

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Taylor, Charles
Ein säkulares Zeitalter

Aus dem Englischen von Joachim Schulte

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58534-4

SV

Charles Taylor
Ein säkulares Zeitalter

Aus dem Englischen von
Joachim Schulte

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *A Secular Age*.

Erstmals veröffentlicht 2007.

Die Übersetzung erscheint mit freundlicher Genehmigung von
Harvard University Press. © 2007 by Charles Taylor

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts
which last year invested \$ 20.1 million in writing and publishing
throughout Canada.

Nous remercions de son soutien le Conseil des Arts du Canada,
qui a investi 20,1 millions de dollars l'an dernier dans les lettres et
l'édition à travers le Canada.

Die Übersetzung wurde gefördert vom Canada Council for the
Arts, das die Arbeit kanadischer Autoren im vergangenen Jahr
mit 20,1 Millionen Dollar unterstützt hat.



Canada Council
for the Arts

Conseil des Arts
du Canada

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek.
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2009

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main
2009. Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen
Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner
Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne
schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter
Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt
oder verbreitet werden.

Druck: Pustet, Regensburg

ISBN 978-3-518-58534-4

1 2 3 4 5 6 - 14 13 12 11 10 09

Für meine Tochter Greta

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Teil I Reformwerk	
1 Bollwerke des Glaubens	51
2 Die Entstehung der disziplinierenden Gesellschaft	160
3 Die große Entbettung	251
4 Soziale Vorstellungsschemata der Neuzeit	275
5 Das Gespenst des Idealismus	365
Teil II Der Wendepunkt	
6 Providenzieller Deismus	379
7 Die unpersönliche Ordnung	460
Teil III Der Nova-Effekt	
8 Unbehagen an der Moderne	507
9 Der dunkle Abgrund der Zeit	543
10 Das expandierende Universum der Ungläubigkeit	591
11 Entwicklungslinien im neunzehnten Jahrhundert	631
Teil IV Erzählungen von der Säkularisierung	
12 Das Zeitalter der Mobilisierung	703
13 Das Zeitalter der Authentizität	788
14 Religion heute	843
Teil V Bedingungen des Glaubens	
15 Der immanente Rahmen	899
16 Gegenläufiger Druck	990
17 Dilemmata 1	1028
18 Dilemmata 2	1120
19 Unruhige Fronten der Moderne	1179
20 Bekehrungen	1205
Epilog. Viele Geschichten	1280
Register	1285

Vorwort

Dieses Buch ist aus den Gifford Lectures hervorgegangen, die ich im Frühjahr 1999 in Edinburgh unter dem Titel »Living in a Secular Age?« gehalten habe. Seither ist recht viel Zeit verstrichen, und tatsächlich ist der Bereich der im Buch behandelten Gegenstände umfangreicher geworden. Grob gesprochen, decken sich die 1999 gehaltenen Vorlesungen mit den ersten drei Teilen des vorliegenden Buchs, während sich die Teile IV und V mit Dingen befassen, die ich seinerzeit zwar behandeln wollte, aber nicht angemessen erörtern konnte, da mir die Zeit und die Voraussetzungen fehlten. (In dieser Hinsicht haben sich die inzwischen vergangenen Jahre hoffentlich positiv ausgewirkt.)

Seit 1999 ist das Buch nicht nur umfangreicher geworden, sondern auch seine Reichweite hat zugenommen. Allerdings hat der erste dieser beiden Entwicklungsprozesse nicht mit dem zweiten Schritt gehalten. Die größere Reichweite hätte ein weitaus dickeres Buch als das jetzt vorliegende verlangt. Ich möchte eine Geschichte erzählen: die Geschichte dessen, was man normalerweise die »Säkularisierung« des neuzeitlichen Abendlands nennt. Und indem ich diese Geschichte erzähle, bemühe ich mich zu erläutern, was es mit diesem oft in Anspruch genommenen, aber dennoch nicht sonderlich klaren Prozeß auf sich hat. Um diese Aufgabe angemessen zu erfüllen, hätte ich eine in höherem Maße dichte und kontinuierliche Geschichte erzählen müssen, doch dazu habe ich weder die Zeit noch die Fähigkeit.

