

Wahrheitsverständnis von C. oder seine theoretischen Rekonstruktionen plausibel sind. Auch wenn C. bereits viel von dem, was eine gläubige Existenz heute prägt, vorausgesehen und vorweggenommen hat, könnte man jetzt, ein halbes Jahrhundert später, durchaus auch noch stärker die kulturellen und zeitlichen Differenzen berücksichtigen, die sich zwischen der Realitätswahrnehmung von C. und der heutigen Welt ergeben haben, die in bestimmten Teilen noch viel säkularisierter ist und in der das Christentum in weit stärkeren weltweiten Ungleichzeitigkeiten lebt als damals. Aus diesen und möglichen anderen Gründen könnten sich schließlich Grenzen für ein theologisches Anknüpfen an C. nahelegen. Weitere Rezeptionsmöglichkeiten könnten sich im Gegenzug ergeben, wenn man noch stärker als im vorliegenden Band den frühen C. berücksichtigen würde, etwa in seinen Forschungen und Deutungen zur ignatianischen Mystik, also zu Peter Faber und zu Jean-Joseph Surin, wobei freilich auch kritisch seine historisch-theologische Methode und die Differenzen zur Wiederaufnahme der Mystikforschung im Spätwerk zu untersuchen wären. – Diese Desiderate sollen weitere theologische Forschungen zu C. anregen und keinesfalls die Leistung des vorliegenden Bandes zur Eröffnung dieses Gesprächs schmälern. Es wird ein Gespräch sein, von dem die Theologie nur profitieren kann, weil sie von C. her zu interdisziplinärer Anschlussfähigkeit geöffnet wird und sich daraus neue philosophisch, gesellschaftlich und geistlich relevante Fragen an sie richten werden.

B. KNORN SJ

TAYLOR, CHARLES: *Ein säkulares Zeitalter*. Herausgegeben von *Michael Kühnlein* (Klassiker auslegen; 59). Berlin: De Gruyter 2019. VIII/245 S., ISBN 978-3-11-040939-0 (Paperback); 978-3-11-040948-2 (PDF); 978-3-11-040960-4 (EPUB); ISSN 2192-4554.

Charles Taylors „A secular age“ (2007) hat sich innerhalb kürzester Zeit zu einem Klassiker der Ideengeschichte entwickelt. Anders als Habermas, der in seinem postsäkularen Lernmodell auf die Übersetzbarkeit religiöser Inhalte abstellt, knüpft Taylor (= T.) bewusst bei den vorbegrifflichen Sinnbedingungen des menschlichen Daseins an, um „den Code des säkular-ästhetischen Vernunftdenkens zu entschlüsseln.“ (1) Die zentrale Stellung der Selbstinterpretation des Menschen und die Anerkennung spiritueller Vielfalt sind, wie *Michael Kühnlein* (1–16) in seinem einleitenden Beitrag betont, dabei aufs Engste mit biographischen Gegebenheiten verknüpft (vgl. 1 f.). Eine intensive Auseinandersetzung mit Hegels Freiheitsverständnis (vgl. Hegel; 1975) und eine detaillierte Genealogie unseres modernen Selbstverständnisses (vgl. *Sources of the Self*; 1989) legen die Basis für die monumentale Hintergrundgeschichte des säkularen Zeitalters, einer philosophischen Meistererzählung, die „Säkularisierung in einen bestimmten Sinn-Kontext von Freiheit und Würde“ (9) einbettet. Der anspruchsvolle Versuch, die Konflikte der Moderne in Form einer „Zwillingsgeschichte gegenseitigen In-Frage-Stellens“ (14) zu erschließen, betont die Pluralität moderner Wertssysteme, in denen „Immanenz und Transzendenz [...] als wählbare Optionen“ (14) begriffen werden müssen.

Bereits die Einleitung, in der T. die drei Ebenen der Säkularisierung vorstellt und die Begriffe des Spirituellen sowie der Religion umreißt, konfrontiert uns mit einem reflexiven Verständnis von Glauben als einer konkreten Option, die sich jeder Form von Naivität entschieden widersetzt (vgl. 17). *Otfried Höffe* (17–30) weist auf den breit angelegten Begriff von Hermeneutik und die damit einhergehenden methodischen Weichenstellungen hin (vgl. 21). Zugleich kritisiert er T.s Verständnis von Säkularität und stellt dem völlig selbstgenügsamen Humanismus Kants komplexe These einer immanenten Autonomie, die über sich selbst hinausweist, entgegen (vgl. 26 f.). Vor dem Hintergrund der komplexen abendländischen Geistesgeschichte kann zudem zurecht gefragt werden, ob die Qualifizierung der Unterscheidung von natürlich und übernatürlich als spezifisch modern nicht letztlich auf eine krasse „Selbstüberschätzung der Neuzeit und der Moderne“ (28) hinauslaufen muss?

