Martin Breul / Aaron Langenfeld (Hg.)

Der Glaube im Denken

Der Glaube im Denken

Eine Philosophiegeschichte

Herausgegeben von
Martin Breul und Aaron Langenfeld

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Trinity College Library, Dublin –
© Zach Plank / unsplash
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-39384-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82971-0

Inhalt

Einleitung 11
Martin Breul / Aaron Langenfeld

Der Pionier des grenzenlosen Denkens.
Platon 15
Thomas Schärtl

Der Philosoph.
Aristoteles 28
Tobias Kläden

Eine Metaphysik absoluter Einheit und des absoluten Geistes und ihre Bedeutung für die christliche Theologie.
Plotin 37
Markus Enders

Die Synthesis von platonischer Philosophie und christlicher Religion.
Augustinus 45
Aaron Looney

Giganten der Islamischen Erkenntnissuche.
Ibn Sīnā, al-Ġazālī und Ibn Rušd 54
Darius Asghar-Zadeh

Die rationale Rekonstruktion des Glaubens.
Anselm von Canterbury 66
Stephan Ernst

Rationale Gotteserkenntnis oder praktische Gottesliebe?
Moses Maimonides und Chasdai Crescas 77
Frederek Musall

Primat der wissenschaftlichen Vernunft.
Thomas von Aquin 89
Andreas Speer

Mystische Aufbrüche an der Schwelle zur neuzeitlichen Moderne.
Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus 98
Saskia Wendel

Von den Debatten des Spätmittelalters in die Frühe Neuzeit.
Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham 109
Stefan Seit

Der Gnadenstreit.
Luis de Molina 116
Johannes Grössl

Die britische Aufklärung.
Thomas Hobbes, John Locke und David Hume 123
Christian Hengstermann

Anti-Skeptische Wende zum denkenden Subjekt.
René Descartes 133
Klaus Müller

Das nachmetaphysische Denken.
Blaise Pascal 142
Isabella Guanzini

Die Freiheit zu philosophieren.
Baruch (Benedictus) de Spinoza 149
Fana Schiefen

Warum selbst Leid die Harmonie der Welt nicht zerstören kann.
Gottfried Wilhelm Leibniz über die Theodizee 157
Andreas Koritensky

Von Gott und Welt, die es nicht gibt.
Immanuel Kant 163
Bernhard Nitsche / Florian Baab

Gott als Sinngrund des Ichs.
Johann Gottlieb Fichte 175
Benedikt Rediker

Religion als Gefühl und unmittelbares Selbstbewusstsein.
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 184
Cornelia Richter

Religion als Ende aller Projektionen?
Georg Wilhelm Friedrich Hegel 191
Jakob Deibl

Die ästhetische Konzeption von Religion.
Friedrich Hölderlin 202
Thomas Hanke

Denker der Freiheit.
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 209
Christian Brouwer

Religionskritik im Zeichen der Entfremdung des Menschen.
Ludwig Feuerbach und Karl Marx 216
Gregor Maria Hoff

Das Christentum als Denkprojekt.
Søren Kierkegaard 225
Heiko Schulz

Philosophie als Werkzeugkasten.
Amerikanischer Pragmatismus (Pierce, James, Dewey) . . . 233
Anne-Kathrin Fischbach

Überwindung der Metaphysik und des Christentums.
Friedrich Nietzsche 245
Jürgen Werbick

„Zurück zu den Sachen selbst!“.
Edmund Husserl 255
Enrico Grube

Eine philosophische Kulturtheorie über den Menschen,
der Bedeutung bringt.
Ernst Cassirer 262
Caroline Helmus

Endlichkeit und die Frage nach dem Sinn des Seins.
Martin Heidegger 269
Thomas P. Fößel

Der religiöse Denker als Seiltänzer.
Ludwig Wittgenstein 278
Klaus von Stosch

Denken am Abgrund des Daseins.
Die französische Existenzphilosophie 285
Aaron Langenfeld

Brücken bauen in Philosophie und Glaube –
christliche Existenz in pluraler Welt.
Edith Stein 298
Tonke Dennebaum

Drei Denker der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.
Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin 304
Edmund Arens

Der Philosoph der Anderheit.
Emmanuel Levinas 313
Erwin Dirscherl

Politische Phänomenologie und
der Sinn menschlichen Handelns.
Hannah Arendt 321
Julian Tappen

Vermittelte Zugänge zu Selbst und Welt.
Paul Ricœur 328
Veronika Hoffmann

Autonome Freiheit und die Frage nach Gott.
Transzendental- und Bewusstseinsphilosophie im 20. Jahrhundert 334
Magnus Lerch

Drei Namen für ein neues Verständnis von Sprache.
Hilary Putnam, Donald Davidson und Robert B. Brandom . 347
Martin Dürnberger

Selbstsorge und Sorge um die Anderen.
Michel Foucault 359
Karlheinz Ruhstorfer

Das Verhältnis von Glauben und Wissen in postsäkularen Gesellschaften.
Jürgen Habermas 365
Martin Breul

Selbstreflexion auf die eigene Positionalität.
Pierre Bourdieu 372
Ansgar Kreutzer

Von der Entsicherung des Denkens zur postkolonialen Theologie.
Jacques Derrida und die Dekonstruktion 378
Anne Weber

Die Moderne als ein Konzept mit Tiefenschärfe.
Charles Taylor 385
Annette Langner-Pitschmann

Analytische Religionsphilosophie.
Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Eleonore Stump . . . 394
Godehard Brüntrup

Eine Philosophie der Befreiung.
Enrique Dussel 404
Jan Niklas Collet

Das „Schwache Denken“ als Ontologie dessen, was geschieht.
Gianni Vattimo und Giorgio Agamben 411
Gianluca De Candia

Intelligente Emotionen.
Martha Nussbaum 420
Jochen Schmidt

Eine Philosophie der Freiheit.
Judith Butler 427
Anna Maria Riedl

Verzeichnis der zitierten Literatur 434

Abbildungsverzeichnis 439

Zu den Autorinnen und Autoren 443

Einleitung

Theologie und Philosophie sind seit jeher in besonderer Weise miteinander verbunden. Seit seinen Anfängen steht der christliche Glaube in einem steten Gespräch mit den philosophischen Entwürfen der jeweiligen Zeit und gebraucht die entsprechende philosophische Sprache, um zentrale Glaubensüberzeugungen auf den Begriff zu bringen. Daher gilt aus christlich-theologischer Sicht (zumal für die katholisch-theologische Sicht), dass der Glaube nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen kann. Das, was geglaubt wird, kann philosophischen Begriffen und Analysen nicht prinzipiell unzugänglich sein. Dieser positiven Dynamik entspricht zugleich eine negative, insofern die reflexive Durchdringung des Glaubens immer auch (produktive) Kritik beinhaltet. Auch in diesem Sinne gehören also Theologie und Philosophie aus theologischer Sicht unmittelbar zusammen. Anselm von Canterbury (um 1033–1109) hat im elften Jahrhundert dieses Zueinander von Denken und Glauben auf die Kurzformel *fides quarens intellectum* – der christliche Glaube ist ein Glaube, der nach Einsicht sucht – gebracht. Zudem lassen sich auch umgekehrt zentrale philosophische Begriffe der Gegenwart häufig nur dann in ihrer Tiefe begreifen, wenn sie in ihrem christlich-philosophischen Entdeckungszusammenhang verstanden werden. Es kann daher nicht überraschen, dass der Dialog zwischen Philosophie und Theologie auf eine reichhaltige, ja schon fast ausufernde Geschichte zurückblickt.

In diesem Buch möchten wir eine Schneise durch das Dickicht dieser Geschichte schlagen. Es bietet eine Einführung in das Denken bedeutender Philosophinnen und Philosophen der Geschichte und legt einen besonderen Fokus auf die Frage, welche Rolle die Religion in ihren Überlegungen spielt. Dabei zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit der Vernunft – oder in den Augen mancher auch: der Unvernunft – des Glaubens für nahezu alle großen Denkerinnen und Denker aus der Geschichte der Philosophie zentral für die Entwicklung ihrer eigenen Ansätze, Theorien und Modelle war bzw. ist. Zugleich stellen die einzelnen Beiträge einen Bezug zur theologischen Rezeption her. Das Buch verfolgt also ein doppeltes Ziel:

Zum einen sollen spezifische theologische Konzepte in den Denkhorizonten ihrer jeweiligen Zeit und ihrer jeweiligen Kontexte fassbar gemacht werden; andererseits soll aber auch die Möglichkeit vermittelt werden, das eigene theologische Denken in einer produktiven Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Ansätzen profilieren zu können.

