

Charles Taylor

Geschlossene Weltstrukturen in der Moderne

[Dankesrede anlässlich der Verleihung des Josef-Pieper-Preises im Rahmen des Symposions
„Wissen und Weisheit“ der Josef-Pieper-Stiftung am 8. Mai 2004
im Festsaal des Rathauses zu Münster]

Ich fühle mich tief geehrt, diesen Josef Pieper gewidmeten Preis zu erhalten. Für mich hat dies eine besondere Bedeutung, denn ich bewundere die Arbeit des Philosophen Pieper, mit welcher mich eine tiefe Affinität verbindet. Er hat eine Idee der Philosophie formuliert, die die Grundintention meiner oft wirren und unabgeschlossenen Gedanken einfängt: die Idee, Philosophie „aus dem Kontrapunkt [...] der christlichen Theologie“ zu betreiben.¹ Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Offenbarung die Prämissen liefert, von denen die Philosophie ausgeht – ein sehr verbreitetes falsches Verständnis der Natur heutiger christlicher Philosophie, sowohl unter Gläubigen als auch unter Nichtgläubigen. Die Philosophie muss ihren eigenen Weg gehen, als ein Gespräch, das sich prinzipiell an jeden wenden kann, von welchem Punkt auch immer er selbst ausgeht. Aber man argumentiert in Reaktion auf, inspiriert durch offenbarte Wahrheit. Und dies bringt neue Gedanken in das Gespräch, die man außerhalb dieser kontrapunktischen Beziehung nie gehabt hätte; auch wenn diese – wie alle philosophischen Ideen – aus eigener Kraft ihren Weg machen müssen, im ewigen Gespräch der Menschheit. Neben Pieper sind für mich Bakhtin und Ricoeur Denker des 20. Jahrhunderts, die die Philosophie in dieser Art verwandelt haben. (Manchmal, wie im Falle von Bakhtin, realisieren die von ihm Profitierenden nicht einmal, in welchem Ausmaß die Ideen, die sie enthusiastisch aufgenommen haben, ihre Wurzeln in christlicher Theologie haben. Natürlich spielt hierbei die Unkenntnis der orthodoxen Tradition bei einem Großteil der westlichen Bevölkerung eine wesentliche Rolle.)

Doch meine Affinität mit Pieper geht tiefer. Ich habe seit vielen Jahren versucht zu artikulieren, wie die moderne westliche Zivilisation und Kultur sich abgeschlossen haben, oder zumindest eine tiefe Abwendung vollzogen haben, gegen den Glauben im allgemeinen und das Christentum im besonderen. Fast könnte man diese meine Arbeit unter dem Titel eines Pieperschen Werks zusammenfassen: *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*.² Mag meine Herangehensweise auch unterschiedlich sein, so glaube ich doch, dass Echos und Komplementaritäten zu Piepers Schriften da sind. Jedenfalls würde ich gern mit Ihnen heute einige Gedanken zu diesen Themen teilen und die Reaktionen von Menschen hören, die sich sehr gut mit Piepers Werk auskennen.

¹ Josef Pieper, *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*. Mit einem Nachwort von T. S. Eliot. 5. Aufl. München: Kösel, 1963, S. 99.

² Josef Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben: Aufsätze und Reden*. München: Kösel, 1974.

Lassen Sie mich zuerst einige Worte über den historischen Rahmen sagen, innerhalb dessen ich meine Frage über den Glauben heutzutage stelle. Beginnen könnte man mit einer Frage wie: Wie kam es zu diesem säkularen Zeitalter? Und, damit eng verbunden, was genau ist das Zeitalter, dessen Entwicklung ich zu erklären versuche? Es gibt eine Menge Arten, dies zu beschreiben: Trennung der Religion vom öffentlichen Leben, Verfall religiösen Glaubens und religiöser Praxis. Aber, obwohl man sich unweigerlich auf diese beziehen muss, gilt mein Hauptinteresse, wie oben angedeutet, einer anderen Facette unserer Zeit: Der Glaube an Gott, oder an das Transzendente in jeder Form, ist umstritten; er ist eine Option unter vielen; daher ist er anfällig, für manche Menschen in manchen Umgebungen sehr schwierig, sogar ‚komisch‘. Vor 500 Jahren war das in unserer Zivilisation nicht so. Nicht zu glauben war völlig abwegig für die meisten Menschen, nahezu unvorstellbar. Aber diese Beschreibung trifft auch auf die ganze menschliche Geschichte außerhalb des modernen Westens zu.

Was musste geschehen, damit ein solches säkulares Klima entstehen konnte? 1) Es musste sich eine Kultur entwickeln, die eine klare Trennung markierte zwischen dem ‚Natürlichen‘ und dem ‚Übernatürlichen‘, und 2) es musste dahin kommen, dass es möglich schien, ausschließlich im ‚Natürlichen‘ zu leben. 1) war etwas, wonach man strebte, aber 2) kam zunächst ganz unbeabsichtigt zustande.

Kurz gesagt denke ich, dass es als Nebenprodukt zustandekam, bei einem Versuch, das Leben der Christen und ihre soziale Ordnung den Anforderungen der Heiligen Schrift gerecht zu machen. Ich spreche hierbei nicht von einem speziellen, revolutionären Moment, sondern von einer langen, aufsteigenden Reihe von Versuchen, eine christliche Ordnung zu etablieren – die Reformation ist eine Schlüsselphase dieses Prozesses. Diese Versuche zeigen eine fortschreitende Ungeduld mit älteren Modi post-axialer Religion, in der gewisse kollektive, ritualistische Formen aus früheren Religionen in heikler Koexistenz mit den Erfordernissen individueller Devotion und ethischer Reform vorkamen, die aus den ‚höheren‘ Offenbarungen herrührten. Im römischen Christentum versuchte man, eine individuell engagiertere und christozentrische Religion der Devotion und Aktivität wiederzubeleben und sie jedem aufzuzwingen, sowie ältere, vorgeblich ‚magische‘ oder ‚abergläubische‘ Formen kollektiver ritueller Praxis zu unterdrücken oder gar abzuschaffen.

Verbunden mit einer neo-stoischen Sichtweise, wurde dies die Grundlage für eine Reihe von Versuchen, neue Formen sozialer Ordnung zu etablieren; diese neuen Formen, die sich aus neuen Disziplinen herleiteten (hier kommt Foucault ins Bild), halfen, Gewalt und Unordnung zu reduzieren und Bevölkerungen relativ friedlicher und produktiver Handwerker und Bauern zu schaffen, die mehr und mehr zu den neuen Formen devotionaler Praxis und moralischen Verhaltens verleitet/gezwungen wurden, sei es in den protestantischen Ländern England und Holland, später auch den amerikanischen Kolonien, im gegenreformatorischen Frankreich oder im Deutschland des ‚Polizeistaats‘.

Meine Hypothese ist, dass diese neugeschaffene zivilisierte, ‚feine‘³ Ordnung mehr Erfolg hatte, als ihre Schöpfer erhoffen konnten, und dass dies wiederum zu einer neuen Lesart führte dessen, was eine christliche Ordnung sein könne, eine Ordnung, die mehr und mehr in ‚immanenten‘ Termini gesehen wurde (die feine, zivilisierte Ordnung ist die christliche Ordnung). Diese Version

³ Anm. d. Übers.: Original: „polite“.

des Christentums wurde eines Großteils ihres ‚transzendenten‘ Inhalts entledigt und war so offen für einen neuen Aufbruch, bei dem das Verständnis guter Ordnung (dessen, was ich die ‚moderne moralische Ordnung‘ nenne) außerhalb des originären theologischen, providenziellen Rahmens aufgenommen werden konnte, und in gewissen Fällen auch in Opposition zu ihm (wie bei Voltaire, Gibbon, in anderer Weise bei Hume).

Nichtglauben an Gott entsteht in enger Symbiose mit diesem Glauben an eine moralische Ordnung Rechte innehabender Individuen, die (von Gott oder Natur) dazu bestimmt sind, zu ihrem gegenseitigem Besten zu handeln; eine Ordnung, die daher das frühere Ehrenethos verneint, das den Krieger überhöhte, wie sie auch dazu tendiert, jeglichen transzendenten Horizont zu verdecken. (Eine gute Formulierung dieser Ordnungsidee sehen wir in Lockes *Second Treatise*.) Dieses Verständnis von Ordnung hat die Formen sozialer Imagination, die den modernen Westen dominieren, tiefgreifend geprägt: die Marktökonomie, die öffentliche Sphäre, das souveräne ‚Volk‘.

Meine Versuche, mich zu einem Bild der Hindernisse auf dem Weg zum Glauben heute vorzutasten, sind im oben genannten Verständnis einer tiefgreifenden Verschiebung in unseren Hintergrundauffassungen sozialer und kosmischer Ordnung verankert. Aber ich denke, dass unsere Versuche, diese Verschiebung zu verstehen, und ihre Konsequenzen für unser Leben, von einem sehr mächtigen *master narrative* verunklart und behindert werden, oder einer Familie solcher Narrative, die sogar in manchen Teilen der akademischen Kreise vorherrscht. Diese Narrative bewirken, dass die Wende zum Säkularen weniger bedeutsam scheint als sie ist; sie ‚normalisieren‘ oder ‚naturalisieren‘ sie auf eine Weise. Auf den folgenden Seiten werde ich versuchen, Schlüsselmerkmale dieses Narrativs zu identifizieren und werde dabei die Schlüsselwörter ‚Tod Gottes‘ und ‚Subtraktionserzählung‘ verwenden. Ich hoffe, dass dabei sowohl ein Bild dieser Art von Narrativ als auch der Alternative, die ich vorschlage, deutlich werden wird.

2

Mein Ziel ist es, Gründe besonders für das zu finden, was ich oben als Phase (2) identifiziert habe, ich will also die Bildung von – wie ich es nenne – ‚geschlossenen‘ oder ‚horizontalen‘ Welten in der Moderne erforschen. Damit meine ich Formen unserer ‚Welt‘ (im Heideggerschen Sinne), die keinen Platz für das ‚Vertikale‘ oder ‚Transzendente‘ lassen, sondern die diese auf die eine oder andere Art ausschließen, sie unzugänglich oder gar undenkbar machen.