Der erste Hauptteil „Reformwerk“ setzt nach *Karl Gabriel* (31–46) mit einer vielschichtige Kultur- und Praxisgeschichte des Alltags ein. T. fragt nach den Dynamiken der mit der Säkularisierung einhergehenden Reformen. Dass er sich dabei auf die Grundlagen „einer anthropologisch fundierten, kulturtheoretisch ausgerichteten sowie sozialwissenschaftlich informierten Sozialphilosophie“ (32) stützen kann, verleiht diesem Versuch erst sein volles Gewicht. Ausgehend vom argumentativen Rahmen, der mit dem prononcierten Schlagwort der Entbettung bezeichnet werden kann, skizziert *Rudolf Schlögl* (47–58) die Dynamiken einer disziplinierenden Gesellschaft und ihrer Akteure. Er setzt sich mit T.s Kritik an Subtraktionstheorien und dem damit einhergehenden methodischen Anspruch, das Konzept *sozialer Vorstellungsschemata* könne „einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen idealistischer und materialistischer Erklärung“ (47) anbieten, auseinander. Die moralische Ordnung, wie sie in den neuzeitlichen Naturrechtskonzepten zum Ausdruck kommt, und die sozialen Vorstellungsschemata der Neuzeit – i. e. objektive Ökonomie, Öffentlichkeit und Volkssouveränität – bieten nach *Hans-Peter Krüger* (59–76) einen Ansatzpunkt dafür, sich aus einem hermeneutischen Idealismus mit seinem Primat des Selbstverstehens zu lösen. Die sozialen Vorstellungsschemata eröffnen über den Umweg einer wechselseitigen Verflechtung von sozialen Praktiken und Hintergrundverständnissen neue Perspektiven, die als „konzeptionelle Version von einer historisch gewachsenen Lebenswelt“ (75) gedeutet werden können.

Im zweiten Hauptteil „Der Wendepunkt“ fragt T. danach, wie sich der Übergang von der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit der Religion zum ausgrenzenden Humanismus, der selbst keines Transzendenzbezuges mehr bedarf, erklären lässt. Dass der Deismus als Übergangsphänomen und später der radikale Humanismus zu einer tragfähigen Option für breite Schichten der Gesellschaft werden konnten, lässt sich nach *Veronika Hoffmann* (77–90) anhand von drei, eng miteinander verzahnten Ebenen verständlich machen: Die anthropozentrische Wende und eine gesellschaftliche Verschiebung, in der die Idee der unpersönlichen Ordnung in den Vordergrund rückt, verbinden sich mit einem geläuterten Religionsverständnis zu einer Dynamik, in deren Folge es zu einer Entzauberung der Welt (vgl. 85) kommt. Konsequenterweise werden die moralischen Quellen nunmehr im Inneren des Menschen (vgl. 86 f.) selbst verortet – ein Umbruch, der unser Welt- und Selbstverständnis bis heute prägt.

Der dritte Hauptteil von T.s Studie „Der Nova-Effekt“ knüpft bei den inneren Spannungen der bisher entwickelten Konstellationen an und treibt ihre Dynamik weiter voran – allerdings ohne dabei ein ausdrücklich historisches Interesse zu verfolgen. Der Fokus ist nach *Christoph Seibert* (91–108) ethischer Natur und eng mit dem Grundanliegen verknüpft, „ein Konzept für einen konstruktiv-kritischen Umgang mit kultureller Pluralität zu entwickeln“ (92) und wechselseitige Lernprozesse (vgl. 106) anzustoßen. Gerade weil die „Suche nach Lebenssinn als anthropologisches Grundfaktum“ (93) aufgefasst werden kann, lässt sich eine Minimalbedingung für den Dialog formulieren, an der religiös-weltanschauliche Positionen zu messen wären: „Sie müssen aus eigenen Gründen prinzipiell dazu in der Lage sein, sich selbst annäherungs- und versuchsweise am Ort des Anderen zu sehen.“ (107) Nur so könnte dasjenige, was den Anderen auszeichnet, eine positive Bedeutung für das Eigene gewinnen, ohne dabei vereinnahmt zu werden. *Peter Nitschke* (109–130) diskutiert die Frage, warum die Reformprozesse selbst immer wieder von Neuem eine immanente Gegenaufklärung hervorbringen. Er verweist auf „die dialektische Natur der Rationalität“ (117) und zeigt, wie eng Aufklärung bzw. Entzauberung und Religion trotz aller Gegensätze miteinander verwoben bleiben (vgl. 128).