Es versteht sich von selbst, dass dieses Buch – obwohl es nicht gerade wenige Seiten hat – nur eine erste, knappe und ausschnitthafte Einführung sein kann. Dennoch sind wir davon überzeugt, dass die Vorstellung der einzelnen Ansätze eine allgemein verständliche und gut lesbare Einführung in den Kern der jeweiligen Philosophie bietet. In diesem Sinn richtet sie sich nicht nur an ein akademisches, sondern an ein philosophisch interessiertes Publikum, das eine verständliche Wegbeschreibung entlang der wichtigsten Stationen der Geschichte der Philosophie sucht. Das Werk stellt dabei eine grundlegend überarbeitete und durch eine Vielzahl von Artikeln erweiterte Fassung des 2017 bei utb (Schöningh) erschienenen Studienbuches *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung in das Theologiestudium* dar. Mit dieser Neufassung legen wir ein Handbuch vor, das in der Verschiedenheit philosophischen Verstehens der Religion die Möglichkeiten eines positiven Zueinanders von Glaube und Vernunft neu zu entdecken versucht.

Um diesem Anspruch einerseits, den philosophischen Ansätzen aber in ihrem Selbststand andererseits gerecht zu werden, folgen alle Artikel einer ähnlichen Struktur. Alle Autorinnen und Autoren haben für das Verfassen ihres Beitrags drei Leitfragen erhalten:

(1) Welche Relevanz hat das dargestellte philosophische Denken für die Theologie?
(2) Was sind die wichtigsten und originellen Erkenntnisse des Philosophen/der Philosophin oder der Strömung?
(3) Welche Literatur empfiehlt sich zur vertieften Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denkansatz?

In den Artikeln fließen die Aspekte von (1) und (2) oft ineinander über, während (3) als eigenständiges, kommentiertes Literaturverzeichnis zur weiteren, vertiefenden Lektüre an jeden Beitrag angefügt ist. In den Texten waren ausschließlich (und nur in geringem Umfang) Primärzitate gestattet. Referenzen auf Sekundärtexte sind

einerseits wegen der besseren Lesbarkeit, andererseits aber auch um der Zugänglichkeit willen ausgeschlossen worden.

Bedanken wollen wir uns bei den Personen, ohne die dieses Buch nicht in dieser Form hätte realisiert werden können: Ein großer Dank gebührt Dr. Stephan Weber sowie dem Verlag Herder, die dieses Projekt von Anfang an mit großem Engagement unterstützt und ermöglicht haben. Für die vielen Hilfen bei der Manuskripterstellung sowie der Endredaktion danken wir Barbara Brunnert und Anna-Maria Rakus. Ein besonderer Dank gilt schließlich den Beiträgerinnen und Beiträgern.

Dortmund – Paderborn,
im Februar 2023 *Martin Breul und Aaron Langenfeld*

Denken am Abgrund des Daseins
Die französische Existenzphilosophie

Aaron Langenfeld

Einführung

Der Existenzphilosophie, die zugespitzt auch als Existenzialismus zusammengefasst wird, geht es in ihren Untersuchungen (wie der Begriff bereits vermuten lässt) um das Dasein – das Dasein der Welt im Allgemeinen und des Menschen im Besonderen. ‚Was hat es mit dem Dasein auf sich?' ‚Wie kann der Mensch mit ihm umgehen?' Bereits hier wird in einem *ersten* Sinne deutlich, dass existenzphilosophische Denkansätze eine große Relevanz für die Religion besitzen können, insofern diese versucht, die Möglichkeit einer rationalen Antwort auf die angedeuteten Sinnfragen an das Dasein zu profilieren. In diesem Bemühen ist sie auf philosophische Denkangebote (positiv und negativ) angewiesen. In den verschiedenen existenzphilosophischen Ansätzen findet sich eine Vielzahl solcher Angebote, die selbst nicht nur die Annahme beanspruchen, einen unverstellten Blick auf das menschliche Dasein zu erreichen, sondern die darin mitgesetzten Probleme und Fragen auch selbst beantworten zu können. *Zweitens* ist die Religion folglich in dem Sinne von der Existenzphilosophie herausgefordert, dass sie – wenigstens in Teilen – alternative Weltdeutungen anbietet, die an religiösen Überzeugungen selbst Kritik üben. Im Vordergrund der großen existenzphilosophischen Ansätze steht dabei die auf unterschiedliche Weise erörterte und mit unterschiedlichen normativen Konsequenzen versehene Abgründigkeit der Konfrontation des Daseins mit dem Nichts bzw. der (potenziellen) Absurdität der Existenz. In diesem Kontext tritt besonders eine moralische Verschärfung der Theodizeeproblematik in den Vordergrund, die den *dritten* Anknüpfungspunkt für eine religiöse bzw. theologische Reflexion bietet.

Der vorliegende Artikel beschäftigt sich ausschließlich mit dem sog. ‚französischen Existenzialismus'. Dieser ist nicht grundsätzlich verschieden von deutscher Existenzphilosophie, setzt aber tendenziell andere Schwerpunkte als etwa Martin Heidegger (1889–1976)

oder Karl Jaspers (1883–1969), die dennoch wichtige Referenzpunkte für die im Folgenden vorgestellten Philosophinnen und Philosophen sind. Von besonderer Relevanz sind weiterhin die Überlegungen von Søren Kierkegaard (1813–1855), Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Edmund Husserl (1859–1938), die in je unterschiedlicher Gewichtung rezipiert werden. Schließlich ist die Einwirkung der existenzialistischen Literatur, insbesondere der Romane von Fjodor Dostojewski (1821–1881) und Leo Tolstoi (1828–1910), kaum zu unterschätzen.

Die Absurdität des Daseins: Albert Camus

Albert Camus (1913–1960) gilt als ein Hauptvertreter des französischen Existenzialismus. Auch wenn er oftmals erst in zweiter Reihe hinter Jean-Paul Sartre (1905–1980) genannt wird, dessen philosophisches Werk als die eigentliche Grundlagenarbeit der gesamten Strömung betrachtet wird, scheint sein Denken – gerade für religiöses Denken – gegenwärtig eher anschlussfähig, was wohl auch in seiner eigenen analytischen Schärfe begründet ist, die im Gegensatz zu Sartre nicht auf eine spezifische Methode beschränkt ist.

Camus geht philosophisch aufs Ganze. In seiner frühen Schrift *Der Mythos des Sisyphos* wirft er als erstes und wichtigstes philosophisches Problem die Frage nach dem Selbstmord auf. „Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auf die Grundfrage der Philosophie antworten." (Camus, Mythos, 11) Camus fordert also die Frage heraus, welche Gründe der Mensch dafür angeben kann, warum er lebt bzw. warum er leben will. Kann er keine Gründe benennen, bleibt als rationaler Ausweg eigentlich nur der Selbstmord. Die Dramatik dieser Einsicht gründet bei Camus in einer phänomenologischen Beschreibung der Entfremdungserfahrung des Subjekts von der Welt. Mitten im Alltag trifft Menschen plötzlich die Frage nach dem Warum: ‚Warum gehe ich jeden Tag zur Arbeit?' ‚Warum stehe ich jeden Morgen auf?' Ist