Für uns ist dies ‚normal‘ geworden. Aber wir können wieder hervorbringen, wie bemerkenswert es ist, wenn wir davon Abstand gewinnen, also wie oben angedeutet 500 Jahre in unserer westlichen Zivilisation (d.h. römisches Christentum) zurückspringen. Nicht an Gott zu glauben, war zu jener Zeit für die große Mehrheit nahezu undenkbar;⁴ wohingegen dies heute überhaupt nicht der Fall ist. Man könnte versucht sein zu sagen, dass in bestimmten Milieus das Gegenteil eingetreten ist, dass Glaube undenkbar ist. Aber diese Übertreibung zeigt bereits den Mangel an Symmetrie auf. Es ist wahrer zu sagen, dass in unserer Welt eine ganze Skala von Positionen irgendwo in unserer Gesellschaft repräsentiert ist und verteidigt wird, vom militantesten Atheismus zu den orthodoxesten traditionellen Theisten, mit jeder möglichen Position zwischendrin. Etwas

⁴ Anm. d. Übers.: Taylor verweist hier auf „Lucien Febvre, *Histoire de l'Incroyance*“, gemeint ist wohl das folgende Werk: Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1947.

wie die Udenkbarkeit einiger dieser Positionen kann man in einigen Umgebungen erfahren, aber was ausgeschlossen wird, variiert von Kontext zu Kontext. Ein Atheist hat im amerikanischen ‚bible belt‘ Schwierigkeiten, sich verständlich zu machen, ebenso wie (oft) gläubige Christen in manchen Bereichen der Universität. Aber natürlich sind sich Menschen in jedem dieser Kontexte bewusst, dass es die anderen gibt, und dass die Option, der sie selbst nicht wirklich Glauben schenken können, anderswo in derselben Gesellschaft die Ausgangsoption ist, ob sie diese Tatsache nun mit Feindseligkeit betrachten oder schlicht perplex sind. Die Existenz einer Alternative macht jeden Kontext anfälliger, d. h., macht seine Vorstellung des Denkbaren/ Udenkbaren unsicher und schwankend.

Diese Anfälligkeit wird dann auch noch verstärkt durch die Tatsache, dass große Mengen von Menschen überhaupt nicht tief in irgendeinen solchen Kontext eingebettet sind, sondern verwirrt, Druck von verschiedenen Seiten ausgesetzt, oder sie haben sich durch Eklektizismus eine Art Mittelposition geschaffen. Die Existenz dieser Menschen erzeugt manchmal noch schärfere Zweifel in den gefestigteren Milieus. Die polaren Gegensätze können als verrückt oder schlecht abgeschrieben werden, wie wir es in den gegenwärtigen amerikanischen Kulturkriegen zwischen ‚Liberalen‘ und ‚Fundamentalisten‘ sehen; aber die Zwischenlösungen können manchmal nicht so einfach weggeschoben werden.

Und natürlich verstärken diese Verwirrung und dieser Druck von verschiedenen Seiten jene „Unaufmerksamkeit“, von der Josef Pieper gesprochen hat.⁵ Das Leben in der modernen immanenten Ordnung tendiert jedenfalls dazu, diese zu erzeugen, aber der Schmerz und die Komplexität, die die Beschäftigung mit diesen umstrittenen Fragen involviert, fügen auch schnell noch eine weitere Motivation hinzu, ‚abzuschalten‘ oder ‚sich auszuklinken‘.

Was ich versuchen will, ist, einige der Welten zu artikulieren, aus denen heraus die Option ‚Glaube‘ als seltsam und als nicht zu rechtfertigen erscheint. Diese Artikulation involviert jedoch ein gewisses Maß an Abstraktion – genauer, drei Arten von Abstraktion, mit den entsprechenden Gefahren.

a) Was ich wirklich beschreiben werde, sind nicht Welten in ihrer Gänze, sondern ‚Weltstrukturen‘, Aspekte oder Merkmale der Weise, in der Erfahrung und Denken geformt sind und zusammenhängen, nicht aber das Ganze, dass sie mitkonstituieren. b) Ich werde nicht die Welt irgendwelcher konkreter menschlicher Wesen beschreiben. Eine Welt ist etwas, das Menschen bewohnen. Sie gibt die Form dessen vor, was sie erfahren, fühlen, meinen, sehen etc. Die Welt derer, die Druck von verschiedenen Seiten ausgesetzt sind, ist verschieden von der der Gefestigten. Was ich versuche, ist jedoch, bestimmte Welttypen zu artikulieren (‚ideale Typen‘ in einem quasi-Weberschen Sinne), die nicht mit der Totalität der Welt irgendeiner realen Person zusammenfallen müssen und es aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht werden. c) Drittens involviert die Artikulation eine Intellektualisierung; man muss an die Verknüpfung in gelebter Erfahrung durch Ideen herankommen, und oft durch solche Ideen, die den betroffenen Menschen nicht bewusst verfügbar sind, solange sie nicht durch Herausforderung und Diskussion gezwungen werden, sie selbst zu artikulieren.

Nichtsdestoweniger, denke ich, lohnt sich diese Bemühung, denn es macht es uns möglich zu sehen, wie wir in bestimmten Weltstrukturen befangen sind, ohne uns bewusst zu sein, dass es

⁵ Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, S. 18.

Alternativen gibt. Ein „Bild“ kann „uns gefangenhalten“, wie Wittgenstein es ausgedrückt hat.⁶ Und außerdem können wir durch diese Bemühung Einsicht gewinnen in die Weise, wie zwei Menschen oder zwei Gruppen aneinander vorbeiarargumentieren können, weil ihre Erfahrung und ihr Denken von zwei verschiedenen Bildern strukturiert sind.

Was ich versuchen will zu skizzieren, sind Weltstrukturen, die der Transzendenz verschlossen sind. Alle diese entstehen in der römischen Christenheit und ihrer Nachfolgezivilisation während der langsamen Entwicklung einer klaren Unterscheidung zwischen dem, was man schließlich das ‚Natürliche‘ und das ‚Übernatürliche‘ nannte, als zweier verschiedener Ebenen der Realität (was ich oben Phase 1 genannt habe). Diese Art klarer Demarkation war jeder anderen Zivilisation in der Geschichte fremd. Es hat immer Unterscheidungen gegeben zwischen, z. B., dem Heiligen und dem Profanen, höheren Wesen und weltlichen Wesen, usw., aber in den ‚bezauberten‘ Welten, die die Menschen in früheren Zeiten bewohnt haben, waren diese zwei Arten der Realität untrennbar miteinander verwoben. Das Heilige war in bestimmten Zeiten, Orten, Handlungen oder Personen konzentriert. Die Unterscheidung natürlich/übernatürlich impliziert eine große Ausdifferenzierung, in der das ‚Natürliche‘ eine Ebene wird, die unabhängig beschrieben und verstanden werden kann. Dies ist die Vorbedingung für den weiteren Schritt, der das ‚Natürliche‘ zur EINZIGEN Realität erklärt. Das ‚Übernatürliche‘ kann nur von einer festen Positionierung im ‚Natürlichen‘ als autonomer Ordnung aus gelehrt werden.

Ich will mir also einige Geschlossene Weltstrukturen (GWS) ansehen und versuchen, aus ihnen einige Merkmale der modernen Erfahrung herauszuziehen, besonders die anscheinende Unfähigkeit, das Spirituelle, das Heilige, das Transzendente zu erfahren. Natürlich macht dieser Ausdruck ‚transzendent‘ am klarsten Sinn in einer Welt, in der natürlich und übernatürlich unterschieden werden; transzendent ist, was ‚über‘ das Natürliche ‚hinausgeht‘. Einem mittelalterlichen Bauern hätte man dieses Konzept schwerlich erklären können, oder es wäre schnell in andere Konzepte übergeglitten (z. B. der Bereich Gottes, im Gegensatz zu dem der Heiligen). Aber wir müssen irgendwelche Ausdrücke verwenden, um diese Fragen zu diskutieren, und es ist kaum vermeidlich, dass sie in manchen Epochen Sinn machen und in anderen nicht.

Unsere Zeit ist voll von Kämpfen und widerstreitenden Zielen bezüglich dieser Frage des Transzendenten. Wir stehen in – manchmal starker und bitterer – Opposition zueinander; aber oft sprechen wir auch aneinander vorbei. Ich hoffe, dass eine Untersuchung einiger zentraler GWS einiges Licht auf die Unterschiede und auch auf die widerstreitenden Ziele werfen wird. Letztendlich will ich mir vier von ihnen ansehen, allerdings mit recht ungleicher Behandlung.

3

GWS 1: Hier möchte ich die Struktur der modernen Epistemologie einbringen. Ich betrachte diese hier als mehr als nur als einen Satz weit- verbreiteter Theorien, aber auch auf der Ebene der Struktur in meinem Sinne, also im Sinne eines zugrundeliegenden Bildes, das nur teilweise bewusst vertreten wird, dass aber kontrolliert, wie Menschen denken, argumentieren, folgern, verstehen.

In ihrem offensichtlichsten Teil operiert diese Struktur mit einem Bild wissender Agenten als Individuen, die ihr Verständnis der Welt dadurch aufbauen, dass sie die von ihnen aufgenommene und in inneren Vorstellungen eingebettete Information in immer umfassenderen Theorien kombi-

⁶ „Ein Bild hielt uns gefangen“. *Philosophische Untersuchungen*. Teil 1, Par. 115.

nieren und verbinden – ob man diese inneren Vorstellungen nun als mentale Bilder (in den früheren Varianten) oder als etwas wie für wahr gehaltene Sätze auffasst, wie dies in zeitgenössischen Versionen der Fall ist.

Charakteristisch für dieses Bild sind eine Reihe von Prioritätsrelationen. Wissen über das Selbst und seine Zustände kommt vor dem Wissen über die Außenwelt und über die Anderen. Das Wissen über die Realität als neutrales Faktum kommt zuerst, bevor wir ihr verschiedenste ‚Werte‘ und Relevanzen zuschreiben. Und natürlich kommt Wissen über die Dinge ‚dieser Welt‘, der natürlichen Ordnung, vor der theoretischen Anrufung von Kräften und Realitäten, die sie transzendieren.

Das epistemologische Bild, oft kombiniert mit einem gewissen Verständnis der modernen Wissenschaft, funktioniert häufig als eine GWS. Die Prioritätsrelationen sagen nicht nur, was vor was bekannt wird, sondern auch was aus was gefolgert werden kann. Es gibt hier fundamentale Relationen. Ich sehe die Welt durch meine Vorstellungen. Ich muss die Welt als Fakt erfassen, bevor ich Werte zuschreiben kann. Ich kann Zugang zum Transzendenten nur, wenn überhaupt, durch Schlussfolgerung aus dem Natürlichen gewinnen. Dies kann als GWS funktionieren, weil es offensichtlich ist, dass das Schließen auf das Transzendente offensichtlich am äußersten und brüchigsten Ende einer Reihe von Schlussfolgerungen steht; es ist die epistemisch fragwürdigste. Und in der Tat, auch in Anbetracht des mangelnden Konsenses bezüglich dieser Folgerung, im Gegensatz zu früheren Schritten in der Kette (z. B. zu ‚anderen denkenden Gehirnen‘),⁷ ist sie offensichtlich hochproblematisch.

Ich bringe das epistemologische Bild ein, um einige Merkmale der Weise herauszustellen, in der GWS in unserer Zeit funktionieren, in der sie auf der einen Seite umstritten sind und sich auf der anderen Seite perpetuieren.