Der vierte Hauptteil „Erzählungen von der Säkularisierung“ zeichnet den Weg der Religion in der säkularen Moderne nach (vgl. 133). Soll angesichts der Spannung zwischen Mobilisierung und Authentizität, die unsere durch vielfältige kulturelle, historische und soziale Dynamiken geprägte Wirklichkeit durchziehen, Erkenntnisgewinn möglich bleiben (vgl. 146), lässt sich ein Rückgriff auf Idealtypen trotz der damit einhergehenden Gefahr einer ungedeckten Vereindeutigung nach *Gottfried*

*Küenzlen* (131–148) nicht vermeiden. T.s Stärke liege darin, den eigenständigen Charakter der Religion herauszustellen (vgl. 145), ohne dabei die Fragilisierungsprozesse, denen die überlieferte Religion ebenso wie säkulare Glaubensformen unterworfen sind, zu verschleiern (vgl. 149). Auf dieser Basis kann *Oliver Flügel-Martinsen* (149–160) T.s kritische Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Formen des Religiösen skizzieren. Wie ein kurzer Blick auf Europa und die USA zeigt, stehen grundlegende Gemeinsamkeiten – wie etwa die These, dass Religion und Spiritualität einander nicht widersprechen müssen, und ein entschiedenes Plädoyer für eine Ethik der Authentizität – tiefgreifenden Unterschieden in den konkreten Ausprägungen der Religion nicht entgegen.

Im fünften Hauptteil „Bedingungen des Glaubens“ thematisiert T. in einem ersten Schritt die Fragilisierung unserer Lebenswelt und ihre Folgen für unseren Lebensstil bzw. für unsere religiösen Bindungen. Die Verflüssigung althergebrachter Gewissheiten hat nach *Mark Wrathall* (161–178) zur Folge, dass wir den Glauben zunehmend als Option (vgl. 161) begreifen. Damit ist nicht die bloße Wahlmöglichkeit gemeint. Es geht vielmehr darum, eine Sensibilität für die Begrenztheit und Zerbrechlichkeit der eigenen Vorstellung von Authentizität zu entwickeln, ohne die Selbstinterpretation Anderer zugunsten des eigenen Lebensentwurfes herabwürdigen zu müssen (vgl. 178). Im Blick auf die drängende Frage von Religion und Gewalt meint *Burkhard Liebsch* (179–196) allerdings bei T. selbst eine pathologische Tendenz zur Gewaltsamkeit (vgl. 186) erkennen zu können, die Andere auf Kosten eines inklusiven Wir ausschließt und eine mit dem Gefühl der Verwundbarkeit einhergehende Sensibilität (vgl. 191) nicht ausreichend würdigt. Ein Blick auf moderne Sinnsuche, Verlustgeschichten und Bekehrungserlebnisse zeigt nach *Edmund Arens* (197–212), dass die Zukunft des säkularen Zeitalters nicht eindeutig festgelegt ist. Radikaler Humanismus und religiöse Weltdeutung können nebeneinander bestehen, ohne dass eine der beiden Weltdeutungen die jeweils andere endgültig verdrängen könnte. Dabei fällt allerdings auf, dass T., dessen Großnarration von Bekehrungsgeschichten gerahmt ist, nirgends auf die Ambivalenzen von Konversionen, die sowohl zu einer Öffnung wie auch zu einer fundamentalistischen Verhärtung führen können, zu sprechen kommt (vgl. 209). In einem abschließenden Beitrag skizziert *Michael Kühnlein* (213–224) konkrete „politische [...], moraltheoretische [...] und religionsphilosophische [...] Konsequenzen“ (213). T.s Studie ist nicht nur ein Plädoyer für eine differenzoffene und nach innen integrierende Form von Säkularität (vgl. 216), sie kann auch als Kritik des Nomosdenkens (vgl. 217) gelesen werden und eröffnet zudem eine „Perspektive der Agape“ (223), die – konsequent zu Ende gedacht – eine umfassende Dezentrierung des Subjektgedankens nach sich ziehen würde.

Der vorliegende Band versammelt ausgewiesene Kenner des Werkes von Charles Taylor. In vierzehn Kapiteln, die im Wesentlichen dem Argumentationsgang von „Ein säkulares Zeitalter“ folgen, wird ein textkritischer Kommentar geboten, der als kompetente Einführung und Interpretationshilfe zu diesem modernen Klassiker der Ideengeschichte dienen kann. Die einzelnen Beiträge gehen dabei über eine ebenso knappe wie differenzierte Darstellung der Position T.s weit hinaus und verorten die jeweiligen Abschnitte im breiteren Kontext historischer, soziologischer, ethischer oder religionsphilosophischer Debatten. Der vielstimmige, grundlegend hermeneutische Charakter von T.s Suche nach den Spuren unseres modernen Welt- und Selbstverständnisses zwischen radikalem Humanismus und Transzendenzoffenheit darf nicht dazu führen, mögliche Kritikpunkte durch die suggestive Kraft der Erzählung zu verdecken. Die in den einzelnen Beiträgen formulierte Kritik macht die Konturen der Debatten im Gefolge von T.s meisterhafter Schilderung der Umbrüche auf dem Weg zu einer säkularen Identität kenntlich. Die dem Kommentar beigelegte chronologisch geordnete Primärbibliografie sowie die nach Themen gegliederte Sekundärbibliografie bietet wichtige Anregungen für eine eigenständige Lektüre und weiterführende Debatten rund um ein inklusives Verständnis von Säkularität. P. SCHROFFNER SJ