

Ludwig Siep

Laudatio für Charles Taylor

[Vortrag zur Verleihung des Josef-Pieper-Preises im Rahmen des Symposiums
„Wissen und Weisheit“ der Josef Pieper Stiftung am 8.5.2004 im Festsaal des Rathauses
zu Münster]

Josef Pieper war einer der großen Vermittler der klassischen Tradition der Philosophie, Theologie und Literatur in die Gegenwart – vor allem in die deutsche Gegenwart der Kriegs- und Nachkriegszeit, in der auch diese Tradition in Trümmer gefallen war.

Charles Taylor, der Träger des Pieper-Preises in Josef Piepers hundertstem Geburtsjahr gehört einer anderen Generation und einem anderen kulturellen Kontext an. Er ist Kanadier, aufgewachsen in einer Kultur, die seit Jahrhunderten geprägt ist vom Zusammenleben, aber auch vom Streit, einer französisch-katholischen und einer angelsächsischen, protestantisch-aufklärerischen Tradition. In Montreal als Sohn eines englischsprachigen Vaters und einer französischsprachigen Mutter geboren, hat sich Taylor sowohl politisch wie philosophisch für den Erhalt der Bestandteile dieser kulturellen Synthese eingesetzt.

Auch zu seinem wissenschaftlichen Werdegang gehören Spannung und Synthese gegensätzlicher Kulturen. Während seines Studiums in Oxford wurde er von der sprachanalytischen Philosophie beeinflusst. Aber zum Leifaden seines eigenen Denkens erwählte er, vielleicht vermittelt durch seinen Lehrer Isaiah Berlin, die deutsche philosophische Tradition von Herder und Hamann über Humboldt und Hegel bis zu Heidegger und Gadamer. Zu ihrer Vermittlung in die angelsächsisch-analytische Philosophie hat er Bedeutendes geleistet. Jahrzehntlang galt sein Hegel-Buch¹ von Oxford über Princeton bis Stanford als das einzige verständliche und ernstgenommene Werk über diesen Autor. Dass es heute eine Hegel-Renaissance im amerikanischen Neo-Pragmatismus gibt, wäre ohne die Folgen dieses Buches nicht denkbar.

Charles Taylor lehrt seit 1961, unterbrochen durch eine Professur in Oxford 1976-1981, an der McGill-University in Montreal. Er zählt, wie die *Routledge-Encyclopedia of Philosophy* schreibt, zu den einflussreichsten Philosophen des späten 20. Jahrhunderts.² Sein philosophisches Thema ist das Verständnis und die produktive Kritik der Moderne, ihres Individualismus, ihres Freiheitsbewusstseins und ihrer wissenschaftlich-technischen Weltdeutung. Ausgearbeitet hat er dieses Thema vor allem in seinem umfangreichen Hauptwerk, den *Quellen des Selbst* von 1989.³ Lange vorher

¹ Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975. Dt.: *Hegel*, übers. v. Gerhard Fehn. Frankfurt/M. 1978.

² Vgl. Craig Calhoun, „Charles Taylor“, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 9 (1998), S. 276-278.

³ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989. Dt.: *Quellen des Selbst*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt/M. 1994.}

hatte er die Herausforderung der analytischen Philosophie und ihres systematischen Anspruches ernstgenommen und begonnen eine eigene Sprachphilosophie, Handlungstheorie, politische Philosophie und Religionsphilosophie zu entwickeln. Ich möchte seine Hauptthesen auf diesen vier Feldern im Folgenden skizzieren.

Sprachphilosophie ist die Grundlagendisziplin der neuzeitlichen angelsächsischen Philosophie seit Bacon und Locke. Die unlösbaren Streitigkeiten der Philosophie, Theologie und Politik gehen auf einen falschen Gebrauch der Sprache zurück. Zur Vorbereitung verlässlicher Wissenschaft und rationaler Politik müssen die Mehrdeutigkeiten der Begriffe durch eine Analyse der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke (Semantik) überwunden werden. Nach Taylor ist die neuzeitliche Sprachphilosophie aber einseitig an dem Modell der Wiedergabe materieller Objekte in Aussagesätzen orientiert.⁴ Er sieht darin eine Reduktion der Sprache auf eine einzige Dimension, die repräsentative.