Den Leser, der dieses Buch in die Hand nimmt, möchte ich bitten, es nicht als fortlaufende, argumentativ durchgestaltete Erzählung aufzufassen, sondern als eine Reihe ineinander verschränkter Essays, die einander erhellen und einen Kontext wechselseitiger Relevanz bilden. Die allgemeine Stoßrichtung meiner These wird aus dieser skizzenhaften Darstellung hoffentlich deutlich hervorgehen und andere dazu anregen, den Gedankengang auf eigene Weise fortzuführen, anzuwenden, umzugestalten und neu zusammenzustellen.

Danken möchte ich dem in Edinburgh für die Gifford Lectures verantwortlichen Komitee, von dessen Einladung der erste Ansporn zu diesem Vorhaben ausging. Zu Dank verpflichtet bin ich ferner dem Canada Council für die von 1996 bis 1998 gewährte Isaac Killam Fellowship, die es mir ermöglicht hat, mit der Arbeit zu beginnen, sowie dem kanadischen Social Science and Humanities Research Council für die 2003 verliehene Goldmedaille. Ein großer Gewinn waren meine Aufenthalte am Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen in den Jahren 2000 und 2001. Das Wissenschaftskolleg zu Berlin gab mir von 2005 bis 2006 die Gelegenheit, mein Projekt unter den bestmöglichen Bedingungen abzuschließen, wozu auch die Gespräche mit José Casanova und Hans Joas gehörten, die mit ähnlich gelagerten Projekten beschäftigt waren.

Außerdem geht mein Dank an die Mitarbeiter im Umfeld des Centre for Transcultural Studies. Einige der Schlüsselbegriffe, deren ich mich in diesem Buch bediene, haben sich im Zuge unserer Gespräche erst herauskristallisiert.

Einleitung

1

Was besagt die Behauptung, wir lebten in einem säkularen Zeitalter? Der These, daß es sich so verhält, würde fast jeder zustimmen. Damit meine ich »uns«, die wir im Westen leben oder, anders formuliert, im Nordwesten beziehungsweise in der nordatlantischen Welt. Dabei reicht die Säkularität zum Teil und in unterschiedlicher Weise über diese Welt hinaus. Dem Urteil, diese Welt sei säkular, kann man offenbar kaum etwas entgegenhalten, wenn man diese Gesellschaften mit irgendwelchen anderen Phänomenen der menschlichen Geschichte vergleicht, das heißt mit fast allen übrigen Gesellschaften der Gegenwart (also etwa den islamischen Ländern, Indien oder Afrika) einerseits oder mit der restlichen Menschheitsgeschichte andererseits – einerlei, ob sie sich im atlantischen Raum oder sonstwo abspielt hat.

Nicht so klar ist hingegen, worin diese Säkularität eigentlich besteht. Um sie zu charakterisieren, kommen vor allem zwei Merkmale oder vielmehr Merkmalsgruppen in Frage. Bei der ersten Gruppe geht es um die gemeinsamen Institutionen und Gebräuche, wobei der Staat besonders hervorsteht, aber durchaus nicht das einzige Merkmal darstellt. Der Unterschied bestünde demnach in folgendem: Während die politische Organisation aller vorneuzeitlichen Gesellschaften in irgendeiner Weise mit dem Glauben an – oder der Loyalität gegenüber – Gott oder einer Vorstellung vom letzten Realitätsgrund zusammenhing, auf einem solchen Glauben beruhte oder durch ihn verbürgt war, gibt es im modernen westlichen Staat keinen derartigen Zusammenhang. Heutzutage ist die Kirche von den politischen Strukturen getrennt. (Es gibt zwar zwei Ausnahmen – nämlich Großbritannien und die skandinavischen Länder –, doch sie sind so unauffällig und halten sich so zurück, daß sie eigentlich gar keine Ausnahmen darstellen.) Die Religion oder ihr Fehlen ist weitgehend Privatsache. Die politische Gesellschaft wird als eine Gesellschaft gesehen, der religiöse Menschen (jeglicher Couleur) genauso angehören wie nichtreligiöse.¹