die Frage aber erst einmal in der Welt, verschwindet sie nicht mehr, vielmehr infiziert sie alle Bereiche, auf die der Mensch sich in seinem Denken beziehen kann – eben bis zur äußersten Frage: ‚Warum lebe ich überhaupt?' Der Mensch sucht – so Camus – eine rationale Struktur in der Welt, die einen Grund für sein Dasein verbürgen könnte. Er sucht eine Sinnstruktur, auf die er seine eigene Existenz gründen könnte. Nur die Welt scheint einen solchen Grund nicht aufzuweisen. Weil der Mensch alles, was ist, auf einen Grund hin befragen kann, er diesen Grund selbst aber nicht findet, rutscht die Gesamtheit des Daseins ins Zufällige, Endliche, Absurde. „Das Absurde entsteht aus diesem Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt." (ebd., 41) Ist die Wirklichkeitsstruktur aber erst einmal als absurd erfasst, stellt sich die Frage nach dem Selbstmord in voller Härte: Gibt es einen Grund zu leben, wenn nichts, das ist, meinem Dasein einen Sinn verbürgt? Camus versucht eine ‚Lebensregel' zu finden und siedelt sie ganz in der Tradition Nietzsches an. Im Dasein geht es nicht mehr um eine Ethik der ‚Qualität', sondern um eine Ethik der ‚Quantität'. Man soll also nicht möglichst gut, sondern möglichst viel leben und das Dasein voll ausschöpfen. Der Selbstmord wäre hingegen wie der religiöse Glaube, den Camus übrigens als philosophischen Selbstmord bezeichnet, Leugnung der absurden Struktur der Welt, der krampfhafte Versuch, den unüberbrückbaren Riss zwischen menschlichen Sinnfragen und einer schweigenden Welt zu kitten. Den Grund für sein Dasein findet der Mensch vielmehr im situativen Glück. Berühmt geworden ist in diesem Sinne der letzte Satz des Essays: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen." (ebd., 160)

Sisyphos, von den Göttern verurteilt, auf ewig einen Stein auf einen Berg zu rollen, der auf der anderen Seite wieder herunterrollt, wird zum Sinnbild des in einer absurden Tätigkeit gefangenen Menschen. Glück findet Sisyphos und also auch der Mensch im Allgemeinen in der freien Annahme seines Schicksals, die zum Protest gegen die Götter wird, die ihn doch eigentlich verzweifelt sehen wollten. In dem Moment, an dem der Stein den Berg herabrollt, hat Sisyphos gewonnen und kann sich seines Daseins freuen. „Sisyphos lehrt uns die höhere Treue, die die Götter leugnet und Felsen hebt. Auch er findet, daß alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. […]

Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen." (ebd., 160) Verdeutlicht wird dieser Gedanke durch Camus' Roman *Der Fremde*, in dem der zum Tode verurteilte Protagonist Meursault eine letzte Indifferenz gegen die Absurdität des Daseins erreicht und vor der Vollstreckung des Urteils nahezu auf die Verachtung der Menschen bei der Hinrichtung hofft – denn sie sind Teil einer Welt, von der er weiß, dass er nichts von ihr zu erwarten hat.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem Camus aufseiten der Résistance gegen das Naziregime gekämpft hat, ändert sich sein Denken an entscheidenden Stellen fundamental. Der philosophische Essay *Der Mensch in der Revolte* geht nicht mehr von der Frage des Selbstmords, sondern von der Problematik des Mords aus. Offenkundig unter dem Eindruck der Gräuel des Kriegs kommt Camus zu der Einsicht: „Wenn man an nichts glaubt, wenn nichts einen Sinn hat und wenn wir keinen Wert bejahen können, ist alles möglich und nichts von Wichtigkeit. Ohne Für und Wider hat der Mörder weder unrecht noch recht. Man kann die Verbrennungsöfen schüren, so wie man sich der Pflege Leprakranker widmet. Bosheit und Tugend sind Zufall oder Laune." (Camus, Mensch, 15 f.) Camus muss also eingestehen, dass eine reine Ethik der Quantität indifferent gegenüber dem Leid anderer Menschen, gegenüber dem Mord am anderen werden muss. In diesem Sinne verklammert er die Überlegungen zum Absurden mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Leids und folgert, dass, wer den Selbstmord als verzweifelten Versuch der Überwindung des Absurden ablehnt, auch den Mord ablehnen müsse. Denn wer den Selbstmord ablehnt, erkennt das Leben als Gut an, das zugleich allen Menschen zukommt. In diesem Sinne ist es nur folgerichtig, dass Camus sich von Nietzsche distanziert und die Frage nach der Möglichkeit eines sittlichen Handelns in der Welt stellt, die nur von der Anerkenntnis des Lebens als gemeinsame Grundlage der ‚menschlichen Natur' und der Empörung gegen das Leid in der Welt getragen wird. Er findet den entsprechenden Gedanken in der Revolte: „Die Revolte keimt auf beim Anblick der Unvernunft, vor einem ungerechten und unverständlichen Leben." (ebd., 22) Wer aber revoltiert, der nimmt zugleich in Kauf, dass er in seinem Handeln gegen das Leid wiederum Leid verursacht und der Mensch so dazu verdammt ist, „zu töten, oder einem Totschlag beizustimmen" (ebd., 22). Das berühmteste Beispiel für dieses Dilemma ist bekanntlich das Problem des Tyrannenmordes, der zum

Schutz des Lebens vieler das Leben eines anderen opfert. Wie also kann der Mensch in einer an sich sinnlosen Welt, in seinem Handeln einen Wert behaupten, den er durch sein Handeln wieder aufzuheben droht? Im Essay selbst leistet Camus einen philosophisch mäßig überzeugenden Versuch, im ‚mittelmeerischen Denken' ein Prinzip zu entdecken, das Schuld und Unschuld des Menschen im Maß hält.

Die eigentliche Dramatik des Problems, wie mit sittlichem Sollen, Schuld- und Leiderfahrung umzugehen ist, zeigt sich vielmehr in Camus' wohl bedeutendstem Roman *Die Pest*. Im Kampf gegen die lebensvernichtende Seuche, die mit dem Todesurteil, das über jeden Menschen praktisch schon gesprochen ist, identifiziert werden kann, verzweifeln die Hauptfiguren an der Frage nach Sinn und Unsinn ihres Tuns. Die unbedingte Aufforderung, den anderen nicht seinem Todesschicksal zu überlassen, kollidiert mit der Wirklichkeitserfahrung massenhaften Sterbens. So treibt Camus einen der Protagonisten zur Frage: „Kann man ein Heiliger ohne Gott sein, das ist das einzige konkrete Problem, das ich heute kenne." (Camus, Pest, 290) Kann man also wirklich bedingungslos für das Leben einstehen, wenn ich die Opfer der Geschichte gleichzeitig doch einer letzten Sinnlosigkeit preisgebe? Camus flüchtet aber keineswegs zurück in den Glauben, der für ihn doch wieder nur der verzweifelte Versuch der Ignoranz des Absurden wäre. Er verschreibt sich vielmehr einer ‚metaphysischen Revolte', die Gott als Adressaten eines Protestes setzt, den es wahrscheinlich gar nicht gibt (wobei Camus hier streng agnostisch bleibt). Der Protest gegen das Leid in der Welt wird zum Protest gegen einen Gott, für den es angesichts seines Schweigens besser ist, wenn es ihn nicht gibt. Genau hier setzt die scharfe moralische Kritik jeder Theodizee an: Camus gibt die Möglichkeit durchaus zu, dass Gott tatsächlich existiert, aber er weigert sich, im Angesicht des Leidens Unschuldiger Zuflucht zum Glauben an diesen Gott zu nehmen. In diesem Sinne ist nicht der Mensch, sondern Gott Rede und Antwort schuldig, warum die Welt so ist, wie sie ist, und jede theologische Reaktion auf Camus wird sich dieser Frage nicht entziehen können. Ebenso maßgeblich dürfte sein Beharren darauf sein, dass sich der Sinn der Welt in der Welt erkennen lassen müsste, wenn es ihn gibt. Das bleibt eine fundamentale Herausforderung für jede Theologie der Offenbarung, die Gottes Selbstmitteilung in der Geschichte in der Welt behauptet.