Drei andere wichtige Dimensionen der Sprache gehen in einem solchen einseitigen Verständnis verloren: die *expressive*, die *öffentliche* und die *invokative* oder *anrufende* Dimension. In ihnen ist die Sprache nicht wiedergebend, sondern erschließend. Die *expressive* Funktion der Sprache erschließt uns unsere Gefühle, unsere Werte und unser Selbstverständnis. Sie macht uns diese innere Welt erst zugänglich, klärt uns über sie und uns selber auf. Ohne den sprachlichen Ausdruck, etwa einer dichterischen oder persönlichen Beschreibung innerer Erfahrungen, gäbe es diese gar nicht.

Erschließend in diesem Sinne ist auch die *öffentliche* Dimension der Sprache. Wenn ich in einem Gespräch etwas anspreche, und seien es Befindlichkeiten, die jeder für sich schon gespürt hat – wie etwa die Hitze eines Zimmers oder die Trauer über ein Ereignis – dann wird ein Raum der Teilnahme eröffnet. Wir teilen jetzt eine Erfahrung miteinander und können uns über ihre Bedeutung auseinandersetzen. Das ist zweifellos eine höchst bedeutsame Komponente der Sprache für die Bildung eines gemeinsamen Gedächtnisses, einer gemeinsamen Wertung und eines darauf aufbauenden Gemeinwillens.

Die dritte „vergessene“ Dimension der Sprache ist die *invokative*. Sie hat es mit dem Ansprechen einer anderen Person, sei es einer gegenwärtigen oder abwesenden, menschlichen oder übermenschlichen zu tun. Das reicht vom Ansprechen eines anderen mit seinem Namen bis zur Anrufung des Göttlichen im Gebet oder im Kultus. Hier kann etwas nahezu magisch vergegenwärtigt werden, was niemals sinnlich erfahren und vielleicht nicht einmal eindeutig definiert werden kann. Religiöse Kulturen lassen sich ohne diese Fähigkeit der Sprache nicht verstehen.

Diese Dimensionen der Sprache versteht man nur, wenn man sie nicht auf ein bloßes Mitteilungsinstrument – sozusagen zwischen Sender und Empfänger – reduziert. Vielmehr muss man, wie der späte Wittgenstein, von Sprachspielen als Lebensformen ausgehen, in denen sich ein gemeinsames und individuelles Selbstverständnis erst bildet.

Dieses Verständnis der Genese des Selbst in kommunikativer Praxis setzt Taylor kritisch gegen die dominierende neuzeitliche Konzeption des Subjektes. Sie versteht das Ich quasi als fixen Punkt und „souveränen“ Ursprung von Wünschen, Zwecken und Lebensplänen. Bei deren Verwirklichung kooperiert oder kollidiert das Individuum mit anderen ebenso „selbsterfundene“ Subjek-

⁴ Zum Folgenden vgl. Charles Taylor, „Bedeutungstheorien“, in: ders., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988, S. 52–117.

ten. Dass Individuen keine „leeren Punkte“ sind, die sich selbst „definieren“, indem sie frei zwischen Wünschen und Handlungsalternativen wählen, will Taylor in seiner *Handlungstheorie* zeigen.⁵ Auch sie richtet sich gegen die analytische Position, nach der Handlungen mentale und körperliche Bewegungen sind, die durch Wünsche und Situationen ausgelöst werden. Ich bin hungrig, hier ist etwas Essbares, also esse ich. Diese basalen Verhältnisse wiederholen sich auf komplexeren Ebenen bis zu moralischen Entscheidungen: Ich habe diese und jene Werte, in deren Licht bestimmte Handlungen als wünschenswert oder vermeidenswert erscheinen. Ursprung meiner Werte sind wiederum meine Interessen, Präferenzen, Wünsche. Im Grunde stehen sie mir alle zur Disposition: Ich kann sie frei wählen oder abwählen, so wie ich zwischen einem Buch und einer Schallplatte wählen kann.

Zwar gehört die Freiheit des Individuums, sich zu überlieferten Werten autonom zu verhalten, auch für Taylor zu den positiven Errungenschaften der Moderne. Es ist aber eine Vereinseitigung und Verkümmern, das menschliche Subjekt und seine Handlungen bloß als ein „leeres“ Ich zu verstehen, das frei zwischen beliebigen Alternativen wählen kann. Auf diese Weise ist nicht einmal das gewöhnliche Handeln zu erklären, geschweige denn Ethik, Politik und Religion.