¹ Diese Kennzeichnung entspricht natürlich der bis vor kurzem maßgeblichen

Um es anders zu formulieren: In unseren »säkularen« Gesellschaften kann man sich uneingeschränkt politisch betätigen, ohne je Gott zu begegnen, also ohne an einen Punkt zu gelangen, an dem sich die ausschlaggebende Bedeutung des Gottes Abrahams für dieses ganze Unterfangen eindringlich und unverkennbar bemerkbar macht. Die wenigen heute verbliebenen Momente rituellen Verhaltens oder des Gebets stellen kaum noch eine solche Begegnung dar, während dies in früheren Jahrhunderten des Christentums unumgänglich gewesen wäre.

Diese Formulierung gestattet es uns zu erkennen, daß der Wandel nicht nur den Staat erfaßt hat. Wenn wir in unserer eigenen Zivilisation einige wenige Jahrhunderte zurückgehen, sehen wir, daß Gott auf allen Ebenen der Gesellschaft bei einer Vielzahl sozialer – und keineswegs nur politischer – Vorgänge im oben ange deuteten Sinn präsent war. Das gilt beispielsweise für die Zeit, in der die Kirchgemeinde die funktionierende lokale Regierungsform und die Gemeinde in erster Linie noch eine Gemeinschaft des Gebets war, in der das von den Zünften gestaltete Leben nicht bloß pro forma von religiösen Zeremonien geprägt war und in der religiöse Feste wie etwa die Fronleichnamsprozession die einzige Form waren, in der sich die Gesellschaft in allen ihren Teilbereichen vor sich selbst darstellen konnte. In diesen Gesellschaften war es nicht mög-

Auffassung dessen, was in meiner Terminologie »Säkularität 1« heißt. Dabei ist es durchaus möglich, Einwände gegen einige Details dieser Auffassung zu erheben, beispielsweise gegen die Vorstellung, Religion sei »Privatsache«. Siehe José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press 1994.

In neueren Arbeiten hat Casanova die Komplexität der »Säkularität 1« deutlicher herausgearbeitet. Jetzt unterscheidet er die Säkularisierung im Sinne der angeblichen (und von ihm nach wie vor bestrittenen) Privatisierung der Religion von der Säkularisierung »im Sinne einer normalerweise als »Emanzipierung« begriffenen Ablösung der säkularen Bereiche (Staat, Ökonomie, Wissenschaft) von religiösen Institutionen und Normen«. Darin sieht Casanova den »auch mit der ursprünglichen etymologisch-historischen Bedeutung des Begriffs zusammenhängenden, eigentlichen Kern der klassischen Säkularisierungstheorien. Gemeint ist, daß Personen, Dinge, sinnstiftende Elemente und so weiter aus dem kirchlichen oder religiösen Bereich in den Anwendungs-, Eigentums- oder Zuständigkeitsbereich des Staats oder der Laien wechseln.« Hierzu siehe Casanovas demnächst erscheinendes Buch mit seinen Ausführungen zur Unterscheidung zwischen gültigen und verfehlten Aussagen der gängigen Säkularisierungstheorien.

lich, sich an irgendeiner öffentlichen Tätigkeit zu beteiligen, ohne im oben angedeuteten Sinn »Gott zu begegnen«. Heute hingegen liegen die Dinge völlig anders.

Wenn man noch weiter in der Menschheitsgeschichte zurückgeht, stößt man auf altertümliche Gesellschaftsformen, auf die sich die ganze Bandbreite unserer auf heutige Gesellschaften bezogenen Unterscheidungen zwischen religiösen, politischen, ökonomischen, sozialen und sonstigen Aspekten gar nicht mehr sinnvoll anwenden läßt. In diesen frühen Gesellschaften war die Religion »überall«. ² Sie war mit allem übrigen verflochten und bildete in keinem Sinn eine eigenständige, abgetrennte »Sphäre«.