Absolute Freiheit: Jean-Paul Sartre

Sartres philosophische Reflexionen sind ungleich ausführlicher als diejenigen Camus', was sich schon an seinem tausendseitigen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* veranschaulichen lässt. Seine Überlegungen sind von hoher Relevanz für die Anthropologie, auch wenn sie sich zunächst als umfassende Ontologie verstehen wollen. Im Zentrum steht für ihn der Mensch, der unbedingt zur Freiheit gerufen und verdammt ist. Als Existierender muss der Mensch notwendig handeln und sieht darin, dass aller Sinn, den er seinem Handeln gibt, aus ihm selbst hervorgeht. Daher ist er zuletzt eine „nutzlose Passion" (Sartre, Sein, 1052). Am besten lässt sich sein anthropologischer Ansatz anhand der Zentralbegriffe des eben benannten Textes verdeutlichen: ‚An-Sich', ‚Für-Sich', ‚Für-Andere' und ‚Freiheit'.

Die hermeneutische Voraussetzung der Betrachtung ist eine phänomenologische Methodik, d. h. die konsequente Verweigerung, ein Sein hinter dem Sein, ein ‚wahres Wesen' hinter den Phänomenen zu sehen, wie Sartre es der metaphysischen Tradition Platons (428/27–348/47 v. Chr.), aber im Grunde auch der transzendentalen Philosophie im Gefolge Immanuel Kants (1724–1804) unterstellt. Vielmehr gilt: „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist." (ebd., 44) Der Begriff des ‚An-Sich' beschreibt das Sein hinsichtlich seines bloßen phänomenalen Daseins. Es ist in diesem Sinne bedeutungslos. Wenn Menschen beispielsweise ein Gebäude errichten, dann erhält das Sein die Bedeutung des Gebäudes erst durch den Menschen. ‚An sich' hat das Sein einfach nur eine andere Gestalt angenommen. Der Mensch ist hingegen nie einfach nur etwas, sondern er ist immer schon über sein bloß substanzielles Dasein hinaus. Immer, wenn er versucht, sich auf etwas festzulegen, ist sein Wesen nicht gänzlich in dieser Bestimmung erfasst. Wenn er z. B. sagt ‚Ich bin ein Kellner', dann ist dies immer falsch, weil der Mensch nicht *nur* ein Kellner ist, sondern eben immer noch mehr. In diesem Sinne lässt sich der Mensch nicht auf eine Essenz feststellen, er existiert vielmehr, d. h., er transzendiert alles Seiende, indem er sich

selbst aus dem ‚An-sich' heraushebt. Der Mensch ist nie, was er ist (‚Kellner'), sondern immer das, was er nicht ist. Dieser Gedanke, dass die Existenz des Menschen seiner Essenz vorausgeht, gibt dem Existenzialismus seinen Namen. Der Mensch, der eben nicht ‚an-sich' ist, ist vielmehr ‚für-sich', d. h., er steht in einer Distanz zum Sein, das ihm zum Objekt seiner Möglichkeiten wird. Dies darf nun allerdings nicht als Plädoyer für freie Selbstentfaltung missverstanden werden. Freiheit gibt es erst da, wo das Sein nicht einfach ist, sondern wo ein Mangel an Sein herrscht. Als freies Wesen ist der Mensch ein Wesen, das Möglichkeiten abwägen kann. Möglichkeiten gibt es aber nur da, wo das Wirkliche (noch) *nicht* ist. Insofern mangelt es dem Menschen an Sein, was ihn zum Handeln und zum möglichen Scheitern im Handeln verdammt. Daher ist für Sartre das Handeln-Können untrennbar mit der Angst vor dem Scheitern verbunden.

An dieser Stelle setzt im Übrigen auch ein gewichtiges religionskritisches Argument Sartres an. Wenn der Mensch im ‚Für-Sich-Sein' um die Möglichkeit des Seins und damit auch um die Möglichkeit seines eigenen Nicht-Seins weiß, lässt sich dann von Gott noch im Sinne eines personalen Daseins sprechen? Wenn Gott nämlich – wie der Mensch – sein eigenes Nicht-Sein als wirkliche Möglichkeit bedenken könnte, würde er zum Teil einer unendlichen Fragenkette nach dem Ursprung des Seins, auf die er eigentlich die Antwort sein sollte. Für Sartre ist damit schon hinreichend bedacht, dass die Idee Gottes widersprüchlich ist. Auch wenn man so weit keineswegs gehen muss, scheint das Argument religionsphilosophisch verhältnismäßig wenig bedacht.

Der Mensch ist aber nicht nur ‚für sich', sondern er ist immer auch ‚für andere'. Sartre selbst benennt das Beispiel eines Mannes, der aus Eifersucht am Schlüsselloch seine Frau beobachtet. Im Moment der Handlung ist er ganz bei bzw. für sich; er ist nahezu identisch mit seinem Tun. Sein Bewusstseinsinhalt ist das, was er tut, ohne dass er davon noch einmal Bewusstsein hätte. Wenn jetzt eine andere Person plötzlich im Treppenhaus auftaucht und den Mann sieht, verändert sich der Bewusstseinsinhalt schlagartig. Vermittelt durch den Anderen erblickt der Mann nicht mehr bloß die Welt, sondern *sich selbst* als Teil der Welt – er schämt sich seiner Handlung. Das ‚Für-Andere-Sein' besteht folglich wesentlich im Objekt-Werden für den Anderen und im Widerstand des Menschen, der ‚für sich'

gerade kein Objekt, sondern immer mehr ist, sich verobjektivieren zu lassen. Alle zwischenmenschlichen Beziehungen bilden diese Dialektik ab, Subjekt und erfasstes Objekt in der Welt zugleich zu sein. Im ‚Blick' des anderen bleibt dem Menschen am Ende nichts als die Gewissheit seiner bloßen Existenz ‚für sich', wie Sartre in seinem Roman *Der Ekel* den Protagonisten Roquetin eindrucksvoll beschreibt: „Mein Denken, das bin *ich*: Deshalb kann ich nicht aufhören. Ich existiere, weil ich denke […]. Ich bin es, *ich bin es*, der mich aus dem Nichts zieht, nach dem ich trachte: der Haß, der Abscheu zu existieren, das sind wiederum nur Arten, mich existieren zu *machen*, in die Existenz einzutauchen." (Sartre, Ekel, 159) So lange der Mensch ist, kann er seiner Existenz nicht entfliehen. Existieren bedeutet aber, ‚Ich' zu sein, zu denken, zu handeln und einer Welt ausgeliefert zu sein, in der nichts die Existenz begründet. Im Gegensatz zur christlichen Existenzphilosophie ist es auch nicht der Andere, durch den diese Begründung offenbar wird. Dieser ist – im Gegenteil – vielmehr die Ursache des Übels, in Distanz zum Sein zu existieren, und letztlich unerreichbares Objekt, das sich allen Versuchen widersetzt, als Subjekt anerkannt zu werden. Für den Anderen ist das Ich immer nur Objekt, immer nur das, was es ist, während im ‚Für-Sich' der Mensch gerade nicht ist, was er ist. Der Andere wird in dieser Wahrnehmung im wahrsten Sinne des Wortes zur Hölle für den Menschen, wie Sartre in seinem Drama *Geschlossene Gesellschaft* beschreibt. Der jeweils Andere ist es, der den Menschen von seiner Einheit mit dem Sein trennt und zum Objekt seiner selbst macht.

Gibt es also nichts, was die Existenz des Menschen begründet, ist jeder Wert, den man dem Leben beimisst, willkürlich, d. h. von der Freiheit des Menschen abhängig: „Folglich ist meine Freiheit die einzige Grundlage der Werte, und nichts, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen oder jenen Wert, diese oder jene Werteskala zu übernehmen. Als Sein, durch das die Werte existieren, bin ich nicht zu rechtfertigen. Und meine Freiheit ängstigt sich, die unbegründete Begründung der Werte zu sein." (Sartre, Sein, 106) Der Mensch ist also am Ende zu einer Wahl verurteilt, die selbst nicht nochmal gerechtfertigt sein kann. Er existiert und ist in diesem Dasein durch nichts begründet und auch durch nichts in der Welt begründbar.

Wie schon bei Camus liegt genau hier die große Herausforderung, die Sartre für die Religion darstellt: Wenn die Existenz des Menschen nicht aus der Welt begründbar ist, kann es nicht dennoch

etwas in der Welt geben, das diese Begründung symbolisch und anfanghaft realisiert? Kann es nicht eine jeder Wahl vorausliegende Wirklichkeitserfahrung geben, die zur Übernahme der eigenen Existenz befähigt und gerade darin die Distanz zum ‚An-Sich-Sein' (situativ und deutungsoffen) überwindet?