Die Gegenargumentationen sind recht gut bekannt. Wenn wir Heidegger und Merleau-Ponty als Ausgangspunkte nehmen, sehen wir, dass die o.g. Sicht umfassend auf den Kopf gestellt worden ist. 1) Unser Erfassen der Welt besteht nicht darin, dass wir innere Vorstellungen von der äußeren Welt haben. Wir haben solche Vorstellungen, man beschreibt sie am besten in heutiger Sprache als für wahr gehaltene Sätze. Aber diese machen nur den Sinn, den sie für uns machen, weil sie im Laufe der ständigen Aktivität des Umgehens mit/Bewältigens der Welt,⁸ als körperliche, soziale und kulturelle Wesen, vorkommen. Dieses Umgehen mit ... kann nie durch Vorstellungen erklärt werden, sondern stellt den Hintergrund, vor dem unsere Vorstellungen den Sinn haben, den sie haben. 2) Wie eben impliziert, ist diese Aktivität des Umgehens mit ..., wie das Verständnis, das ihm innewohnt, nicht primär das jedes Einzelnen von uns als Individuum; sondern wir werden jeder in diese Praktiken des Umgehens mit ... eingeführt als soziale ‚Spiele‘ oder Aktivitäten; von welchen manche uns in der Tat, in späteren Entwicklungsstufen, auffordern, eine Position als Individuum einzunehmen. Aber zuallererst sind wir Teil sozialen Handelns. 3) In diesem Umgehen mit .../Bewältigen sind die Dinge, mit denen wir umgehen, nicht zuallererst Objekte, sondern das, was Heidegger „pragmata“ nennt, Dinge, die die Fokuspunkte unseres Bewältigens sind, die deshalb für uns Relevanz, Bedeutung, Signifikanz für uns haben, nicht als Zusatz, sondern vom ersten Vorkommen in unserer Welt an.⁹ Erst später lernen wir, Abstand zu gewinnen

⁷ Anm. d. Übers.: Taylor spielt hier auf den berühmten Aufsatz „Other Minds“ von J. L. Austin an.

⁸ Anm. d. Übers.: Heidegger spricht hier von der „Sorge“ bzw. dem „Besorgen“ (*Sein und Zeit*); Taylor spricht von „coping with the world“.

⁹ Anm. d. Übers.: Taylor umschreibt hier die Heideggersche Vorstellung des „Zuhandenen“.

und die Dinge als Objekte zu betrachten, außerhalb der Relevanzen des Umgehens mit.../Bewältigens.

4) Im späteren Heidegger schließen diese Bedeutungen einige mit ein, die einen höheren Status haben, die unsere ganze Lebensweise und die Gesamtheit unserer Bedeutungen strukturieren. In der Formulierung des „Gevierts“ gibt es vier Achsen dieses Kontextes, innerhalb dessen unsere Welt steht: Erde und Himmel; menschlich und göttlich.

Obwohl alle jene, die irgendetwas wie dieser Dekonstruktion der Epistemologie folgen, diese vierte Stufe nicht mitvollziehen, ist es klar, dass es die generelle Stoßrichtung dieser Argumente ist, die von der Epistemologie gesetzten Prioritätsrelationen komplett umzudrehen. Dinge, die gemeinhin als spätere Schlussfolgerungen oder Zugaben betrachtet werden, werden als Teil unseres Grundzustandes gedeutet. Man kann nicht hinter sie zurückgehen, und es macht keinen Sinn, sie zu bestreiten. Der „Skandal der Philosophie“ ist nicht die Unfähigkeit, Gewissheit bezüglich der Außenwelt zu erlangen, sondern dass dieses als Problem empfunden wird, sagt Heidegger in *Sein und Zeit*.¹⁰ Wir haben nur Wissen als Handelnde, die die Welt bewältigen; es macht keinen Sinn, letztere zu bezweifeln, da wir mit ihr umgehen. Es gibt keine Priorität des neutralen Erfassens von Dingen vor ihrem Wert. Es gibt keine Priorität der individuellen Vorstellung des Selbst vor der Gesellschaft; unsere allererste Identität ist die des neuen Spielers, der in ein altes Spiel eingeführt wird. Sogar wenn wir die vierte Stufe nicht hinzufügen und etwas wie das Göttliche als unvermeidlichen Kontext menschlichen Handelns sehen, wird das ganze Empfinden des Göttlichen als entfernte und hoch-zerbrechliche Schlussfolgerung oder Zugabe in einer langen Kette durch dieses Umstürzen der Epistemologie völlig untergraben. Die neue Perspektive kann in eine neue GWS eingebaut werden, aber diese bietet sich nicht in derselben und offensichtlichen Weise als GWS an, wie es das epistemologische Bild tat.

Wir können aus diesem Beispiel etwas Generelles lernen über die Weise, in der GWS funktionieren, angegriffen werden und sich verteidigen. Aus sich heraus gesehen, erscheint das epistemologische Bild unproblematisch. Es kommt als offensichtliche Entdeckung herüber, die wir machen, wenn wir über unsere Wahrnehmung und unseren Wissenserwerb nachdenken. All die großen grundlegenden Gestalten: Descartes, Locke, Hume, behaupteten, nur das zu sagen, was offensichtlich war, sobald man die Erfahrung selbst reflexiv untersuchte.

Von der Dekonstruktion aus gesehen, ist dies massivste Selbstblindheit. Was wirklich geschah, ist, dass Erfahrung durch eine mächtige Theorie geformt wurde, die das Primat des Individuums, des Neutralen, des Intra-Mentalen als Ort der Gewissheit setzte. Was trieb diese Theorie an? Gewisse ‚Werte‘, Tugenden, Exzellenzen: die des unabhängigen, losgelösten Subjekts, reflektiv seine eigenen Denkprozesse kontrollierend, „selbstverantwortlich“, in Husserls berühmtem Ausdruck.¹¹

Hier ist ein Ethos der Unabhängigkeit, der Selbstkontrolle, der Selbstverantwortlichkeit, ein Ethos des Loslösens, das Kontrolle bringt; eine Haltung, die Mut erfordert, die Verweigerung des einfachen Komforts der Konformität mit Autoritäten, des Trosts einer bezauberten Welt, des Auslieferns an die Reize der Sinne. Das ganze Bild, durchsetzt mit ‚Werten‘, das aus der sorgfältigen,

¹⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 9. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1960, S. 205f. Anm. d. Übers.: Mit dem Ausdruck „Skandal der Philosophie“ wendet sich Heidegger gegen Kant, der den gleichen Ausdruck verwendet (*Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX–XL).

¹¹ Anm. d. Übers.: Verwendet z. B. in: Edmund Husserl, „Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode“. In: Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Den Haag: Nijhoff, 1989, S. 12.

objektiven, voraussetzungslosen Untersuchung herauskommen soll, wird nun als von Anfang an vorhanden dargestellt, als Triebfeder des ganzen Prozesses der ‚Entdeckung‘.

Sobald man zur dekonstruierenden Betrachtungsweise wechselt, kann die GWS als solche funktionieren. Es schien eine neutrale Betrachtungsweise zu bieten, aus der heraus wir gewisse Werte mehr als andere problematisieren konnten – z. B. ‚transzendente‘. Aber nun scheint es, dass es selbst von einem eigenen Satz Werte angetrieben wurde. Seine ‚Neutralität‘ erscheint als Fake.

Anders ausgedrückt: die GWS ‚naturalisiert‘ auf eine Weise eine gewisse Sicht auf die Dinge. Dies ist einfach, wie die Dinge sind, und sobald man Erfahrung ohne Vorurteile betrachtet, erscheint genau dies.

‚Natürlich‘ ist hier gegenübergestellt einem Begriff wie ‚sozial konstruiert‘; und vom dekonstruierenden Standpunkt aus muss man eine ganz andere Geschichte vom Aufstieg dieser Betrachtungsweise erzählen. Es ist nicht einfach so, dass die Menschen eines Tages ohne Scheuklappen hinsahen und die Epistemologie entdeckten; sondern dies ist, wie man Dinge aus einer neuen historischen Formation der menschlichen Identität heraus erscheinen lassen konnte, der des losgelösten, objektifizierenden Subjekts. Der Prozess involviert eine Neuerfindung, eine Neuschaffung der menschlichen Identität, zusammen mit großen Veränderungen in der Gesellschaft und den sozialen Praktiken. Es gibt da kein einfaches Heraustreten aus einer früheren solchen Identität heraus ins reine Licht der baren Natur.

Es ist ein Merkmal unserer zeitgenössischen GWS, dass sie von denen, die sie bewohnen, in dieser naturalisierenden Weise verstanden werden. Es folgt außerdem hieraus, dass diejenigen, die sie bewohnen, keine Alternative sehen, außer der Rückkehr zu einem früheren Mythos oder einer früheren Illusion. Dies ist, was ihnen ihre Stärke gibt. Menschen, die hier angezweifelt werden, kämpfen bis zum letzten, und schwächsten, Argument, weil sie eine Niederlage nur als Rückschritt sehen können. Die Naturalisierung erscheint in einer Art von Narrativ, das sie selbst von ihrer Entstehung angeben; ich möchte diese Art von Narrativ eine „Subtraktionserzählung“ nennen.¹²

4

Aber um diese Idee zu entwickeln, sollte ich mich einer anderen, reicheren GWS – oder Konstellation von GWS – zuwenden. Nämlich derjenigen, auf die Menschen oft mit einer Formulierung wie ‚der Tod Gottes‘ hindeuten. Natürlich wird dieser Ausdruck auf unzählige Weisen verwendet; ich kann nicht allen Rechnung tragen und folge auch nicht einfach dem Schöpfer dieses Ausdrucks (obwohl ich denke, dass meine Version von seiner nicht allzu weit entfernt ist),¹³ wenn ich

¹² Anm. d. Übers.: Taylor verwendet hier den Begriff „subtraction story“.

¹³ Der „Tod Gottes“-Ausdruck stammt aus „Die fröhliche Wissenschaft“, Par. 125. Später sagt Nietzsche: „Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväterfeinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie wir fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: Das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit“ (Par. 357). Es wird später klar werden, wo meine Interpretation mit Nietzsches übereinstimmt.

sage, dass eine essentielle Idee, die dieser Ausdruck einfängt, ist, dass in der modernen Welt Bedingungen aufgekommen sind, in denen es nicht mehr möglich ist, ehrlich, rational, ohne Verwechslungen, Verwirrungen oder mentale Zurückhaltung an Gott zu glauben. Diese Bedingungen lassen uns außer dem Menschlichen nichts zum Glauben übrig – menschliches Glück, menschliche Möglichkeiten, oder menschliches Heldentum.

Welche Bedingungen? Im Kern sind sie von zweierlei Art: erstens und vor allem die Ergebnisse der Naturwissenschaften; und dann zweitens auch die Form der zeitgenössischen moralischen Erfahrung.