Die erste Bedeutung von »Säkularität« ist demnach durch Bezugnahme auf das Öffentliche definiert. In dieser Öffentlichkeit, so heißt es, gibt es keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe. Oder um es von einer anderen Seite zu betrachten: Wir spielen unsere Rollen in verschiedenen Tätigkeitsbereichen – im Rahmen der Ökonomie, der Politik, der Kultur, des Bildungswesens, des Berufs und der Freizeit –, doch die Normen und Prinzipien, nach denen wir uns dabei richten, und die Überlegungen, die wir anstellen, verweisen uns im allgemeinen weder auf Gott noch auf irgendwelche religiösen Überzeugungen. Die Erwägungen, die unserem Handeln vorausgehen, bewegen sich innerhalb der »Rationalität« jedes einzelnen Bereichs: Im Wirtschaftsleben geht es um maximalen Profit, auf politischem Gebiet um den größtmöglichen Nutzen für möglichst viele Personen und so weiter. Das steht in auffälligem Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen das Christentum maßgebliche Vorschriften erließ, die – wie etwa das Verbot des Wuchers oder die Pflicht zur Durchsetzung des rechten Glaubens – oft von den Geistlichen verkündet wurden und in keinem dieser Bereiche ohne weiteres außer acht gelassen werden konnten. ³

Aber gleichgültig ob wir die Sache im Hinblick aufs Normative

2 »La religion est partout« – siehe die Erörterung in: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Convert*, Paris: Flammarion 1999, S. 20 f.

3 Ein wichtiger Strang der modernen Säkularisationstheorie schließt sich an Max Weber an und rückt die durch einen Prozeß der »Rationalisierung« in Gang gesetzte »Differenzierung« und »Autonomisierung« in den Mittelpunkt. Siehe Peter Berger, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday 1969, und Olivier Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genf: Droz 1992, 4. Kapitel. Weiter unten werde ich dieser Auffassung eine zum Teil kritische Betrachtung widmen.

oder im Sinne der rituellen oder zeremoniellen Präsenz betrachten – diese Entleerung der sozialen Bereiche von allem Religiösen läßt sich natürlich damit vereinbaren, daß die große Mehrheit der Menschen nach wie vor an Gott glaubt und aktiv ihre Religion praktiziert. Hier kommt uns das Beispiel des kommunistisch regierten Polen in den Sinn. Damit wird jedoch vielleicht eine falsche Fährte gelegt, denn die öffentliche Säkularität war den Menschen dort von einem diktatorischen und unbeliebten Regime aufgezwungen worden. Die Vereinigten Staaten dagegen sind ein in dieser Hinsicht recht frappierendes Beispiel. Sie gehören zu den ersten Gesellschaften, in denen Kirche und Staat voneinander getrennt wurden, und dennoch sind sie laut Statistik in bezug auf religiösen Glauben und religiöse Praxis führend unter allen westlichen Gesellschaften.

Doch genau das ist der Punkt, auf den die Menschen oft hinauswollen, wenn sie unsere Zeit als säkular bezeichnen und sie – sei's wehmütig oder erleichtert – früheren Zeiten des Glaubens und der Frömmigkeit gegenüberstellen. In dieser zweiten Bedeutung des Wortes besteht Säkularität darin, daß der religiöse Glaube und das Praktizieren der Religion dahinschwanden; daß sich die Menschen von Gott abwenden und nicht mehr in die Kirche gehen. In diesem Sinn sind die Länder Westeuropas größtenteils säkular geworden – auch diejenigen, in denen noch Spuren einer öffentlichen Bezugnahme auf Gott zu finden sind.