Existenzphilosophie und Geschlecht: Simone de Beauvoir

Die Philosophie Simone de Beauvoirs (1908–1986) ist thematisch mit den zuvor skizzierten Ansätzen stark verwandt und von diesen beeinflusst. Zentrale Themen sind hier ebenfalls eine zur Freiheit bestimmte Existenz, die sich zugleich der Angst vor ihrem Nicht-Sein ausgesetzt sieht, und die Frage, wie diese Existenz als eigene vom Subjekt übernommen werden kann, ohne an den Aporien eines von Gott gelösten Daseins zu scheitern. Wie auch für Camus und Sartre spielt für de Beauvoir dabei das literarische Schaffen eine gewichtige Rolle. In diesem Akt emanzipiert sich der Mensch von seinem unausweichlichen Ende, im kreativen Hervorbringen, dem intensivsten Ausdruck von Freiheit, wird ein kontrafaktischer Sinn gesetzt. Selbst da, wo Endlichkeit und Absurdität Thema des Schreibens sind, wie eines von de Beauvoirs Hauptwerken, *Alle Menschen sind sterblich*, schon im Titel erkennen lässt, setzen Schriftstellerinnen und Schriftsteller einen neuen Anfang, erproben ihre Freiheit, können dem glücklichen Sisyphos ähnlich werden.

Es wäre nun allerdings falsch, wollte man de Beauvoir als ‚bloß' literarische Aufbereitung der theoretischen Arbeiten Camus' und Sartres begreifen. Vielmehr kann ihre bahnbrechende gendertheoretische Studie *Das andere Geschlecht* als einer der wirkmächtigsten existenzialistischen Texte überhaupt gelten. Sartre hatte zwar aufgewiesen, inwiefern das Sein ‚für andere' zu einer gegenseitigen Verobjektivierung führt, insofern der jeweils andere schlicht Sein in der Objektwelt ist. Dabei bedachte er allerdings nicht die geschlechter-

bedingte Asymmetrie in diesem Objektivierungsgeschehen. So scheint es nämlich faktisch so, dass Frauen insofern zum Objekt gemacht werden, als dass diese versuchen, sich aus dem Blick des Mannes zu verstehen. Sie sind in diesem Rollensystem keine freien Subjekte, sondern sie machen sich selbst zu Objekten männlicher Betrachtung. Die Frage, die bei Sartre und Camus völlig unterbestimmt bleibt und die nun in den Blick kommt, lautet nunmehr nicht nur, wie man sein Dasein als Mensch, sondern wie man sein Dasein als Frau bzw. als Mann als solches annehmen kann, wie man also Subjekt seiner eigenen Daseinsdeutung werden kann. De Beauvoir wendet hier Nietzsches genealogische Methode an, um auf blinde Flecken im existenzphilosophischen Denken selbst hinzuweisen und dasselbe konsequent fortzubestimmen. Man wird ihr dabei nicht gerecht, wenn man dies als diskursspezifische Detailfrage begreifen würde. In einer umfassenden Perspektive wird die Frage nach der Geschlechterrolle eher zur theoriekritischen Position für eine geschichts- und politikbewusste Philosophie. Und genau hier wird de Beauvoir in besonderer Weise relevant für theologisches Denken, das sich über die Strukturen aufklären muss, in denen es sich vollzieht.

Christliche Existenzphilosophie (Gabriel Marcel und Simone Weil)

Es ist bemerkenswert, dass ausgerechnet die Rezeption der christlich geprägten, französischen Existenzphilosophie in der Theologie bis heute recht dünn ist. Begründet werden kann es wohl aber damit, dass zentrale Gedanken in anderer Form etwa über Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger Einzug in den deutschsprachigen theologischen Diskurs erhalten haben. Dennoch soll zum Schluss ein kurzer Seitenblick auf diese Strömung geworfen werden.

Gabriel Marcels (1889–1973) Denken ist geprägt von einer Reflexion der Begriffe ‚sein' und ‚haben' (so auch der Titel seines Hauptwerks *Sein und Haben*). Der Mensch versucht nach Marcel über sein Dasein im Modus des Habens zu ver-

fügen, dabei hat er sein Sein nicht aus sich selbst. Der Mensch ist zunächst einmal, er existiert. Im Unterschied zu Camus, Sartre und de Beauvoir läuft dieses Sein allerdings nicht auf ‚das Absurde' oder eine ‚nutzlose Leidenschaft' hinaus, sondern es kann sich in der Liebe zum ‚Du' transzendieren und Sinnerfüllung finden. In der Liebe zum Anderen ist unbedingter Sinn gesetzt, wie ein berühmtes Zitat deutlich macht: „Einen Menschen lieben heißt: du aber wirst nicht sterben." (Marcel, Geheimnis, 79) Ausgedrückt ist damit, dass im Modus der Liebe ein Sinnversprechen gesetzt ist, das zugleich schon jetzt gegenwärtig und noch ausstehend ist. Darin wird aber der christliche Offenbarungsgedanke thematisch, der Christus als Realsymbol der Bejahung des Menschen durch Gott deutet, die zwar endgültig, aber noch nicht vollendet ist. Vermittelt durch die Begegnung mit dem ‚konkreten Du', welche die Liebe als Sinngrund des Seins identifiziert, wird Gott als das transzendente, ‚absolute Du' mitgesetzt. Während also für Camus das Verhältnis von Welt und Mensch absurd war, weil die Welt den Sinnansprüchen des Menschen nicht letztgültig entsprechen konnte, behauptet Marcel, diese Entsprechung sei in der Liebe gegeben, die das Dasein gerade nicht absurd, sondern noch angesichts des Todes sinnvoll mache.

Ähnliche Gedanken finden sich schließlich auch bei Simone Weil (1909–1943), die noch stärker als Marcel der christlichen Mystik zugewandt ist. Was bei Marcel der Versuch ist, sich selbst zu haben, wird bei Weil als das Gesetz der Schwerkraft bestimmt, dem das Gesetz der Gnade (dementsprechend lautet der Titel ihres Werkes *Schwerkraft und Gnade*) gegenübersteht. Dieses Gesetz anzunehmen, bedeutet vor allem, einzusehen, dass das Dasein und die Freiheit (einschließlich der Fähigkeit, zu lieben) dem Menschen geschenkt sind. So liebt der Mensch nicht aus sich heraus, sondern er aktualisiert ein Vermögen, das ihm zuvor schon gegeben ist. Diese Abkünftigkeit ist für Weil aber eben kein Indiz für die Absurdität der Existenz, sondern für ihre Sinnhaftigkeit. So besteht der Fehler des agnostischen bzw. atheistischen Existenzialismus darin, am ‚Ich' festhalten zu wollen und sich gerade die Verfügtheit des Daseins nicht einzugestehen. In der Annahme der Abkünftigkeit des eigenen

Daseins ist hingegen implizit die Überwindung des ‚Ich' schon mitgesetzt: Ich *gehöre* mir nicht, sondern ich *bin* von woanders her und ich kann Sinnerfüllung nur darin finden, sein zu wollen, wie ich gesollt und gewollt bin. Wo für Camus, Sartre und de Beauvoir das literarische Schaffen zur sinnschaffenden Flucht aus der drohenden Absurdität wird, begreift Weil ästhetische Erfahrungen vielmehr als mögliche Orte der Gottesbegegnung, als Orte also, an denen die erlebte Schönheit einen tragenden Daseinssinn eröffnet.

Sarah Bakewell, Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein und Aprikosencocktails, München [2]2016.
(Sehr gut lesbare, narrativ gestaltete Einführung in alle wichtigen Akteure nicht nur des französischen Existenzialismus, die zugleich einen Überblick über dessen geschichtliche Entwicklung gibt.)

Aaron Langenfeld, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie, Paderborn u. a. 2016 (Beiträge zur komparativen Theologie 22), bes. 158–181.
(Versuch einer theologisch produktiven Auseinandersetzung mit Camus, die dessen existenzphilosophischen Entwurf als Ausgangspunkt einer theologischen Anthropologie nimmt und soteriologisch fruchtbar machen will.)