Um die erste aufzunehmen, die vielleicht mächtigste GWS heutzutage: ihre zentrale Idee scheint zu sein, dass die ganze Stoßrichtung der modernen Naturwissenschaften immer die Etablierung des Materialismus gewesen ist. Für Menschen, die sich an diese Idee klammern, ist die zweite Art der Bedingungen, der momentane moralische Zustand, nicht notwendig oder nur zweitrangig. Nur die Naturwissenschaft kann erklären, warum Glaube im o.g. Sinn nicht mehr möglich ist. Dies ist eine Sicht, die von Menschen auf allen Ebenen vertreten wird; von den feinsten: „Wir existieren als materielle Wesen in einer materiellen Welt, deren gesamte Phänomene Konsequenzen physischer Beziehungen zwischen materiellen Entitäten sind“;¹⁴ zu den direktesten und einfachsten: Madonnas „material girl, living in a material world“.

Religion, oder Spiritualität, involviert das Hinzufügen falscher und mythischer Erklärungen, das Erklären durch „Geister“ (wieder Lewontins Artikel, Carl Sagan zitierend).¹⁵ Am Ende geht es nur darum, sich der offensichtlichen Wahrheit zu stellen.

Das bedeutet nicht, dass hier nicht moralische Fragen mit ins Spiel kommen. Aber sie kommen mit hinein als Erklärungen, warum Menschen vor der Realität wegrennen, warum sie weiter an eine Illusion glauben wollen. Sie wollen es, weil es tröstlich ist. Die reale Welt steht uns gleichgültig gegenüber, zu einem gewissen Grad sogar gefährlich, bedrohlich. Als Kinder müssen wir uns als von Liebe und Teilnahme umgeben sehen, oder wir trocknen ein. Aber beim Aufwachsen müssen wir lernen, dass diese Umgebung der Teilnahme nicht über die menschliche Sphäre hinausgehen kann, und auch in ihr nicht sehr weit reicht.

Doch dieser Übergang ist hart. Also projizieren wir eine providentielle Welt, geschaffen von einem gütigen Gott. Oder wir sehen wenigstens die Welt als bedeutungsvoll im Sinne des höchsten menschlichen Glückes an. Die providentielle Welt ist nicht nur tröstlich, sondern nimmt auch die Last des Dinge-Bewerten-Müssens von unseren Schultern. Die Bedeutungen der Dinge sind schon vorgegeben.

Auf diese Weise entsteht Religion aus einem kindlichen Mangel an Mut. Wir müssen aufstehen wie Männer und uns der Realität stellen.

Nun, die traditionelle Attacke der Nichtgläubigen auf die Religion seit der Aufklärung enthält diese Anklage kindlicher Kleinmut, aber auch einen Angriff auf die Religion als nach einer schrecklichen Selbstverstümmelung verlangend, getrieben durch Stolz. Menschliches Verlangen muss kontrolliert, kasteit werden. Und dann wird diese Mortifikation oft anderen aufoktroiert, so dass Religion die Quelle schrecklichen Leidens und strenger Strafe für Häretiker und Außenste-

¹⁴ „We exist as material beings in a material world, all of whose phenomena are the consequences of physical relations among material entities.“ Richard C. Lewontin, „Billions and Billions of Demons“ (Rezension von Carl Sagan, *The Demon- Haunted World: Science as a Candle in the Dark*). *The New York Review of Books* Bd 44, Nr. 1 (9. Januar 1997), S. 28.

¹⁵ Anm. d. Übers.: Original: „demons“.

hende wird. Dies zeigt, dass die Kritik der Nichtgläubigen an der Religion komplexer und vielfältiger ist, als ich sie hier behandeln kann; aber in einer sehr weit verbreiteten Version dieser Kritik liegt dem Widerstand gegen die Wahrheit genau diese Kleinmut zugrunde.

Nichtgläubigkeit hat vorgeblich genau die entgegengesetzten Merkmale. Der Nichtgläubige hat den Mut, eine erwachsene Position einzunehmen und sich der Realität zu stellen. Er weiß, dass die menschlichen Wesen auf sich selbst gestellt sind. Aber dies bewirkt nicht, dass er nachgibt. Im Gegenteil, er entscheidet sich, den Wert des Menschlichen und das menschliche Glück zu affirmieren und dafür zu arbeiten, ohne falsche Illusion oder falschen Trost. Er ist also Gegen-Mortifikation. Außerdem hat er keinen Grund, jemanden als Häretiker auszuschließen; seine Philanthropie ist also universell. Nichtgläubigkeit kommt zusammen mit modernem (exklusivem) Humanismus.

So geht eine Erzählung. Die entscheidende Idee ist, dass der wissenschaftlich-epistemische Teil davon vollständig selbsttragend ist. Dies ist etwas, das das rationale Denken unabhängig von irgendwelchen moralischen Überzeugungen glauben wird. Die moralischen Zuschreibungen zu einer Seite oder der anderen kommen erst, wenn man versucht zu erklären, warum manche Menschen diese Wahrheiten annehmen und andere ihnen Widerstand leisten. Die Verbindung zwischen materialistischer Wissenschaft und humanistischer Affirmation kommt zustande, weil man ein reifes, mutiges Wesen sein muss, um sich diesen Fakten zu stellen. Was die Frage betrifft, warum reifer Mut guten Willen umfasst, welcher hier im Porträt dieses Humanismus vorkommt, kann die Antwort einfach sein, dass wir, auf uns selbst gestellt, unseren Mitmenschen Gutes tun wollen; oder dass wir diesen Weg kulturell entwickelt haben, und ihn schätzen, und ihn weiterbetreiben können, wenn wir uns darum bemühen.

Vom Standpunkt des Gläubigen aus fällt dies alles ganz anders aus. Wir fangen mit einer epistemischen Reaktion an: Die Argumentation von der modernen Naturwissenschaft zum allumgebenden Materialismus erscheint nicht besonders überzeugend. Wann immer sie annähernd detailliert ausgearbeitet wird, erscheint sie plötzlich voll von Löchern. Die besten Beispiele hierfür heute sind die Evolutionslehre, die Soziobiologie und dergleichen. Aber wir finden Argumentationen dieser Art in den Arbeiten von z. B. Richard Dawkins oder Daniel Dennett.

Der Gläubige gibt also das Kompliment zurück. Er sucht nach einer Erklärung, warum der Materialist so begierig darauf ist, sehr mangelhaften Argumenten zu glauben. Hier kommt die vorhin erwähnte moralische Perspektive wieder ins Spiel, aber in einer anderen Rolle. Nicht die moralische Perspektive, bei der das Versagen, ihr zu genügen, einen unfähig macht, sich den Fakten des Materialismus zu stellen; sondern eher die, deren moralische Anziehungskraft und scheinbare Plausibilität im Verhältnis zu den Fakten des menschlichen moralischen Zustands einen anziehen, sodass man gern dem materialistischen Argument der Naturwissenschaft seine logischen Sprünge verzeiht.¹⁶ Das ganze Paket erscheint plausibel, also kümmern wir uns nicht so sehr um die Details. Wie kann das sein? Das ganze Paket soll doch bestimmt plausibel sein gerade weil die Wissenschaft gezeigt hat, dass ... etc. Dies ist sicherlich die Art und Weise, wie sich das Paket von epistemischen und moralischen Ansichten offiziell präsentiert; das ist, sozusagen, die offizielle Geschichte. Doch die Unterstellung ist hier, dass die offizielle Geschichte nicht die wirkliche ist; dass die wirkliche Anziehungs- und Überzeugungskraft dieses Pakets in seiner Definition unserer moralischen Lage liegt.

¹⁶ Anm. d. Übers.: Taylor spricht hier pikant von „leaps of faith“.

Dies bedeutet, dass uns dieses Ideal des mutig Zugebenden harter Wahrheiten – der bereit ist, alles leichte Wohlsein und allen leichten Trost fahren zu lassen, und dadurch fähig wird, die Welt zu erfassen und zu kontrollieren – gut gefällt, uns anzieht, dass wir uns versucht fühlen, es zu unserem eigenen zu machen. Und/oder es bedeutet, dass die Gegenideale Glaube, Devotion, Demut zu leicht als von einem noch unreifen Verlangen nach Trost, Bedeutung, außermenschlichem Halt getrieben erscheinen können.

Was die Sicht des Pakets als epistemisch basiert glaubwürdig zu machen scheint, sind all die berühmten Bekehrungsgeschichten, beginnend mit den post-Darwinschen Viktorianern und bis heute reichend, wo Menschen, die anfangs einen starken Glauben hatten, merkten, dass sie ihn widerstrebend, sogar mit Seelenqualen, aufgeben mussten, weil ‚Darwin die Bibel widerlegt hat‘. Bestimmt, sind wir versucht zu sagen, zogen diese Menschen moralisch die christliche Sicht vor, aber sie mussten sich den Fakten beugen, wie groß auch immer ihr innerer Schmerz war.

Aber dies ist genau was ich nicht sagen will. Was hier geschah, war nicht, dass sich eine moralische Sicht den baren Fakten beugte. Sondern sie machte einer anderen moralischen Sicht Platz. Ein anderes Modell des Höheren triumphierte. Und dieses Modell hatte viel für sich: Bilder von Macht, von ungehinderter Handlungsfreiheit, von spirituellem Selbstbesitz (das ‚gepufferte Selbst‘).¹⁷ Auf der anderen Seite war der Glaube aus unserer Kindheit vielleicht in vielerlei Hinsicht kindlich geliebt; es war allzu leicht, ihn als essentiell und konstitutionell so und nicht anders zu sehen.

Natürlich war die Veränderung schmerzhaft, weil man diesem Kindheitsglauben tief verbunden sein konnte, nicht nur als Teil der eigenen Vergangenheit, sondern auch dem verbunden, was er versprach. Aber genau dieser Schmerz konnte für die Bekehrung arbeiten. Es ist bemerkt worden, wieviele der großen viktorianischen Agnostiker aus pietistischen¹⁸ Familien kamen. Sie transponierten das Modell des anstrengenden, mannhaften, philanthropischen Bestrebens in eine neue, säkulare Tonart. Aber der Kern dieses Modells, mannhafte Selbstbeziehung, die sich über den Schmerz des Verlusts erhebt, sprach nun für die Apostasie.¹⁹

Daher finde ich die Hauptstoßrichtung der ‚Tod Gottes‘-Erklärung des Aufstiegs der modernen Säkularität nicht gerade überzeugend; mit anderen Worten, ihre Schilderung der modernen Bedingungen des Glaubens. Was den Glauben problematisch macht, oft schwierig und voll von Zweifeln, ist nicht einfach ‚die Wissenschaft‘.

Dies soll nicht leugnen, dass die Naturwissenschaften (und ‚die Wissenschaft‘ umso mehr) einen wichtigen Platz in der Erzählung einnehmen; und dies auf verschiedene Weise. Zum Beispiel das Universum, welches, wie diese Wissenschaft zeigt, ganz anders ist als der zentrierte, hierarchische Kosmos, in dem unsere Zivilisation aufwuchs; es deutet kaum darauf hin, dass die Menschen in seiner Geschichte irgendeinen besonderen Platz haben, deren zeitliche und räumliche Dimensionen betäubend sind. Dies, und die Konzeption des Naturgesetzes, durch die wir es verstehen, macht es beständig gegen die Interventionen der Vorsehung, wie man sie sich im Rahmen des früheren Kosmos vorstellte, und für das damit verknüpfte Verständnis der biblischen Erzählung. In diesem Licht gesehen, hat „Darwin“ in der Tat „die Bibel widerlegt“.