Nach meiner Überzeugung lohnt es sich, die Gegenwart als eine in einem dritten Sinn säkulare Zeit zu untersuchen. Diese dritte Bedeutung des Worts steht in enger Verbindung mit der zweiten und ist nicht ohne Zusammenhang mit der ersten. In dieser dritten Bedeutung ginge es vor allem um die Bedingungen des Glaubens. So aufgefaßt, besteht der Wandel hin zur Säkularität unter anderem darin, daß man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und daß man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option. In diesem Sinn gelten – anders als wenn man von der zweiten Wortbedeutung ausgeht – zumindest viele Milieus in den Vereinigten Staaten als säkular, und ich würde sogar behaupten, daß die Vereinigten Staaten insgesamt säkular sind. Klare Kontrastbeispiele wären heutzutage die Mehrzahl der mos-

lemischen Gesellschaften oder die Milieus, in denen die allermeisten Inder leben. Es wäre ohne Belang, wenn der Nachweis erbracht würde, daß der Kirchen- oder Synagogenbesuch in den USA oder einigen ihrer Regionen statistisch gesehen ähnlich häufig ist wie etwa der Freitagsbesuch der Moschee in Pakistan oder Jordanien (beziehungsweise wie dieser Moscheebesuch plus das tägliche Gebet). Das wäre ein Beleg dafür, diese Gesellschaften als im zweiten Sinn gleich einzustufen. Dennoch scheint es mir auf der Hand zu liegen, daß im Hinblick darauf, *was es heißt, gläubig zu sein*, zwischen diesen Gesellschaften große Unterschiede bestehen, die zum Teil daher rühren, daß der Glaube in der christlichen (oder »postchristlichen«) Gesellschaft *eine* Option und in gewissem Sinn eine umkämpfte Option ist, während er dies in den moslemischen Gesellschaften nicht (oder noch nicht) ist.

Ich möchte unsere Gesellschaft als eine in diesem dritten Sinn säkulare Gesellschaft untersuchen. Dieses Unterfangen läßt sich vielleicht wie folgt resümieren: Der Wandel, den ich bestimmen und nachvollziehen möchte, ist ein Wandel, der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft führt, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist. Es mag mir zwar undenkbar vorkommen, den eigenen Glauben fallenzulassen, doch es gibt andere Menschen, zu denen vielleicht auch solche gehören, die mir überaus nahestehen, deren Lebensweise ich, wenn ich ganz aufrichtig bin, nicht einfach als verkommen, verblendet oder unwürdig abtun kann, obwohl diese Menschen keinen Glauben haben (jedenfalls keinen Glauben an Gott oder das Transzendente). Der Glaube an Gott ist heute keine unabdingbare Voraussetzung mehr. Es gibt Alternativen. Und das wird zumindest in bestimmten Milieus wahrscheinlich auch bedeuten, daß es schwerfallen kann, den eigenen Glauben durchzuhalten. Es wird Menschen geben, die die Notwendigkeit empfinden, ihren Glauben aufzugeben, obwohl sie seinem Verlust nachtrauern. Das ist eine Erfahrung, die sich in unseren Gesellschaften wenigstens seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nachzeichnen läßt. Daneben wird es viele andere Menschen geben, denen der Glaube nicht einmal eine in Frage kommende Möglichkeit zu sein scheint. Heutzutage gibt es bestimmt Millionen von Menschen, für die das gilt.

In diesem Sinn hängt Säkularität vom gesamten Verstehenskontext ab, in dem sich unsere Erfahrung und unser Streben auf moralischem, spirituellem oder religiösem Gebiet abspielt. Mit »Verstehenskontext« meine ich hier sowohl Dinge, die wahrscheinlich von beinahe jedem ausdrücklich formuliert worden sind (wie zum Beispiel die Vielzahl der Optionen), als auch einige Dinge, die den impliziten, weitgehend unscharfen Hintergrund dieser Erfahrung und dieses Strebens bilden – das »Vorontologische«, um mit Heidegger zu sprechen.