Annemarie Pieper, Albert Camus, München 1984 (Beck'sche schwarze Reihe 507 / Große Denker).
(Ein Klassiker und guter Einstieg in das Denken Camus'.)

Heinz Robert Schlette, Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion, Frankfurt a. M. 1997.
(Konstruktiver Versuch einer gegenwärtigen Religionsphilosophie in existenzphilosophischem Profil.)

Martin Suhr, Jean-Paul Sartre zur Einführung, Hamburg [4]2012 (Zur Einführung).
(Exzellente Einführung in Sartres Denken, die zugleich einen sehr guten Einblick in die Ansätze des Existenzialismus insgesamt gibt.)

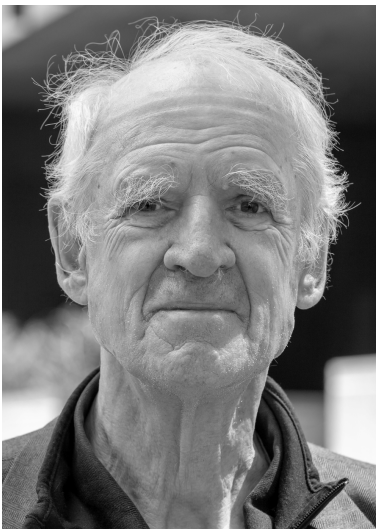
Hansjürgen Verweyen, Das fremdartige Glück absurder Existenz: Albert Camus, in: Klaus Held / Jochem Hennigfeld (Hg.), Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke, Würzburg 1993, 365–381.
(Pointierte Einführung in die Herausforderung existenzphilosophischer Reflexion in der Tradition Camus' für die Theologie. Eine wichtige und kontroverse Rezeption in der Gegenwart.)

Die Moderne als ein Konzept mit Tiefenschärfe

Charles Taylor

Annette Langner-Pitschmann

Zwei Monografien (1975 und 1979) über Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), eine *Kritik der neuzeitlichen Individualität* (1985), eine breit angelegte Studie zur *Entstehung der neuzeitlichen Identität* (1989), ein Buch über das *Unbehagen an der Moderne* (1992): Dieser Auszug aus der Liste der Publikationen, die der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor (* 1931) während seiner Zeit als Professor in Oxford (1976–1981) sowie an der McGill University in Montréal (1981–1998) vorlegt, bezeugt seine Faszination für die Bedeutung der Moderne. Nach seiner Emeritierung im Jahr 2007 legt er mit der deutlich über 1.000 Seiten umfassenden Studie *Ein säkulares Zeitalter* dann dasjenige Werk vor, welches ihn für Theolog:innen zum Standardautor macht. Hatte die Rolle des Religiösen in seiner philosophischen Modernitätstheorie von Anfang an Berücksichtigung gefunden, wird sie hier zur Leitperspektive von Taylors Überlegungen. Was bedeutet es, zu behaupten, dass westliche Gesellschaften an der Schwelle von der Vormoderne zur Moderne zu säkularen Gesellschaften werden? Was kennzeichnet diese Transformation im Einzelnen – und welche der gängigen Beschreibungen dieses Paradigmenwechsels gehen bei näherem Hinsehen an der Sache vorbei? Zu diesen Fragen legt Taylor einen Theorieansatz vor, der wie kaum ein anderer jüngerer Text in der Debatte über Glaube und Gesellschaft rezipiert und diskutiert wird.



Was heißt „modern"? Und: Sind wir modern? Zwei Grundfragen gegenwärtiger Theologie

Wer sich einmal auf eine Prüfung in der Konziliengeschichte vorbereitet hat, weiß: Kirchliche Dogmen fallen zu keinem Zeitpunkt der Kirchengeschichte vom Himmel. Vielmehr wird die Tagesordnung eines jeden Konzils durch geschichtliche Ereignisse mitbestimmt. Bereits das im Galaterbrief dokumentierte Apostelkonzil in der Mitte des ersten Jahrhunderts befasst sich unter dem Stichwort ‚Heidenmission' mit einer Fragestellung, deren Klärung durch ganz konkrete Entwicklungen in der Beziehung zwischen den Christ:innen und ihrer Umwelt erforderlich wird.

Wenn dies stimmt – sofern also die dogmatische Versprachlichung des Glaubens grundsätzlich aus der Klärung akuter Irritationen im Grenzbereich zwischen Glaube und Geschichte hervorgeht –, dann gebietet es die Sache des Glaubens selbst, die jeweilige zeitgeschichtliche Situation möglichst gründlich zu kennen. Zu wissen, was unsere Gegenwart ausmacht, ist demnach nicht erst dann interessant, wenn es um die verkündigungsstrategische Frage nach einer zeitgemäßen Glaubens*vermittlung* geht. Zu wissen, was unsere Gegenwart ausmacht, ist stattdessen bereits dann erforderlich, wenn es um die Frage nach Konstitution, d. h. nach den Entstehungsbedingungen und Grundstrukturen der Glaubens*inhalte* geht. Kurzum: Nicht allein die Pastoraltheologie, sondern auch die Systematische Theologie ist auf ein differenziertes Verständnis der herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen angewiesen.

Wenn Theolog:innen in ihren Überlegungen unterstellen, dass westliche Gesellschaften aktuell am treffendsten als *moderne* Gesellschaften zu beschreiben sind, so ruft dies mindestens zwei Anschlussfragen auf. Erstens tritt das Konzept der Modernisierung in der Regel in Begleitung anderer Konzepte auf – darunter denjenigen der Pluralisierung, der Rationalisierung industrieller und wissenschaftlicher Verfahren, der Demokratisierung und der Säkularisierung. Je nachdem, wie man diese Konzepte im Ganzen gewichtet und im Einzelnen ausbuchstabiert, resultieren unterschiedliche Auffassungen der Moderne – und damit zugleich darüber, welche Fragen sie auf die Tagesordnung der Glaubensreflexion setzt. Wer etwa die allgemeine Geltung naturwissenschaftlicher Rationalitätsstandards als das zentrale Kennzeichen der Moderne betrachtet, wird

die Gegenwarts- und Zukunftschancen des religiösen Glaubens daran bemessen, inwieweit dieser sich mit den Einsichten der Naturwissenschaften vereinbaren lässt. Wer dagegen die Anerkennung demokratischer Verfahrensregeln als Alleinstellungsmerkmal der Moderne ansieht, wird die Modernekompatibilität des Glaubens daran festmachen, inwieweit sich religiös begründete Hierarchien im Horizont dieser Regeln noch legitimieren lassen.

Eine zweite Anschlussfrage ergibt sich aus der Beobachtung, dass einige Grundannahmen der Moderne mittlerweile in ihrer Plausibilität erschüttert sind und sich die Gegenwart daher treffender als Zeitalter der Postmoderne beschreiben lässt. Trat die Pluralisierung der Weltbilder zu Beginn der Neuzeit als ein Resultat des freien Vernunftgebrauchs in Erscheinung, so gibt es Anzeichen dafür, dass die Dynamik der Pluralisierung inzwischen das Konzept der Vernunft selbst erfasst hat. An die Stelle der einen Vernunft scheinen zahlreiche ausschnitthafte Rationalitäten getreten zu sein; greifbar wird dies beispielweise dort, wo zwischen der Rationalität medizinischer Erkenntnisse und der Rationalität politischen Handelns unterschieden wird. Prominent zusammengefasst ist diese Überzeugung in Jean-François Lyotards (1924–1998) Formel vom „Ende der großen Erzählungen" (Lyotard): An die Stelle universal geteilter Narrative und Konzepte zur Deutung der Wirklichkeit als Ganzer tritt eine Vielzahl kleiner Erzählungen, deren jeweiliger Resonanzraum auf ein Segment der Realität begrenzt bleibt.