¹⁷ Anm. d. Übers.: Taylor spricht hier vom „buffered self“.

¹⁸ Anm. d. Übers.: Original: „Evangelical“.

¹⁹ Siehe Stefan Collini.

Ein anderes Beispiel: Die Entwicklung der modernen Wissenschaft ging Hand in Hand mit dem Aufstieg des oben erwähnten Ethos der strengen, interesselosen Vernunft. Aber all dies macht zusammen keine Unterstützung der offiziellen Geschichte, dass das heutige Klima der Ungläubigkeit in vielen Milieus der zeitgenössischen Gesellschaft eine Reaktion auf die starken Argumente für den Materialismus ist, die die Naturwissenschaften in den letzten drei Jahrhunderten zusammengetragen haben.

Natürlich ist ein starker Grund für meinen Mangel an Überzeugtheit hier der, dass ich die Argumentation für den Materialismus als nicht so besonders stark ansehe. Auszuformulieren warum dies so ist, würde mich zu weit führen, weg von der Frage, der ich nachgehen will. Aber ich gebe zu, dass dies ein loser Faden in meinem Argument ist, den ich nicht vollständig verknüpfen kann. Ich hoffe jedoch, dass diese Lücke in meiner Argumentation teilweise durch die Plausibilität der Erklärung kompensiert werden kann, die ich anstelle der offiziellen Version anbiete und die den Ursprung der Attraktion des Materialismus nicht so sehr in den Schlüssen der Wissenschaft sieht als in der mit ihr verknüpften Ethik.

Aber, könnte man einwerfen, warum sollten schlechte Argumente eine wichtige Wirkung in der Geschichte gehabt haben, genausoviel wie, wenn nicht mehr als gute Argumente? Auf eine Weise ist dieser Einwurf richtig; und auf eine Weise ist daher die offizielle Version auch wahr. Da viele Leute glauben, dass sie Atheisten und Materialisten sind, weil die Wissenschaft diese als unwiderlegbar erwiesen hat, kann man auf eine wirklich valide Weise sagen, dass dies deren Grund ist.

Aber eine Erklärung, die auf schlechte Argumentation Bezug nimmt, braucht eine Ergänzung. Wir brauchen eine Darstellung, warum die schlechte Argumentation nichtsdestoweniger funktioniert. Dies muss natürlich nicht so sein, in individuellen Fällen. Individuen können einfach eine Folgerung von Autoritäten aus ihrer Umgebung übernehmen. So wie wir Laien den jüngsten Bericht über die Mikrokonstitution des Atoms aus der Sonntagszeitung annehmen können, so können wir es auch von einem Sagan oder einem Dawkins annehmen, dass die Naturwissenschaft Gott widerlegt hat. Aber dies erklärt noch nicht, wie sich eine solche Autorität konstituiert. Was ist der Grund dafür, dass wir Laien – genauso wie die wissenschaftlichen Leuchten – uns so leicht auf nicht valide Argumente einlassen? Warum sehen wir und sie nicht viel schneller die Alternativen? Meine hier angebotene Darstellung mit Bezug auf die Anziehungskraft einer ethischen Vision soll diese tiefere Frage beantworten.

Ich sage nicht, dass eine Darstellung von jemandes Handlungen mit Bezug auf fälschliches Glauben immer eine Ergänzung braucht. Ich kann das Haus ohne Schirm verlassen, weil ich den Radiowetterbericht für verlässlich halte, der gutes Wetter angesagt hatte. Aber der Unterschied zwischen dieser Art Fall und der Frage, mit der wir hier zu tun haben, ist erstens, dass das Wetter, über das unangenehme Nasswerden heute hinaus, für mich in keiner Weise ähnlich stark zählt, und zweitens, dass ich außer dem Wetterbericht keinen anderen Zugang zum Wetter von heute Nachmittag haben kann.

Dieses letztere ist nicht einfach wahr in der Frage des Glaubens an Gott. Natürlich, als Laie muss ich die Funde der Paläontologie von den Autoritäten akzeptieren. Aber bezüglich der Frage, ob das, was die Wissenschaft über die materielle Welt gezeigt hat, die Existenz Gottes widerlegt, bin ich nicht ähnlich ressourcenlos: Weil ich auch ein religiöses Leben haben kann, ein Gefühl von Gott und wie er meine Existenz beeinflusst, im Verhältnis zu welchem ich die vermeintlichen Behauptungen der Widerlegung abwägen kann.

Ich will die Desdemona-Analogie ziehen. Was Othello zu einer Tragödie macht, und nicht nur zu einer unglücklichen Geschichte, ist, dass wir den Protagonisten für schuldig halten in seinem allzu leichten Glauben an die Beweise, die Jago fabriziert hat. Er hatte einen alternativen Zugang zu ihrer Unschuld in Desdemona selbst, wenn er nur sein Herz/seinen Verstand ihrer Liebe und Umgebung hätte öffnen können. Der fatale Fehler im tragischen Helden Othello ist seine Unfähigkeit, dies zu tun, zum Teil induziert durch seinen Außenseiterstatus und seine schnelle Beförderung.

Der Grund, warum ich die Argumente, dass ‚die Wissenschaft Gott widerlegt hat‘, nicht ohne jede Ergänzung als Erklärung für das Aufkommen des Unglaubens akzeptieren kann, ist, dass wir in dieser Frage wie Othello sind, weniger wie die Person, die sich den Wetterbericht anhört, während sie vor dem Schirmstand zögert. Wir können das, was wir tun, nicht einfach auf der Basis der Information erklären, die wir aus externen Quellen bekommen haben, ohne zu sehen, was wir uns aus den internen gemacht haben.

All dies heißt nicht, dass es nicht eine vollkommen valide Beschreibung der Erfahrung eines Individuums sein könnte, dass es sich gezwungen fühlte, den geliebten Glauben aufzugeben, weil die baren Fakten des Universums dagegen sprachen. Denn, sobald man in diese Richtung geht, sobald man Unglauben akzeptiert, wird man wahrscheinlich auch die Ideologie akzeptieren, die den externen Quellen den Vorrang zuschreibt, die die internen als hier nicht kompetent diffamiert, ja sogar als wahrscheinliche Quellen kindlicher Illusion. Dies ist, wie es ex post facto jetzt aussieht – und wie es für Othello aussah. Aber wir, die gesehen haben, wie es geschah, brauchen eine weitere Begründung, warum Desdemonas Zeugenaussage nicht gehört wurde.

Hat man also einmal den Schritt hinein in den Unglauben gemacht, gibt es überwältigende Gründe, warum man dazu gebracht ist, die offizielle, wissenschaftsgetriebene Geschichte anzunehmen. Und da wir sehr oft diese Entscheidungen unter dem Einfluss anderer treffen, durch deren Autorität wir die offizielle Geschichte akzeptieren, ist es nicht überraschend, dass so viele Menschen von ihrer Bekehrung als wissenschaftsgetrieben gedacht haben, vielleicht sogar in der dramatischsten Form. Die Naturwissenschaft schien zu zeigen, dass wir nur eine flüchtige Lebensform auf einem sterbenden Stern sind; oder dass das Universum nur zerfallende Materie ist, einer ständig wachsenden Entropie unterzogen, dass es also keinen Platz für Geist oder Gott gibt, für Wunder oder Heil. So etwas wie die Vision, die Dostojewskij in Dresden vor der Kreuzigung von der absoluten Finalität des Todes hatte,²⁰ welche ihn überzeugte, dass es mehr geben muss, könnte leicht den entgegengesetzten Effekt haben, einen herunterzuziehen und die Aufgabe seines Glaubens zu erzwingen.

Aber die Frage bleibt: wenn die Argumente in der Tat nicht zwingend sind, warum scheinen sie so überzeugend, wo doch zu anderen Zeiten und an anderen Orten die Existenz Gottes einfach offensichtlich scheint? Dies ist die Frage, die ich zu beantworten versuche, und hier hilft mir der „Tod Gottes“ nicht; er blockiert eher den Weg durch eine Pseudo-Lösung.

Mein Punkt ist also, dass die Macht des Materialismus heute nicht aus den wissenschaftlichen „Fakten“ herrührt, sondern aus der Macht eines Pakets erklärt werden muss, das Materialismus mit einer moralischen Sichtweise vereint, eines Pakets, das wir „atheistischen Humanismus“ nennen würden, oder exklusiven Humanismus. Aber dies bringt mich nicht zum Ende meiner Suche;

²⁰ Anm. d. Übers.: Taylor meint hier wohl Dostojewskijs Reaktion auf Hans Holbeins Gemälde „Der tote Christus“, die er in seinem Roman *Der Idiot* verarbeitete; diese fand allerdings 1867 in Basel statt, vor Dostojewskijs Aufenthalt in Dresden.

es stellt sich vielmehr die weitere Frage: wie soll man wiederum so etwas wie die Macht dieses Pakets erklären?

5

Hier könnten wir die zweite Ebene der „Tod Gottes“-Darstellung herbeinehmen, die, die von unserer momentanen moralischen Lage ausgeht. Die Folgerung hier ist dieselbe wie beim von der Wissenschaft ausgehenden Argument, nämlich, dass wir rational nicht länger an Gott glauben können; aber der Ausgangspunkt ist nun die ethische Perspektive der Moderne.

Nun stimmt es natürlich, dass ein großer Teil unseres politischen und moralischen Lebens auf menschliche Güter ausgerichtet ist: menschliches Wohlergehen, Menschenrechte, menschliche Blüte, Gleichheit zwischen menschlichen Wesen. Unser öffentliches Leben, in Gesellschaften, die in einem bekannten modernen Sinne säkular sind, ist gar ausschließlich mit menschlichen Gütern beschäftigt. Und in dieser Beziehung ist unser Zeitalter sicher einzigartig in der menschlichen Geschichte. Nun sehen manche Menschen in dieser Art Welt keinen Platz für Glauben an Gott. Ein Glauben dieser Art würde einen zum Außenseiter machen müssen, zu einem Feind dieser Welt, im unnachgiebigen Kampf mit ihr. Also ist man entweder gründlich in dieser Welt, lebt nach ihren Prämissen, und kann so nicht wirklich an Gott glauben; oder man glaubt, und lebt auf eine Weise wie ein Außerirdischer in der Moderne. Da wir uns mehr und mehr in diese Welt hineingeletet finden, wird der Glaube schwieriger und schwieriger; der Horizont des Glaubens schwindet zusehends.²¹

Nun ist dieses Bild von den Gegnern Glaube und Moderne nicht eine Erfindung von Nichtgläubigen. Es wird ebenso vorgebracht und ermutigt von einer Richtung christlicher Feindseligkeit gegenüber der humanistischen Welt. Man braucht hier nur an Pius IX. denken, wie er in seinem Syllabus von 1864 gegen alle Fehler der modernen Welt wettet, einschließlich der Menschenrechte, der Demokratie, der Gleichberechtigung, und ungefähr alles anderen, was unser zeitgenössischer liberaler Staat verkörpert. Und es gibt andere, jüngere Beispiele, unter Christen genauso wie unter Gläubigen anderer Religionen.