Zum Handeln einer Person gehört nämlich nicht nur die Auswahl zwischen alternativen Möglichkeiten, nötig sind auch Wertungen höherer Stufen. Darunter müssen „starke“ Wertungen sein, die der Beliebigkeit entzogen sind.⁶ Sie anzunehmen heißt, die eigene Bestimmung zu ergreifen oder zu verfehlen. Das ist in der modernen Redeweise von der „Selbstverwirklichung“ geahnt, weil gespürt wird, dass man das eigene authentische Selbst entweder treffen oder verfehlen kann. Aber es wird zumeist wieder auf die Ebene des beliebigen Wünschens und Wählens verschoben, wenn man von der Erfüllung der Lebensträume spricht – zumal solche Träume zumeist die suggerierten Traumbilder der Werbung und der Konsumgüterindustrie übernehmen.

Starke Wertungen haben es nicht nur mit der Erforschung des eigenen Inneren und der Artikulation dessen zu tun, woran einem wesentlich gelegen ist. Sie sind auch mit den historisch-politischen Traditionen der Gemeinschaft verbunden, in der man lebt. Das ist Gegenstand von Taylors *politischer Philosophie*.⁷ Zu den gemeinsamen starken Werten der europäisch-amerikanischen Tradition gehören die Demokratie, die bürgerliche Gleichheit und die Unabhängigkeit von Kommunen, Völkern und Religionsgemeinschaften. Verständlich sind sie nur aus der Wirkungsgeschichte der demokratischen Tradition, ihres antiken Ursprungs wie ihrer modernen Verwandlung. Zur Moderne gehören dabei Prozesse der Auflösung der Ständegesellschaft und der christlichen Einheitskirche, der Herausbildung großer Sprachräume sowie der Abbau kultureller Differenzen durch die Marktökonomie und die Bürokratisierung von Staaten und Großunternehmen.

Trotz oder gerade wegen der Auflösung partikularer Identitäten bedarf die moderne Massendemokratie eines starken Identitätsgefühls. Denn es müssen Bürger der verschiedensten lokalen, sozialen und religiösen Zugehörigkeiten miteinander kommunizieren, einander verstehen und sich

⁵ Zum Folgenden vgl. Charles Taylor, „Was ist menschliches Handeln?“, in: ders., *Negative Freiheit?*, S. 9–51.

⁶ Zu Taylors Begriff der „starken Wertung“ vgl. „Was ist menschliches Handeln?“, S. 11ff. und *Quellen des Selbst*, S. 35 ff.

⁷ Im Folgenden beziehe ich mich überwiegend auf Charles Taylors Aufsätze „Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“ sowie „Demokratie und Ausgrenzung“, in: ders., *Wieviele Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2001, S. 11–29 bzw. S. 30–50.

ein ausreichendes Maß an Vertrauen entgegenbringen. Die Industriegesellschaften Westeuropas und Nordamerikas haben zudem im 19. und 20. Jahrhundert eine Reihe von Zuwanderungswellen verschiedener Nationalitäten und Kulturen verkraftet. Das setzte ein gemeinsames Selbstbewusstsein und die Identifizierung mit Bürgerrechten und Bürgertugenden voraus. Heute allerdings steht diese Fähigkeit der Integration vor einer Zerreißprobe, weil die kulturelle, soziale und religiöse Spannweite der Migranten zugenommen, ihre Bewunderung der Ideale des Gastlandes aber abgenommen hat. Es herrscht bei der neuen Generation von Zuwanderern das Bewusstsein vor, die eigene Identität bei der Integration in das neue Heimatland nicht aufzugeben, sondern zu einer neuen Synthese der Ursprungstraditionen und der westlichen Zivilisation beizutragen.

Angesichts dieser Probleme bieten sich zwei Modelle des Verständnisses von moderner Demokratie und sozialer Integration an, die auf die individualistische und die kommunitaristische Strömung der Moderne zurückgehen. Die individualistische ist die Tradition der Vertragstheorie und des politischen Liberalismus von Locke über Kant bis Rawls. Sie konvergiert in einem Punkt, nämlich in der Abstraktion von den persönlichen Werten und Lebensweisen der Subjekte. Recht und Politik sind beschränkt auf die allgemeinen Bürgerrechte und die rechtsstaatlichen und demokratischen Prozeduren. Es geht um die „Abstraktion von Differenzen“⁸ zwischen Individuen und Gruppen zugunsten der individuellen Autonomie im Rahmen allgemeiner Gesetze. Dieses Modell der „Legitimation durch Verfahren“ und der „prozeduralen Republik“⁹ ist aber in den modernen multikulturellen Gesellschaften heute überraschenderweise viel weniger integrativ als in der Vergangenheit. Es befriedigt offenbar nicht das Bedürfnis nach Partizipation an öffentlichen Debatten über Werte und Ziele des Gemeinwesens. Ebenso wenig erfüllt es den Wunsch, die eigene Identität und Tradition in die gemeinsame demokratische Kultur einzubringen.