Demnach läge es an den Bedingungen der Erfahrung des Spirituellen und des Strebens nach dem Spirituellen, ob ein Zeitalter oder eine Gesellschaft als säkular gilt oder nicht. Welchen Ort eine Gesellschaft in diesem Rahmen einnimmt, dürfte offensichtlich in hohem Maße davon abhängen, wie säkular sie im zweiten Sinn ist, was wiederum von der Ebene des Glaubens und der Praxis abhängt, ohne daß es – wie das Beispiel der USA zeigt – eine unkomplizierte Korrelation zwischen den beiden gäbe. Was die erste, aufs Öffentliche abhebende Bedeutung des Worts betrifft, gibt es womöglich gar keine Korrelation mit den beiden übrigen Wortbedeutungen (wie man etwa im Hinblick auf das Beispiel Indien geltend machen könnte). Ich werde jedoch die These vertreten, daß der Wandel hin zur öffentlichen Säkularität im Abendland zu einem Entwicklungsprozeß gehört, der dazu beigetragen hat, ein in meinem dritten Sinn säkulares Zeitalter hervorzubringen.

2

Offenbar ist es nicht so leicht, wie man vielleicht gedacht hätte, die Bedingungen der Erfahrung des Spirituellen zu artikulieren. Das liegt zum Teil daran, daß die Menschen geneigt sind, ihr Augenmerk auf den Glauben selbst zu richten. Es ist die zweite Frage (»Was glauben die Menschen und was geschieht damit in der Praxis?«), für die sich die Leute normalerweise interessieren und die viele Sorgen und Konflikte auslöst: Wie viele Menschen glauben an Gott? In welche Richtung geht der Trend? Das Interesse an der öffentlichen Säkularität hängt oft mit der Frage zusammen, was die Menschen glauben oder praktizieren und wie sie infolgedessen behandelt werden: Benachteiligt unser säkulares Regierungssystem

die gläubigen Christen (wie in den USA von manchen behauptet wird)? Oder stellt es Gruppen an den Pranger, die bisher nicht anerkannt sind? Afroamerikaner, Hispanos? Oder etwa Schwule und Lesben?

Doch in unseren Gesellschaften ist es üblich, die Hauptfrage bezüglich der Religion mit Hilfe von Glaubensbegriffen zu bestimmen. Zunächst einmal hat sich das Christentum selbst stets durch sein Verhältnis zu Glaubensthesen definiert. Außerdem ist der Säkularismus in der oben angedeuteten zweiten Variante oft als Niedergang des christlichen Glaubens und dieser Niedergang wiederum großenteils als Resultat des Aufstiegs anderer Glaubensformen gesehen worden – als Ergebnis des Glaubens an die Wissenschaft oder die Vernunft beziehungsweise an die Verlautbarungen mancher Einzelwissenschaften, etwa der Evolutionstheorie oder der neurophysiologischen Erklärungen der Funktionsweise des Geistes.

Der Grund dafür, daß ich die Bedingungen des Glaubens, der Erfahrung und des Strebens in den Mittelpunkt rücken möchte, liegt zum Teil darin, daß ich diese Erklärung des Säkularismus 2, wonach die Wissenschaft den religiösen Glauben widerlegt und deshalb verdrängt, unbefriedigend finde, und zwar auf zwei miteinander zusammenhängenden Ebenen: Erstens halte ich die vermeintlichen Argumente, die etwa von den Ergebnissen Darwins zu den angeblichen Widerlegungen der Religion führen sollen, nicht für stichhaltig. Zweitens habe ich – zum Teil eben deshalb – den Eindruck, daß dies keine angemessene Erklärung für den faktischen Glaubensverlust ist, und zwar nicht einmal dann, wenn die Menschen selbst das Geschehen in Worte wie »Darwin hat die Bibel widerlegt« fassen. (Diese Worte soll ein Zögling der Schule Harrow in den 1890er Jahren geäußert haben.⁴) Natürlich können schlechte Argumente im Rahmen vortrefflicher psychologischer oder historischer Erklärungen eine entscheidende Rolle spielen. Aber wenn schlechte Argumente wie dieses so viele entwicklungsfähige Möglichkeiten zwischen Fundamentalismus und Atheismus unberücksichtigt lassen, schreien sie geradezu nach einer Erklärung dafür,