Aber diese Konvergenz zwischen Fundamentalisten und atheistischen Hardlinern macht deren gemeinsame Interpretation der Beziehung zwischen Glauben und Moderne zur einzig möglichen. Und es ist klar, dass es viele gläubige Menschen gibt, die geholfen haben, diese moderne humanistische Welt aufzubauen und sie nun aufrechterhalten, und die sich den Modi menschlichen Wohls und menschlicher Blüte sehr stark verschrieben haben, die diese Welt zentral gemacht hat. Wiederum springt die „Tod Gottes“-Darstellung zu einem Schluss, der weit davon entfernt ist, begründet zu sein. Es ist möglich, den modernen Humanismus als einen Feind der Religion zu sehen, genauso wie es möglich ist, es so zu sehen, dass die Naturwissenschaft den Atheismus erwiesen hat. Aber da der Schluss in beiden Fällen nicht begründet ist, stellt sich die Frage, warum es viele Menschen so sehen. Und das bringt mich wieder zu meiner zentralen Frage.

Diese moralische Version der „Tod Gottes“-Darstellung scheint vielen Menschen plausibel, weil sie eine Annahme über den Aufstieg der Moderne machen, die dabei hilft, von ihnen fernzuhalten, wie komplex und schwierig diese Suche ist. Diese Annahme ist, was ich „den Blick von Dover

²¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Par. 125. Die berühmte Passage über den Verrückten, der den Tod Gottes ankündigt, verwendet auch dieses Bild des Horizonts.

Beach“ genannt habe: Der Übergang zur Moderne entsteht durch den Verlust traditioneller Glaubenssätze und Allianzen. Dies kann man als durch institutionellen Wandel verursacht ansehen: d. h. Mobilität und Urbanisierung erodieren die Glaubenssätze und Referenzpunkte der statischen ruralen Gesellschaft. Oder der Verlust kann auch als durch die wachsende Aktivität moderner wissenschaftlicher Vernunft verursacht angesehen werden. Dieser Wandel kann natürlich als positiv bewertet werden – oder auch als katastrophal, letzteres durch jene, für die die traditionellen Referenzpunkte wertvoll waren und die wissenschaftliche Vernunft zu eng. Aber alle diese Theorien stimmen in der Beschreibung des Prozesses überein: Alte Sichten und Loyalitäten werden erodiert. Alte Horizonte werden weggeschwemmt, in Nietzsches Bild. Das Meer des Glaubens zieht sich zurück, nach Matthew Arnold. Die folgende Strophe aus seinem Gedicht „Dover Beach“ fängt diese Perspektive ein:

*The Sea of Faith
Was once, too, at the full, and round earth's shore
Lay like the folds of a bright girdle furled.
But now I only hear
Its melancholy, long, withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night-wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world.²²*

Der Ton hier ist einer des Bedauerns und der Nostalgie. Aber das zugrundeliegende Bild des erodierten Glaubens könnte genauso gut für eine fröhliche Geschichte des Fortschritts der triumphierenden wissenschaftlichen Vernunft dienen. Von einem Blickwinkel aus ist die Menschheit eine Menge falscher und schädlicher Mythen losgeworden. Von einem anderen aus hat sie den Kontakt mit unverzichtbaren spirituellen Realitäten verloren. Aber in beiden Fällen wird der Wandel als ein Verlust des Glaubens gesehen.

Was entsteht, resultiert aus diesem Verlust. Die fröhliche Geschichte hält fest an der Dominanz einer empirisch-wissenschaftlichen Herangehensweise an Wissensbehauptungen, an der Dominanz des Individualismus, negativer Freiheit, instrumenteller Rationalität. Aber diese treten in den Vordergrund, weil sie das sind, was wir Menschen „normalerweise“ wertschätzen, sobald wir nicht mehr behindert oder geblendet werden von falschen oder abergläubischen Glaubenssätzen und den verdummenden Lebensmodi, die sie begleiten. Sobald Mythos und Verwirrung zerstreut sind, sind dies die einzig verfügbaren Optionen. Die empirische Herangehensweise ist die einzige valide Art, Wissen zu erwerben, und dies wird evident, sobald wir uns von dem Bann einer falschen Metaphysik befreien. Der zunehmende Rückgriff auf instrumentelle Rationalität erlaubt uns, mehr und mehr von dem zu bekommen, was wir wollen, und wir wurden davon immer nur von unbegründeten Mahnungen, uns zu beschränken, abgehalten. Individualismus ist die normale Frucht menschlichen Eigeninteresses außerhalb der illusorischen Behauptungen Gottes, der Da-seinkette oder der heiligen Gesellschaftsordnung.

Mit anderen Worten, wir Moderne benehmen uns so, wie wir es tun, weil wir „eingesehen“ haben, dass gewisse Behauptungen falsch waren – oder, negativ gesehen, weil wir gewisse ewi-

²² „Dover Beach“, 21 – 28.

ge Wahrheiten aus dem Blick verloren haben. Was diese Sicht aus der Situation herausliest, ist die Möglichkeit, dass die westliche Moderne von ihren eigenen positiven Visionen des Guten angetrieben sein könnte, bzw. durch eine Konstellation solcher Visionen unter vielen verfügbaren, eher als vom letzten verbliebenen Satz Visionen nach der Zerstörung der alten Mythen und Legenden. Diese Sicht blendet aus, was immer es an spezifischer moralischer Prägung in der westlichen Moderne geben mag, jenseits dessen, was von der allgemeinen Form menschlichen Lebens diktiert wird, sobald alter Irrtum aufgezeigt worden ist (oder alte Wahrheit vergessen). D.h., Menschen benehmen sich als Individuen, weil dies ist, was sie „natürlicherweise“ tun, wenn sie nicht mehr von den alten Religionen, Metaphysiken und Gebräuchen gefangen sind, obwohl dieses auch als eine triumphale Befreiung gesehen werden kann, oder als blindes Versinken in Egoismus, je nach unserer Perspektive. Als was es nicht gesehen werden kann, ist als neue Form moralischen Selbstverständnisses, nicht einfach definierbar durch die Negation des Vorhergehenden.

In Bezug auf das, was ich einige Seiten zuvor diskutierte, „naturalisieren“ all diese Darstellungen die Merkmale der modernen, liberalen Identität. Sie können sie nicht als *ein* historisch konstruiertes Verständnis menschlichen Handelns unter vielen sehen.

In dieser „Subtraktionssicht“ der Moderne als dem, was aus dem Wegspülen alter Horizonte entsteht, kann der moderne Humanismus nur entstanden sein durch das Verblässen früherer Formen. Er kann nur als aus einem „Tod Gottes“ entstehend verstanden werden. Es folgt einfach, dass man sich nicht voll auf zeitgenössische humanistische Fragen einlassen kann, wenn man die alten Glaubenssätze abgeschüttelt hat. Man kann nicht voll in der Moderne sein und immer noch an Gott glauben. Oder, alternativ, wenn man immer noch glaubt, dann hat man Bedenken, dann ist man, mindestens teilweise und vielleicht insgeheim, eine Art Gegner.

Aber natürlich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe,²³ ist dies eine ziemlich inadäquate Herleitung der Moderne. Was ausgeblendet worden ist, ist die Möglichkeit, dass die westliche Moderne auf ihre eigene ursprüngliche spirituelle Vision gestützt sein könnte, also nicht eine, die sich einfach und notwendig aus dem Übergang ergab. Aber diese Möglichkeit ist wirklich die Realität.

Die Logik der Subtraktionserzählung geht ungefähr so: Sobald wir unser Bemühen abschütteln, Gott zu dienen, oder irgendeiner anderen transzendenten Realität, bleibt uns nur noch das menschliche Gut, und dies ist, worauf die modernen Gesellschaften zielen. Aber dies gibt eine radikal unzureichende Beschreibung dessen, was ich modernen Humanismus nenne. Dass mir nur menschliche Ziele bleiben, bringt mich nicht dazu, das menschliche Gemeinwohl als mein Ziel zu nehmen; noch sagt es mir, dass Freiheit wichtig ist, oder Selbstverwirklichung, oder Gleichheit. Die reine Beschränkung auf menschliche Güter könnte sich genauso gut darin ausdrücken, dass ich mich ausschließlich mit meinem eigenen materiellen Wohl beschäftige, oder dem meiner Familie oder meiner direkten Umgebung. Die tatsächlich sehr anspruchsvollen Forderungen universeller Gerechtigkeit und guten Willens, welche den modernen Humanismus charakterisieren, können nicht einfach durch die Subtraktion früherer Ziele und Bindungen erklärt werden.

Die Subtraktionserzählung, wie inadäquat sie auch ist, ist tief verwurzelt im modernen humanistischen Bewusstsein. Sie wird nicht nur von den simplizistischeren Theoretikern vorgebracht. Sogar ein so klarsichtiger und feiner Denker wie Paul Bénichou hat sich in seinen *Morales du grand siècle* einer Version dieser Erzählung verschrieben: „L’humanité s’estime dès qu’elle se voit capa-

²³ Taylor, *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1989.

ble de reculer sa misère; elle tend à oublier, en même temps que sa détresse, l'humiliante morale par laquelle, faisant de nécessité vertu, elle condamnait la vie."²⁴ Mit anderen Worten, der moderne Humanismus entsteht, weil die Menschen fähig werden, die ältere Jenseitsethik des Asketismus abzuschütteln.

Außerdem gründet diese Erzählung in einer bestimmten Sicht menschlicher Motivation im allgemeinen und der Quellen religiösen Glaubens im besonderen. Dieser letztere wird als Frucht des Leidens gesehen, und der resultierende Verzicht „macht eine Tugend aus der Notwendigkeit“. Glaube ist ein Produkt von Deprivation, Demütigung und Hoffnungslosigkeit. Er ist das Gegenteil des menschlichen Verlangens nach Gedeihen; wohin wir getrieben werden durch unsere Verzweiflung angesichts der Frustration dieses Verlangens.

Menschliches Gedeihen wird also als unser ewiges Ziel angenommen, wenn auch beiseite gedrängt in Perioden des Leidens und der Demütigung, und sein Inhalt wird als ziemlich unproblematisch angenommen, sobald man beginnt, es zu affirmieren.