Daher bringt Taylor auch hier wieder die Tradition von Herder, Humboldt, Durkheim und Gadamer ins Spiel. Sie ist nicht durch die Vorstellung einer neutralen Abstraktion von den persönlichen und kulturellen Differenzen geprägt, sondern durch die Idee einer wechselseitigen Ergänzung der verschiedenen Aspekte des Menschlichen. Die Differenzen müssen zur Geltung gebracht werden, damit sich der Horizont aller erweitert und die Möglichkeiten der Gattung realisiert werden. Herder habe das mit dem Bild eines Chores verdeutlicht, der erst durch die Vielzahl der Stimmen zu einer komplexen Harmonie gelange. Humboldt spricht von der Humanität, die erst in der Vielfalt der Sprachen, Kulturen, Religionen und Künste greifbar werde. Für Taylor hat diese Idee christliche Wurzeln, die bei Herder noch deutlich seien: „Es ist die Idee der Menschheit als etwas zu Verwirklichendem, und zwar nicht im einzelnen menschlichen Wesen, sondern in der Gemeinschaft aller [...] Die Fülle ist aber nicht durch die Addition von Unterschieden zu erreichen, sondern nur durch den Austausch, die *communio*“.¹⁰

Eine solche Idee der Ergänzung der Differenzen sei eine komplexere und reichere Form des Liberalismus als die Abstraktion eines juridischen und prozeduralen Demokratieverständnisses. „Liberal“ muss sie gleichwohl sein – nicht nur im Sinne der Toleranz, sondern auch des positiven Interesses an den Differenzen. Das stellt viele Tabus der westlichen Demokratien seit dem 18. Jahrhundert in Frage – etwa die „rigorose Assimilationspolitik“ des laizistischen Frankreich und seine „Überreaktionen

⁸ *Demokratie und Ausgrenzung*, S. 43.

⁹ *Ebd.*

¹⁰ *Ebd.*

gegen muslimische Mädchen, die in der Schule ein Kopftuch tragen“.¹¹ Taylor nennt eine Reihe von Minderheiten der bürgerlichen Gesellschaft, die zur Selbstverleugnung nicht mehr bereit sind und als Bereicherung der Humanität betrachtet werden müssen: „Feministinnen, kulturelle Minderheiten, Homosexuelle, religiöse Kleingruppen“ – sie alle fordern nach ihm zu Recht, dass das „herrschende gesellschaftliche Selbstverständnis so modifiziert wird, dass es die ganze Vielfalt der Unterschiede aufnehmen kann, statt sie länger zu ignorieren oder auszuschließen“.¹²

Eine solche „Politik der Anerkennung“¹³ kultureller Differenzen bedeutet nach Taylor keineswegs die Abschaffung der weltanschaulichen Neutralität des Staates oder der Garantie der gleichen Menschen- und Bürgerrechte. Kollektivistische Modelle wie der Marxismus und der Faschismus sind für ihn wegen der Missachtung der rechtsstaatlichen und pluralistischen Elemente der modernen Demokratie gescheitert. Aber diese Demokratie enthält nicht nur Prozeduren der Interessenvereinbarung, sondern starke Wertungen, wie die Ideen der Rechtsgleichheit, der Solidarität und der Partizipation.

Zu den starken Werten, denen Einzelne und Gruppen ihre Identität verdanken, gehören auch religiöse Überzeugungen.¹⁴ Sie sind sogar paradigmatisch für Wertungen, die man nicht wie beliebige Präferenzen annimmt und wieder ablegt. Vielmehr sind sie von dem Bewusstsein begleitet, die Freiheit der Wahl in bestimmter Weise „niederzuschlagen“ . Von ihnen zu lassen, würde für viele religiöse Menschen den Verlust von Orientierung und Identität bedeuten. Andererseits gehört zu den auch für Taylor unaufgebbaren Werten der Moderne, dass Autoritäten und Gruppenbindungen von jedem in Zweifel gezogen, angeeignet oder aufgegeben werden können. Wie passt beides zusammen? Was ist überhaupt die Rolle der Religion im Selbstverständnis moderner Gesellschaften?

