identität maßgeblich mitprägen, so dass Glaubenskrisen möglicherweise auch Identitätskrisen sind. Andererseits können Identitätsveränderungen nicht ohne Auswirkung auf den Glauben bleiben. Insbesondere kann der Verlust unserer bewussten Fähigkeiten, beispielsweise bei Demenz, auch zum Verlust von allem führen, was wir in der Selbstwahrnehmung als unseren Glaubensvollzug verstehen.

In fundamentaltheologischen Reflexionen auf Glaube und Glaubensverantwortung kommt das bisher quasi theorieinhärent kaum in den Blick, weil rein argumentative Zusammenhänge entwickelt werden. Das ist grundsätzlich ein sinnvolles Vorgehen, aber es könnte uns vergessen lassen, dass die dabei gemachte Voraussetzung freier, rationaler Subjekte in gewissem Maß eine Art notwendige Fiktion ist. Wenn man sich nicht auf den Standpunkt zurückziehen will, dass dies innerhalb der Aufgabenteilung zwischen den theologischen Disziplinen die genuine Arbeitsweise der Systematik sei und die Frage nach einer theologischen Bewertung tatsächlicher Glaubensvollzüge und ihrer Begrenzungen anderswo bearbeitet werden müsse, dann könnte die rechtfertigungstheologische Figur der „geschenkten Identität“ zu Hilfe kommen. Denn wenn der letzte Grund der Identität außerhalb der eigenen subjektiven Vollzüge liegt, ist sie auch nicht gänzlich von diesen Vollzügen abhängig. Die Rede von der geschenkten Identität markierte die letztlich eschatologische Hoffnung, dass im Blick auf unsere Identität vor Gott auch das eigene religiöse „Selbst-Projekt“ – der gelernte, praktizierte, gereifte, bezeugte Glaube – nicht das letzte Wort hat, sondern die göttliche „Gabe der Anerkennung“.<sup>35</sup>

---

35 Vgl. ebd.