Wir sehen hier die Grundzüge einer Version einer Herleitung moderner Säkularität, die in ihrer allgemeinen Form in der modernen humanistischen Kultur weithin und tief verwurzelt ist. Sie hat meistens vier miteinander verbundene Facetten: a) die „Tod Gottes“-These, dass man nicht länger ehrlich, klaren Geistes, aufrecht an Gott glauben kann; b) eine „Subtraktionserzählung“ der Entstehung des modernen Humanismus; c) eine die Subtraktionserzählung stützende Sicht der ursprünglichen Gründe für den religiösen Glauben und des Platzes, den sie in den ewigen menschlichen Motivationen haben. Diese Sichtweisen variieren auf der ganzen Bandbreite von Theorien des neunzehnten Jahrhunderts über die Furcht der ‚Primitiven‘ vor dem Unbekannten, oder über den Wunsch, die Elemente zu kontrollieren, bis zu Spekulationen wie denen Freuds, die Religion mit Neurose verbinden. In vielen dieser Darstellungen wird Religion schlicht unnötig, sobald die Technologie eine gewisse Entwicklungsstufe erreicht: Wir brauchen Gott nicht mehr, weil wir selber wissen, wie wir herankommen.²⁵ Diese Theorien sind generell in radikaler und implausibler Weise reduktiv.

Sie resultieren in d) einer Sicht der modernen Säkularisation als hauptsächlich einer Rezession der Religion angesichts von Wissenschaft, Technologie und Rationalität. Im Gegensatz zum neunzehnten Jahrhundert, als Denker wie Comte selbstbewusst den Sieg der Wissenschaft über die Religion vorhersagten, wie es auch Renan tat: „Il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique“,²⁶ denkt heute jeder, dass die Illusion irgendeine Zukunft hat; aber in der Vision, die ich hier beschreibe, steht einiges weitere Schrumpfen bevor.

Diese vier Facetten zusammen geben eine Vorstellung davon, wie die moderne Säkularisation oft aus dem humanistischen Lager heraus aussieht. Demgegenüber möchte ich ein recht anderes Bild anbieten.²⁷

²⁴ *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948, S. 226.

²⁵ Eine feinere Version hiervon findet sich in Steve Bruce, *Religion in Modern Britain*. Oxford: Oxford UP, 1995, S. 131–133.

²⁶ Zitiert in Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation: être sans-religion en France à la fin du XXème siècle*. Paris: l'Harmattan, 1997, S. 93–94.

²⁷ Wenn ich es schaffe, diese Geschichte richtig zu erzählen, dann werden wir sehen, dass es eine gewisse, echte Wahrheit in der „Tod Gottes“-Darstellung gibt. Ein Humanismus ist entstanden, der als exklusiv gesehen und damit gelebt werden kann. Und aus diesem heraus kann es in der Tat plausibel erscheinen, dass die Wissenschaft uns in die Richtung einer materialistischen Darstellung des Geistes verweist. Der „Tod Gottes“ ist nicht nur eine fehlerhafte

Um dieses alternative Bild zu entwickeln, will ich eine weitere GWS-Domäne erforschen, von der ich denke, dass sie fundamentaler ist. Dies ist die Domäne, in der das moralische Selbstverständnis der modernen Menschen geprägt worden ist. Hier will ich noch einmal an die Rahmenerzählung erinnern, die ich zu Beginn schilderte (meine eigene „*master narrative*“: Ich bekenne mich zu dieser Todsünde des postmodernen Kanons!). Die Darstellung konzentrierte sich auf die Entwicklung einer aufsteigenden Reihe von Versuchen, eine christliche Ordnung zu etablieren, eine Reihe, zu deren Schlüsselphasen die Reformation gehört. Dies resultierte in einem Verständnis einer „feinen“, zivilisierten Ordnung, die in vollkommen immanenter Weise verstanden werden konnte. Die Ablehnung des Transzendenten entstand in enger Symbiose mit dieser Vorstellung einer moralischen Ordnung Rechte innehabender Individuen, die (von Gott oder der Natur) dazu bestimmt sind, zu ihrem gegenseitigen Besten zu handeln.

Diese ideale Ordnung wurde zunächst nicht für eine menschliche Erfindung gehalten. Sie war vielmehr von Gott gestaltet, eine Ordnung, in der alles Gottes Zielen entsprechend zusammenhängt. Im späteren achtzehnten Jahrhundert wird dasselbe Modell dann auf den Kosmos projiziert, in einer Vision des Universums als eines Satzes perfekt ineinandergreifender Teile, in dem die Ziele jeder Art von Kreatur sich mit denen aller anderen mischen.

Diese Ordnung setzt das Ziel für unsere konstruktive Tätigkeit, insoweit, wie wir die Macht haben, ihr zu widerstehen oder sie zu realisieren. Natürlich, wenn wir uns den ganzen Kosmos anschauen, kann es uns scheinen, dass die Ordnung bereits realisiert ist; aber wenn wir unseren Blick auf die menschlichen Verhältnisse richten, sehen wir, wie weit wir von ihr abgewichen sind und sie durcheinandergebracht haben; sie wird zu der Norm, zu der wir versuchen sollten zurückzukehren.

Man dachte, dass diese Ordnung in der Natur der Dinge evident sei. Natürlich, wenn wir die Offenbarung konsultieren, werden wir dort auch die Forderung finden, uns an sie zu halten. Aber die Vernunft allein kann uns Gottes Ziele nennen. Lebendige Dinge, inklusive unser selbst, versuchen, sich am Leben zu erhalten. Dies ist die Tat Gottes. Wie Locke es ausgedrückt hat:

God having made Man, and planted in him, as in all other Animals, a strong desire of Self-preservation, and furnished the World with things fit for Food and Rayment and other Necessaries of Life, Subservient to his design, that Man should live and abide for some time upon the Face of the Earth, and not that so curious and wonderful a piece of Workmanship by its own Negligence, or want of Necessities, should perish again ...: ... God spoke to him, (that is) directed him by his Senses and Reason, . . . to the use of those things which were serviceable for his Subsistence, and given him as the means of his Preservation. . . . For the desire, strong desire of Preserving his Life and Being having been planted in him, as a Principle of Action by God himself, Reason, which was the voice of God in him, could not but teach him and assure

Herleitung der modernen Säkularität auf einer theoretischen Ebene; er ist auch eine Weise, in der wir versucht sein könnten, die moderne Lage zu interpretieren und damit zu erfahren. Er ist nicht das *explanans*, nach dem ich suche, aber ein wichtiger Teil des *explanandum*. In dieser Rolle bin ich weit davon entfernt, ihn leugnen zu wollen.

him, that pursuing that natural Inclination he had to preserve his Being, he followed the Will of his Maker.²⁸

Ausgestattet mit Vernunft, sehen wir, dass nicht nur unser Leben, sondern das aller Menschen erhalten werden soll. Und darüber hinaus hat uns Gott zu sozialen Wesen gemacht. So dass „every one as he is bound to preserve himself, and not quit his Station wilfully; so by the like reason when his Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of Mankind.“²⁹

Ähnlich argumentiert Locke, dass Gott uns die Mächte der Vernunft und der Disziplin gab, damit wir der Tätigkeit, uns selbst zu bewahren, am effektivsten nachgehen könnten. Daraus folgt, dass wir „Industrious and Rational“³⁰ sein sollten. Das Ethos der Disziplin und der Besserung ist selbst eine Anforderung der natürlichen Ordnung, die Gott gestaltet hatte. Die Schaffung von Ordnung durch den menschlichen Willen wird durch seinen Plan selbst gefordert.

Wir können an Lockes Formulierung sehen, wie sehr er gegenseitigen Dienst in der Form eines profitablen Tauschs sieht. „Ökonomische“ (also geordnete, friedliche, produktive) Tätigkeit ist das Modell menschlichen Verhaltens geworden, und der Schlüssel für eine harmonische Koexistenz. Im Gegensatz zu den Theorien hierarchischer Komplementarität treffen wir uns in einer Zone der Eintracht und des gegenseitigen Dienstes, nicht so weit, dass wir über unsere normalen Ziele und Zwecke hinausschreiten, sondern, im Gegenteil, im Prozess, diese auszuführen gemäß Gottes Plan.

Dieses Verständnis von Ordnung hat die Formen des sozialen Imaginären tief geformt, die im modernen Westen dominieren: die Marktwirtschaft, die öffentliche Sphäre, das souveräne „Volk“.

Dies ist der Schlüssel-Eintrittspunkt zur modernen Säkularisation. In dieser etwas abgespeckten Vorstellung der Vorhersehung und der göttlichen Ordnung, einer Vorstellung, die dem normalen menschlichen Gedeihen eine solch zentrale Rolle verlieh, wurde es mehr und mehr vorstellbar, in Formen des Deismus hinüberzugleiten, schließlich sogar in atheistischen Humanismus. Die Ordnung, die zuerst als providenziell gesehen wurde, konnte auch in der „Natur“ verortet werden (dies war kein großer Schritt, da Gott die Natur erschuf), und dann später neu verortet werden als eine Auswirkung der „Zivilisation“.

Als solche wird sie verbunden mit Narrativen ihrer geschichtlichen Genese aus Barbarismus und Religion.³¹ Die „feine“ Gesellschaft involviert die Evolution aus früheren Phasen, in denen Krieg die vorherrschende Tätigkeit war, hin zu einem Lebensmodus, in dem Handel und Produktion die geschätztesten Tätigkeiten sind. Die wirtschaftliche Dimension nimmt zentrale Wichtigkeit an. Gleichzeitig erfordert sie die Evolution religiöser Formen, die diese Vorherrschaft dieser Art von Ordnung in der Gesellschaft akzeptieren.

Aus dieser Perspektive konnte die Religion als eine Bedrohung dieser Ordnung gezeichnet werden. Wir sehen dies z. B. in der Kritik Gibbons und Humes. Zentrale Schmähwörter waren: „Aberglaube“, womit weiterbestehender Glaube an eine verzauberte Welt gemeint war, von der Art, wie sie das moderne Reformchristentum hinter sich gelassen hatte; „Fanatismus“, womit die In-

²⁸ *Two Treatises of Civil Government*, I. 86.

²⁹ *Op. cit.*, II. 6; siehe auch II. 135; und *Some Thoughts Concerning Education*, Par. 116.

³⁰ *Op. cit.*, II. 26.

³¹ Ich beziehe mich hier auf die sehr interessanten Ausführungen John Pococks in seinem *Barbarism and Religion*. Bd 1: *The Enlightenment of Edward Gibbon*. Cambridge: Harvard UP, 1999.

vokation der Religion zur Rechtfertigung von Verletzungen der modernen moralischen Ordnung gemeint war, seien es Verfolgungen oder jede andere Art von irrationalen, kontraproduktivem Benehmen; „Enthusiasmus“, womit die Beanspruchung irgendeiner Art von besonderer Offenbarung gemeint war, durch die man noch einmal die Normen der modernen Ordnung herausfordern könne. Man könnte sagen, dass „Aberglaube“ die Spezialität der Katholiken war, und „Enthusiasmus“ die extremer protestantischer Sekten; aber „Fanatismus“ war eine Sünde, derer sie beide fähig waren.