Taylor geht auch diese Frage mit dem kulturgeschichtlichen Blick der Herder-Humboldt-Hegel-Tradition an. Die Wandlungsprozesse der Religion in der Moderne betreffen vor allem zwei Dimensionen: Das Verhältnis der Religion zur politischen Öffentlichkeit und das Verhältnis der Gotteserfahrung zum wissenschaftlichen Weltbild.

In der ersten Dimension unterscheidet Taylor im Hinblick auf die Religionssoziologie Durkheims drei Phasen. Man könnte sie auch vormodern, modern und postmodern nennen.¹⁵ In der ersten Phase hatten Staat und Kirche gemeinsam der Ankunft des Reiches Gottes zu dienen. Beide verfolgten dieselbe Heils- und Wertordnung, die auch mit rechtlichen Zwangsmaßnahmen durchzusetzen war. Atheisten hatten im Staat keinen Platz, sie durften wegen der Untergrabung der Rechtsordnung sogar vertrieben bzw. bestraft werden. Mehrere christlichen Konfessionen waren im selben Staat nicht tolerabel.

In der zweiten Phase wurde vom Staat zwar Neutralität gegenüber den Konfessionen verlangt und dem einzelnen die Wahl seiner Konfession freigegeben. Die Kirchen zogen sich vom direkten

¹¹ Ebd., S. 35.

¹² Ebd., S. 37.

¹³ Vgl. dazu auch Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 1993.

¹⁴ Im Folgenden beziehe ich mich auf Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, übers. von Karin Würdemann, Frankfurt/M. 2002.

¹⁵ Taylor benutzt mit Bezug auf die Religionssoziologie Emile Durckheims die Ausdrücke „paläo-durckheimianisch“, „neo-durckheimianisch“ und „post-durckheimianisch“.

Einfluss auf Politik und Rechtsordnung zurück. Aber die Staaten selber übernahmen ein religiöses Selbstverständnis: Sie spielten eine Rolle in der Erfüllung eines teils religiös, teils ethisch und rechtlich verstandenen göttlichen Plans. Ein solches Selbstverständnis ist bis heute in vielen Staaten nicht erloschen, am deutlichsten ist es in einem in den USA verbreiteten Politikverständnis, „die USA seien durch göttliche Vorsehung mit dem Auftrag betraut, dem Rest der Menschheit die liberale Demokratie zu bringen.“¹⁶ Zwischen dem „Festhalten an Gott“ und der „Zugehörigkeit zum Staat findet noch eine enge Verknüpfung statt“.¹⁷

Die dritte Phase, die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt, ist durch eine weitgehende Privatisierung der Religion gekennzeichnet. Das religiöse Selbstverständnis der Staaten schwindet ebenso wie der Anspruch der Religionsgemeinschaften, die Sitten, Werte und Rechtsprinzipien in einem säkularen Staat zu beeinflussen. Vor allem schwindet aber auch die Bindung des Einzelnen an die Religionsgemeinschaften. Religiöse Überzeugungen werden abhängig gemacht von subjektiven Erlebnissen und Erfahrungen, sowie von der oft eklektischen Zusammenstellung eines eigenen Weltbildes. „Immer mehr Menschen [nehmen] Positionen ein, die man früher als unvertretbar angesehen hätte. Sie halten sich z.B. für katholisch, erkennen jedoch viele Dogmen nicht an, oder sie kombinieren das Christentum mit dem Buddhismus oder sie beten, sind sich aber nicht sicher, dass sie glauben“.¹⁸

Taylor beurteilt diese Prozesse keineswegs rein negativ. Die abnehmende Bindung führt vielfach zu größerer Echtheit des religiösen Empfindens, ohne die Zwänge des Konformismus in einer Gemeinde, der geistigen Unfreiheit oder der Heuchelei. Andererseits bezeichnet er das Schwinden der Präsenz des Göttlichen aus dem öffentlichen Leben auch als „Gottesfinsternis“ der modernen Kultur.¹⁹

Das betrifft nicht nur die Öffentlichkeit von Politik, Kunst und Sitten, sondern auch die Anwesenheit Gottes in der Natur. Die moderne Naturwissenschaft, deren Bild der Evolution samt der Entstehung des menschlichen Geistes Taylor im Wesentlichen für adäquat hält, „entzaubert“ die Welt von allen deutlichen Spuren höherer Mächte oder eines göttlichen Schöpfers. „Gottesfinsternis“ herrscht auch in der modernen Ansicht des Universums. Und diese Prozesse sind unumkehrbar, auch wenn religiöse „Kreationisten“ die Schöpfungslehre wieder als wissenschaftliche Hypothese behandeln möchten.