Geht man nun in diesem Sinne davon aus, dass nicht nur der Gottesbegriff, sondern auch Begriffe wie ‚Vernunft' und ‚Subjekt' ihre Plausibilität verloren haben, so führt dies zu einem gewandelten Aufgabenprofil der Theologie. Während sie unter modernen Vorzeichen den Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen hat, besteht ihr Ziel nun darin, die dem Glauben eigene Rationalität im Konzert der vielfältigen Rationalitäten in angemessener Weise vernehmbar werden zu lassen. Allerdings ruft ein solch postmoderner Zuschnitt der Theologie den Einwand auf, dass im religiösen Denken und Urteilen das Heil des Menschen auf dem Spiel steht – und damit eine derart existenzielle Idee, dass sie sich in Begriffen einer auf zufällige Wirklichkeitsausschnitte beschränkten Bedeutsamkeit kaum angemessen ausbuchstabieren lässt. Erzählungen von Gott, so ließe sich diese Intuition zusammenfassen, sind von ihrem Gegenstand her nicht anders zu denken denn im Sinne *großer* Erzählungen.

Charles Taylor und die großen Erzählungen im Hintergrund der Gegenwart

Taylor fasst sein lebenslanges Interesse am Umbruch von der Vormoderne zur Moderne in besagtem späteren Werk zum *Säkularen Zeitalter* in einer schlichten Frage zusammen: „Warum war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahr 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?“ (Taylor, Zeitalter, 51) Entscheidend für das Verständnis von Taylors ideengeschichtlichen Überlegungen ist dabei dasjenige, was er unter einer geschichtsprägenden Idee versteht.

Eine solche Idee – wie etwa die Unterstellung eines transzendenten Göttlichen oder die Behauptung einer autonomen Vernunft – lässt sich für ihn nicht einfach auf einen spezifischen kognitiven Überzeugungsgehalt reduzieren. Ihre historische Bedeutung wird erst dann verständlich, wenn man zugleich mit dem, was die Menschen *denken*, auch die Art und Weise in den Blick nimmt, in der die Menschen ihre Wirklichkeit aufgrund dieser Gedanken *empfinden und erleben*. Nicht Sätze interessieren Taylor, sondern „Vorstellungschemata“ (Taylor, Zeitalter, 275). Diese Schemata, in denen ausdrückliche, wohlunterschiedene Annahmen mit unartikulierten, unbestimmten Intuitionen verschmelzen, verbinden sich für Taylor zu dem umfassenden „Hintergrund“, der jeden Denk- und Handlungsvorgang einer Epoche prägt.

Die Moderne als Vorstellungsschema

Unter dieser Voraussetzung entwirft Taylor ein vielschichtiges Bild der Moderne in dem geografischen Raum, der heute als Heimat der westlichen Gesellschaften gilt. Als Kontrasthintergrund für dieses Bild dient das Ideengefüge der Vormoderne. Diese sieht Taylor dadurch geprägt, dass die Menschen ihre Welt gleichsam als ein Buch behandeln, das für den, der es aufschlägt, ein Universum an Bedeutungen und Zusammenhänge bereithält.

Diese Grundintuition spiegelt sich u. a. auf drei Ebenen wider: Erstens sei es selbstverständlich gewesen, die Natur als sinnhaft arrangierte Ordnung zu begreifen. Zweitens habe außer Frage ge-

standen, dass auch die Grenzlinien politischer Herrschaftsbereiche von göttlicher Hand gezeichnet seien. Drittens hätten die Menschen ihre Lebenswirklichkeit als einen Ort der unmittelbaren Präsenz von Geistern und Dämonen, von göttlichen Mächten und moralischen Kräften erlebt.

Wie konfiguriert nun die Vorannahme, dass die Welt aus sich heraus sinnvoll ist, die Perspektive, in welcher sich die Menschen in ihrem Dasein orientieren? Taylors Werk zeichnet sich dadurch aus, dass er diese Frage an einem breiten Material ideengeschichtlicher Momentaufnahmen durcharbeitet. Einen prägnanten Zugang zu seiner Position bietet seine Rede vom „porösen Selbst" (vgl. u. a. Taylor, Zeitalter, 68). Wenn der Sinn der Naturereignisse, der politischen Verhältnisse und der Alltagswelt in der beschriebenen Weise in der Luft liegt, so kann der Mensch nicht anders, als diesen Sinn mit jedem Atemzug zu inhalieren. Er erlebt sich also nicht als externer Beobachter einer Welt, an die er seine eigenen Sinnentwürfe anlegen könnte, sondern als Teilnehmer, der tief in die Bedeutungszusammenhänge der Realität eingebettet ist.

Zu diesem Vorstellungsschema „im Jahr 1500" bildet der Ideenhintergrund „im Jahr 2000" nun in jeder Hinsicht einen Kontrast. An die Stelle der „kosmischen Ideenordnung" (Taylor, Hegel, 41) tritt Taylor zufolge eine für sich genommen sinnneutrale Welt, an der erst die Perspektive des Menschen bedeutsame Zusammenhänge herzustellen vermag. Modern gesehen sei die Wirklichkeit durch Kontingenz geprägt. Wo immer Zusammenhänge als notwendig erschienen, so sei dies das Resultat menschlicher Analyse und Deutung.

Dieser grundlegende Wandel des Ideenrahmens, in dem der Mensch seine Position in der Wirklichkeit bestimmt, wirkt sich Taylor zufolge nun auf allen drei zuvor genannten Ebenen aus. Was erstens die Natur betrifft, gehe das moderne Subjekt davon aus, dass Zusammenhänge wie Kausalität und Konditionalität allein auf dem Wege naturwissenschaftlicher Erschließung in die Welt kommen. Zweitens gelte dem modernen Bewusstsein als selbstverständlich, dass politische Zusammenschlüsse nicht vom Himmel fallen, sondern durch – nicht selten höchst konfliktive – geschichtliche Prozesse generiert sind. Drittens werde die Lebenswirklichkeit als ein Bereich aufgefasst, der sich prinzipiell mit den Mitteln der menschlichen Erfahrung einholen lasse. An die Stelle des selbstverständlichen Um-

gangs mit übersinnlichen Instanzen, deren Mächten man sich ansonsten passiv ausgesetzt sah, trete das Ziel, die erlebte Unverfügbarkeit aktiv in Beherrschbarkeit zu transformieren.

Im Kontext der Moderne haben wir es Taylor zufolge also mit einem Subjekt zu tun, das seiner Realität deutend gegenübersteht. An die Stelle des „porösen" tritt das „abgepufferte Selbst" (Taylor, Zeitalter, 54), das sich durch die Entwicklung zivilisatorischer Instrumentarien aus der passiven Einbettung in sein Schicksal befreit und einen gewissen Sicherheitsabstand zu seinen Daseinsbedingungen gewonnen hat. Der Sinn der Verhältnisse liegt für das moderne Bewusstsein keineswegs in der Luft, sodass sich ihm niemand entziehen könnte. Der Sinn der Wirklichkeit ist stattdessen ein Werkzeug in der Hand des „desengagierten Subjekts", das ihn im Zuge einer selbstbestimmten Eigenleistung mit der Realität verknüpft.

Was heißt „modern"? Taylors Antwort lautet: Als „modern" beschreiben wir ein Ensemble von als intuitiv geltenden Annahmen, d.h. ein spezifisches Mindset. Wollte man diesen stillschweigend vorausgesetzten Denkrahmen versprachlichen, träfe man auf Überzeugungen wie diejenige, dass sich die Wirklichkeit mit den Mitteln systematischer Wissenschaften beschreiben lässt oder dass die Demokratie dem Menschen als einem autonomen Vernunftwesen besonders gut entspricht. Entscheidend sind dabei nicht die *Inhalte* dieser Sätze als solche, sondern die *Einstellung*, welche die Menschen ausgehend von ihnen zu ihrem Dasein einnehmen.