Die Verwurzelung der aufgeklärten Kritik in dieser modernen Idee moralischer Ordnung kann man wiederum sehen, wenn man sich die zwei Listen von Tugenden ansieht, die Hume in den *Enquiries* auflistet, diejenigen, die er als echte Tugenden ansieht, und die „mönchischen“, für die er keinen Nutzen hat.³²

Man sieht, wie dieses Verständnis zivilisierter Ordnung und „feiner“ Gesellschaft als GWS fungieren konnte, die, wenngleich sie nicht alle Religion ausschloss, wenigstens ihre „fanatischen“ Formen als unakzeptabel exkludierte. So niedergelassen in diesem Verständnis von Ordnung, und situiert in den Narrativen ihrer Genese, erscheinen gewisse andere Lebensformen als „barbarisch“, und (zumindest gewisse Formen von) Religion unakzeptabel.

Hier haben wir eine der mächtigsten GWS der modernen Geschichte. Religion wurde dadurch stark eingeschränkt, in manchen Versionen sogar verbannt, weil sie gegen die natürliche Ordnung selbst ging. Aus der Akzeptanz dieser Ordnung als Ende der Geschichte heraus konnte nichts offensichtlicher und sicherer scheinen, auch wenn dies auch mildere Positionen einschließen konnte, die für den Deismus eintraten, oder irgendeine sorgsam kontrollierte und sparsam dosierte Religion. Dies ist eine sehr weit verbreitete GWS in unserer Zeit, nur ist sie radikalisiert worden, sodass sie die Zwischenpositionen marginalisiert, die im acht- zehnten Jahrhundert verfügbar waren, etwa den Voltaireschen Deismus.

Und dann können wir auch sehen, wie diese GWS in einer Art von Beziehung wechselseitiger Unterstützung und Symbiose mit den anderen oben angeführten existiert. Die moderne Konzeption sozialer Ordnung, die mit Individuen anfängt, verstärkt das Primat des Ich in der Epistemologie, und wird von ihm verstärkt. Die Haltung interesseloser Vernunft ist zudem essentiell für die Reihe von Disziplinen, durch die eine soziale Realität aufgebaut wurde, in der die Normen der Ordnung – disziplinierte und produktive Individuen, deren Tätigkeit auf gegenseitiges Bestes zielt – als eine plausible Beschreibung der „menschlichen Natur“ erscheinen können. Denn aus dieser Perspektive heraus ist die moderne moralische Ordnung voll „naturalisiert“. So sind die Menschen nun einmal, und sind dazu bestimmt. Das interesselose wissenschaftliche Verstehen, das höchste Ideal der Epistemologie, ist sogar eine der Leistungen der „Zivilisation“.

Gleichzeitig verleiht das Narrativ der Entstehung der feinen Zivilisation denen, die es bewohnen, den Status des Erwachsenseins, im Verhältnis zur Unreife der Barbaren und der Abergläubischen, der Enthusiastischen oder der Fanatischen. Deshalb hilft es, die verschiedenen GWS des „Todes Gottes“ zu verankern, und gibt der moralischen Überlegenheit des Erwachsenseins, aus der die „Widerlegung“ der Religion durch die Wissenschaft einen Großteil ihrer Kraft zieht, ihr volles Gewicht.

³² David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777).

Aber es war auch diese GWS der feinen Zivilisation, die die bittersten Auseinandersetzungen verursachte. Denn dieses Verständnis von Ordnung war und ist heiß umstritten; und dies aus einer Vielfalt von Richtungen. Manche sahen es als nicht ausreichend inspirierend und erhebend an; andere als vergiftet durch Formen der Disziplin, die das Spontane oder das Emotionale in uns unterdrücken und zerstören; andere als die wahre menschliche Sympathie und Großzügigkeit dadurch zurückstoßend, dass es den „Enthusiasmus“ verdammt. Aber andere lehnten es wiederum deshalb ab, weil es der Gewalt, und damit dem Heldentum, und damit der Größe, den Rücken kehrte; weil es uns alle auf eine Ebene erniedrigender Gleichheit brachte. Wir finden einiges dieser letzteren Art von Reaktion z. B. bei Tocqueville, am bekanntesten ist sie aber bei Nietzsche.

Wie dieser letztere Name uns ins Gedächtnis ruft, ist das Beachtenswerte an dieser Welle von Protesten, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beginnt, dass jeder von ihnen in mehr als eine Richtung führen konnte. Das Empfinden der moralischen Ordnung als unlebbar und reduktiv konnte entweder zu einer tief gefühlteren Religion zurückführen (z. B. Wesley, die Pietisten), oder es konnte darüber hinaus führen, zu Arten nichtgläubiger Romantik. In ähnlicher Weise konnte die „tragische“ Dimension für eine Rückkehr zu einem wirklichen Verständnis menschlicher Sünde angerufen werden; oder sie konnte eine Ablehnung des Christentums als ursprünglicher historischer Quelle moderner Moral rechtfertigen, in der von Nietzsche geschlagenen Bahn. Unzufriedenheit mit existierenden Formen wiederum konnte zu radikaleren und utopischeren Versionen von Ordnung führen, wie wir am Jakobinismus sehen, später im Kommunismus und bei Marx; oder sie konnte die Beseitigung der Ordnung rechtfertigen, wie in der katholischen Reaktion nach 1815; oder wiederum, in einer recht anderen Weise, bei Nietzsche.

Während also das moderne Ideal moralischer Ordnung das Zentrum einer der einflussreichsten GWS der modernen Gesellschaft sein kann, können die Versuche, es zu kritisieren, seine Selbst„naturalisierung“ anzuprangern, auch eine Quelle neuer und tiefgehenderer GWS sein. Schließlich ist die Quelle, aus der der Ausdruck „Tod Gottes“ in weiteren Umlauf gebracht wurde, die *Fröhliche Wissenschaft*. Die moderne Kultur ist charakterisiert durch das, was wir den „Nova-Effekt“ nennen könnten, die Vervielfältigung einer zunehmenden Zahl von spirituellen und antispirituellen Positionen. Diese Vielfalt macht jede einzelne in ihr enthaltene Position anfälliger. Es gibt keine klare, unzweifelhafte Art mehr, die Hauptfrage anzugehen.

Aber ein unentbehrlicher Referenzpunkt in dieser verwirrenden Vielfalt ist die moderne Vorstellung von Ordnung; in dem Sinne, dass unsere Haltung dazu ein wichtiges definierendes Charakteristikum unserer Position ist, genauso wie unsere Haltung, positiv oder negativ, zur Transzendenz. Die Dimension, innerhalb derer interessante neue Positionen entstanden sind, ist die, die harte Kritik der Ordnung mit einer Ablehnung des Transzendenten verbindet. Dies ist, wo wir das finden, was wir, Nietzsche folgend, die „immanente Gegenaufklärung“ nennen könnten;³³ wie auch neue Arten, den Paganismus gegenüber dem Christentum anzurufen. In einem Sinne ist dies so alt wie die Aufklärung; Gibbon hatte deutlich einige Sympathie für das, was er als die skeptische, sehr unfanatische herrschende Klasse Roms sah, verwirrt von der Eile zum Märtyrertum dieser obskuren Sekte der Christen; Mill sprach von „pagan self-assertion“; Peter Gay hat sogar die Aufklärung als eine Art von „modern paganism“ beschrieben.³⁴ Aber wir finden in jüngerer Zeit

³³ Siehe Taylor, „The Immanent Counter-Enlightenment“. In: Ronald Beiner, Wayne Norman (Hgg.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*. Oxford: Oxford UP, 2000, S. 386–400.

³⁴ Peter Gay, *The Enlightenment*.

Versuche, genau das zu rehabilitieren, was vom Monotheismus unterdrückt wurde. Es gibt einen Diskurs des „Polytheismus“ (Calasso, Spinoza), der die Vorstellung eines einzigen, dominanten moralischen Codes – essentielles Merkmal der modernen moralischen Ordnung – zutiefst ablehnt. Man kann sogar darauf hoffen, auf dieser Basis eine neue GWS zu errichten.

Unter diesen neuen Formen verdient Heidegger eine Erwähnung. Ich sagte zuvor, dass er einer von denjenigen ist, die zur Auflösung der GWS der Epistemologie beigetragen haben, wie auch zu der der GWS des Szientismus und der des Glaubens, dass „die Wissenschaft gezeigt hat“, dass es keinen Gott gibt. Er hat sogar einen Platz für „die Götter“ in einem Sinne, in seiner Vorstellung des Gevierts. Und doch scheint es hier eine Ablehnung des christlichen Gottes zu geben; oder zumindest einen Unwillen, zuzugeben, dass der christliche Gott jemals der Sackgasse der Onto-Theologie entfliehen kann: „auch der Gott, wenn er ist, ist ein Seiender“.³⁵

In diesem Vortrag habe ich versucht, die moderne Landschaft des Glaubens/Nichtglaubens zu erforschen, hauptsächlich durch die Skizzierung der vorherrschenden Weltstrukturen, die das Transzendente verdunkeln oder ausblenden. Ich glaube, dass ich von derselben vielfältigen

Realität gesprochen habe, von der Josef Pieper eine weitere Facette in einem beeindruckenden Bild evoziert hat. Er spricht von der „Kuppel“ der Arbeitswelt und der Weise, in der Pseudo-Formen der Philosophie und der Dichtung „darin überein[kommen], daß sie [...] die Welt unter der Kuppel gerade noch mehr und noch endgültiger abschließen“.³⁶

Meine Geschlossenen Weltstrukturen sind (einige der) Verankerungen dieser Kuppel.

Der hauptsächlichste intellektuelle Kampf um Glauben und Nichtglauben dreht sich um die Validität/Nichtvalidität dieser GWS. Es ist klar, dass die moderne Gesellschaft diese erzeugt, aber nicht in irgendeiner konsistenten Weise. Manche von ihnen können unseren Horizont nur dadurch definieren, dass wir andere ablehnen. Viele von ihnen haben sich bereits als auf falscher und übereilter Naturalisierung basierend erwiesen. Die entscheidende Frage, um die es in der Debatte geht, ist: Sind sie alle gleich nicht-valide? Dies zu zeigen, könnte jenseits der Reichweite einer einzelnen Argumentation sein. Und auch wenn dies entschieden wäre, würde es nicht allein die Frage entscheiden, ob es einen Gott gibt oder nicht, ob es Transzendenz gibt. Aber es könnte diesen Bereich für eine aktivere und fruchtbarere Suche öffnen.

Übersetzung von André Schüller-Zwierlein

³⁵ Zitiert in Jean-Luc Marion, „*Dieu sans l'être.*“ Paris: PUF, 1991, S. 105. Ich habe Marions Ausführungen zu dieser Frage als sehr erhellend empfunden.

³⁶ Pieper, *Was heißt philosophieren?*, S. 22.