Aber für Taylor bedeutet das nicht, dass der religiöse Glaube, auch nicht der christliche, irrational würde. Als Philosoph ist es ihm allerdings verwehrt, die Intensität der religiösen Erfahrung *allein* zum Ausweis der Rechtfertigung des Glaubens zu nehmen. Er braucht Überlegungen, die ihm die Annahme eines transzendenten Gottes mindestens wahrscheinlich machen.

Eine erste geht aus von der Notwendigkeit des humanitären Engagements, das heute wesentlich höhere Anforderungen stellt als in früheren Zeiten. Durch die moderne Kommunikation werden uns das Elend und die Katastrophen in aller Welt nahegebracht. Nach Taylor gehören wir zu den „ersten Menschengenerationen, die sich diesen Aufgaben (nämlich der weltweiten Hilfe für

¹⁶ *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, S. 69.}

¹⁷ *Ebd.*, S. 83.

¹⁸ *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, S. 96.

¹⁹ Im Folgenden beziehe ich mich auf Charles Taylor, „Ein Ort für die Transzendenz?“, in: *Information Philosophie* 2 (2003), S. 7–16.

leidende und unterdrückte Menschen) gestellt haben“.²⁰ Um sie zu erfüllen benötigen wir „eine Liebe zum Menschen mit all seinen Fehlern und Schwächen, und selbst wenn er dumm und hässlich ist. Dies wäre nun aber genau jene Liebe, mit der Gott die Menschen liebt und die Jesus Christus verkörpert – eine Liebe, deren wir nur durch die Gnade Gottes fähig sind.“²¹ Menschen, die zu einer heroischen Liebe dieser Art fähig sind, stellen für Taylor einen „Ort“ dar, an dem „jenseits der Gottesfinsternis die Transzendenz in dieser Welt durchscheinen kann“.

Ein zweiter Gedankengang, der zur Legitimation des Transzendenzglaubens führen könnte, ist für Taylor die Frage nach dem Sinn des Lebens. Zwar räumt er ein, dass „unser Leben fast immer einen unmittelbaren Sinn“ habe. Aber wir können die Pläne und Aufgaben unseres Lebens „hinterfragen“ auf der Suche nach einer „letzten Bedeutung all dieser Einzelbedeutungen“.²²

Ein dritter Gedankengang knüpft unmittelbar an die Entzauberung der Welt durch die Naturwissenschaften an. Für Taylor hat der Übergang vom göttlich geplanten Kosmos zur zufälligen Evolution des Universums für den „Streit zwischen Glauben und Nichtglauben zwei entgegengesetzte Konsequenzen“.²³ Einerseits sei für viele Menschen „die Bibel diskreditiert und außerdem ein Beweis für den Materialismus geliefert“ . Andererseits sei mit dem Staunen über das Alter und die unermesslichen Räume des Universums „wieder das Mysterium in die Welt eingeführt, aus der es die mechanistischen Deisten des 18. Jahrhunderts vertrieben hatten.“²⁴ Auch dies kann als Ort verstanden werden, wo die Transzendenz aufscheint. Philosophisch müsste dann eine Form der Deutung des göttlichen Ursprungs oder Wirkens in der Welt entwickelt werden, die zur modernen Wissenschaft passt.

Taylors Religionsphilosophie ist eine Suche nach Spuren der Transzendenz in der modernen Gottesfinsternis. Er stellt sich dieser Situation ebenso offen und ehrlich, wie er sich der Emanzipation des Subjektes und der Bindung der Philosophie an die moderne Wissenschaft von der Natur, dem Menschen und der Sprache stellt. Er ist kein Wunschdenker und keiner, der sich um die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart drückt. Aber er hält der Moderne Traditionen des Denkens und der religiösen Erfahrung entgegen, die sie zu vergessen droht. Dafür hat er gerade in der deutschen Tradition des Philosophierens eine Quelle der Inspiration gefunden.

Wer könnte des Preises würdiger sein, der ihm heute überreicht wird?

²⁰ „Ein Ort für die Transzendenz?“, S. 15.

²¹ *Ebd.*

²² *Alle ebd.*

²³ *Ebd.*, S. 12.

²⁴ *Alle ebd.*