Für die Theologie ergibt sich daraus eine maßgebliche Konsequenz im Hinblick auf ihren Auftrag, den Glauben rational zu rechtfertigen. Folgt man Taylors Begriff der modernen Vernunft, so besteht dieser Auftrag nicht darin, die Gehalte einzelner religiöser Lehren auf ihre Verträglichkeit mit einzelnen Ergebnissen moderner Natur- und Sozialwissenschaft zu prüfen. Stattdessen gilt es, die umfassende Bejahung der Wirklichkeit als einer sinnvollen Daseinsumgebung mit dem Bewusstsein über die Vernunft als einer unumgänglichen Sinnstiftungsinstanz in Einklang zu bringen. Kurz: Den vermeintlichen Konflikt zwischen den Aussagen ‚Die Welt wurde in sieben Tagen erschaffen' und ‚Die Welt entstand durch den Urknall' kann die Theologie vernachlässigen. Zu interessieren hat sie sich stattdessen für die Frage, wie sich eine Mentalität, die demr im Schöpfungsbegriff mitverhandelten Unverfügbarkeit des Daseins das letzte Wort einräumt, und eine Mentalität, die das Ge-

lingen des Lebens von der Kontrollierbarkeit seiner Bedingungen abhängig macht, integrieren lassen.

Die Großen Erzählungen als Tatsache

Taylors Analyse historischer Gesellschaftsformen beruht in jeder ihrer Einzelheiten auf der Kontrastierung zwischen ‚dem Vormodernen' und ‚dem Modernen'. Was die zweite Grundfrage gegenwärtiger Theologie – d. h. die Notwendigkeit einer Selbstverortung angesichts der ‚Postmoderne' – angeht, bezieht Taylor damit implizit eine klare Position. Insofern er selbst über die Kategorie des Hintergrunds durchaus umfassende Narrative über beide Epochen einführt, legt er sich darauf fest, an der Kategorie der Großerzählung festzuhalten.

Taylor begründet diese Positionierung damit, dass die Verabschiedung weltdeutender Narrative schlicht an der empirischen Wirklichkeit vorbeigehe. Wann immer Menschen ihr Leben und Handeln gestalteten, seien ihre unzähligen Einzelurteile immer schon – ob stillschweigend oder ausdrücklich, unbewusst oder bewusst – in das Koordinatensystem einer allgemeinen Weltauffassung eingebettet. Besonders anschaulich wird dies für Taylor ausgerechnet am Beispiel der postmodernen Positionen selbst. Denn auch und gerade die Ablehnung universaler Deutungsansprüche trete ihrerseits in Verbindung mit der durchaus universalen These auf, dass eine solche Ablehnung grundsätzlich von einem geschichtlichen Fortschritt zeuge (vgl. Taylor, Zeitalter, 958, 1188).

Während Taylor seine gesamte Philosophie auf die Voraussetzung baut, dass kontextübergreifende Narrative ein geeignetes Mittel darstellen, um die soziale Realität zu erschließen, ist er sich zugleich darüber bewusst, damit für den Vorwurf einer gewaltförmigen Theoriebildung anfällig zu werden. Schließlich ist die Verabschiedung universaler Lesarten von Vernunft und Wahrheit, vom Guten und vom Gültigen wesentlich mit der Intuition verbunden, damit zugleich die Übergriffigkeit zu beenden, die mit der Durchsetzung derart allgemeiner Geltungsansprüche häufig verbunden ist. Taylor plädiert derweil für eine andere Strategie, um die Grenze zwischen handlungsleitender Großerzählung und kritikresistenter Ideologie dauerhaft aufrecht zu erhalten. Sie lautet: Wir dürfen jederzeit zu „Großerzählungen" greifen, solange wir uns „über das, was wir tun,

im klaren [sind] und die Erzählungen, auf die wir uns stützen, bereitwillig zur Diskussion stellen" (Taylor, Zeitalter, 958).

Sind wir modern – oder sollten wir unser Zeitalter nicht treffender als postmodern beschreiben und unser theologisches Denken an die irreduzible Pluralität sämtlicher Lesarten der Wirklichkeit gewöhnen? Für diese zweite Frage gegenwärtiger Theologie bietet Taylors Philosophie eine bemerkenswerte Anregung. Einerseits räumt sie ein, dass die umfassenden Weltbilder einem tiefen Begehren nach Bedeutung und Orientierung entspringen, das sich auch dann nicht ersatzlos streichen lässt, wenn man partikulare Standpunkte gegen jede Verabsolutierungstendenz absichern möchte. Zugleich aber verändert sie den Aggregatzustand der Großerzählungen. Sie bilden nicht länger feste Blöcke klar definierter Überzeugungen, sondern ein luftiges Gemisch aus beweglichen Intuitionen und Ideen, Stimmungen und Hypothesen. Dass eine Erzählung groß ist, schließt nicht aus, dass sie für andere Lesarten der Realität durchlässig ist: Dies dürfte für das Projekt einer theologischen Reflexion religiöser Erzählungen im 21. Jahrhundert eine relevante Nachricht sein.

Säkularisierung als Optionsvermehrung

Taylor greift in seiner Analyse der Moderne seinerseits auf das heuristische Mittel der Großerzählung zurück. Durchgängig verhandelt er dabei auch die Frage, welche Gestalt die Religion im Zuge der Modernisierung annimmt. Seit Max Webers (1864–1920) Formel von der Entzauberung der Welt bestehe die Tendenz, diese Entwicklung als eine „Subtraktionsgeschichte" (Taylor, Zeitalter, 53) zu rekonstruieren. Die Bedeutung der Religion, so diese Diagnose, nimmt seit der Aufklärung stetig ab. Diesem Narrativ setzt Taylors Theorie der Säkularisierung ein komplexeres Modell entgegen.

Den Kern dieses Modells bildet die Differenzierung zwischen drei Lesarten des Säkularitätsbegriffes, auf die in der Debatte als Säkularität$_1$, Säkularität$_2$ und Säkularität$_3$ verwiesen wird. In ihrer ersten Lesart verweist die Säkularität auf das Phänomen, dass sich religiöse Praktiken, Symbole und Einstellungen in zahlreichen westlichen Gesellschaften aus dem öffentlichen Raum zurückziehen. In der zweiten Lesart bringt sie die Beobachtung zum Ausdruck, dass sich Menschen aus den religiösen Gemeinschaften zurückziehen.

Während diese beiden ersten Lesarten dem Muster der Subtraktionserzählung folgen, schlägt Taylor eine dritte Deutung vor, die bei den gesellschaftlichen Bedingungen ansetzt, unter denen religiöse Einstellungen gepflegt werden. Diese Bedingungen sieht er gegenwärtig dadurch gekennzeichnet, dass die Optionalität der jeweils präferierten Großerzählung so offen sichtbar ist wie nie zuvor in der Geschichte. Diese Voraussetzung erfasse auch die religiöse Weltdeutung, die damit von einer „unabdingbaren Voraussetzung" (Taylor, Zeitalter, 15) zu einer „Option neben anderen" (Taylor, Zeitalter, 14) werde. Nicht die quantitative Reduktion des Religiösen, sondern ihr Statuswandel von einer fraglosen Notwendigkeit hin zu einer unverbindlichen Möglichkeit macht für Taylor den Prozess der Säkularisierung aus, den die Gesellschaften des Westens „zwischen 1500 und 2000" durchlaufen haben.

Michael Kühnlein (Hg.), Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2019 (Klassiker auslegen 59).
(Der Band versammelt Verständnishilfen zu den einzelnen Kapiteln des Säkularen Zeitalters, verfasst von einer Reihe unterschiedlicher Expert:innen.)

Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt a. M. 2002 (Stw 1568).
(In diesem kleinen Band erörtert Taylor sein Konzept der Säkularisierung vor dem Hintergrund einer Relektüre von William James' Klassiker Die Vielfalt religiöser Erfahrung.)

Charles Taylor, Modern Social Imaginaries, Durham [4]2007 (Public Planet Books.
(Der Band vertieft die Reflexion auf den epistemischen Status der Vorstellungsschemata. Indem Taylor diese Hintergrundannahmen über das Konzept das Imaginären erschließt, markiert er deren bildhafte Züge.)

Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009.
(Die Studie ist – oder zumindest einige Passagen sind –Pflichtlektüre für Theolog:-innen. Sie öffnet die Augen für zahlreiche Implikationen der These, dass religiöse Einstellungen gegenwärtig nicht etwa obsolet, sondern schlicht optional geworden sind.)

Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übersetzt von Joachim Schulte, Berlin [11]2021 (Stw 1233).
(Die Frage „Was heißt ‚modern'?" wird hier als die Frage erörtert, was es bedeutet, sich als handelndes Subjekt in der modernen Wirklichkeit zu bewegen.)