⁴ Dieser Schuljunge war kein anderer als George Macaulay Trevelyan, und zitiert wird dieser Ausspruch von Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, S. 164.

warum die anderen Wege nicht eingeschlagen wurden. Diese tiefer reichende Erklärung läßt sich nach meiner Auffassung auf der Ebene finden, die ich zu erkunden versuche. Darauf werde ich gleich zurückkommen.

In einer ersten Annäherung an diese Ebene möchte ich Glauben und Unglauben nicht als konkurrierende *Theorien* behandeln, das heißt als Erklärungen, mit deren Hilfe sich die Menschen durch Bezugnahme auf Gott, etwas Naturgegebenes oder dergleichen Klarheit über Fragen der Existenz oder der Moral verschaffen wollen. Vielmehr werde ich so verfahren, daß ich mein Augenmerk auf die verschiedenen Formen des Erlebens richte, die eine Rolle spielen, wenn man sein Leben auf die eine oder andere Weise begreift, also auf die innere Erfahrung des Lebens als gläubiger oder ungläubiger Mensch.

Um einen ersten ungefähren Hinweis auf die Richtung zu geben, in die meine tastenden Versuche gehen, könnte man sagen, daß es hier, ganz allgemein gesprochen, um alternative Möglichkeiten der Führung unseres moralisch-spirituellen Lebens geht.

Wir alle begreifen unser Leben und/oder den Raum, in dem wir unser Leben führen, als etwas, das eine bestimmte moralisch-spirituelle Form aufweist. Irgendwo – in irgendeiner Tätigkeit oder in irgendeinem Zustand – liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum. Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte. Vielleicht handelt es sich um einen Ort der Belebung, denn oft fühlt man sich dabei tief bewegt, ja beseelt. Mag sein, daß dieses Gefühl der Fülle etwas ist, das man nur für Augenblicke aus der Ferne wahrnimmt. Man spürt dann ganz eindringlich, was es mit dieser Fülle auf sich hätte, wenn man sich in diesem Zustand befände, beispielsweise im Zustand der Ruhe oder der Ganzheit, oder wenn man dazu fähig wäre, auf dieser Ebene der Integrität oder Großherzigkeit, der Hingabe oder Selbstvergessenheit zu handeln. Manchmal jedoch wird es Augenblicke der erlebten Fülle, der Freude und der Erfüllung geben, in denen wir das Gefühl haben, wirklich dort zu sein. Das folgende Beispiel, das der Autobiographie von Bede Griffiths entnommen ist, möge für viele stehen:

Gegen Ende meiner Schulzeit ging ich eines Abends allein spazieren und hörte den vollen Chorgesang der Vögel, wie man ihn nur bei Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang und nur zu dieser Jahreszeit zu hören bekommt. Noch heute erinnere ich mich an die Überraschung, die ich empfand, als der Klang plötzlich an meine Ohren drang. Mir schien, ich hätte die Vögel noch nie singen gehört, und ich fragte mich, ob sie das ganze Jahr über so sängen, ohne daß ich es gemerkt hätte. Als ich weiterging, stieß ich auf einige voll erblühte Weißdornbüsche, und wieder glaubte ich, noch nie einen solchen Anblick gesehen und niemals solchen Liebreiz empfunden zu haben. Wäre ich plötzlich unter die Bäume des Gartens Eden versetzt worden und hätte dort einen Engelschor singen gehört, hätte ich nicht verwunderter sein können. Sodann erreichte ich eine Stelle, an der man sehen konnte, wie die Sonne über den Sportplätzen unterging. Auf einmal flog eine Lerche neben dem Baum, an dem ich stand, vom Boden auf und ließ ihr Lied über mir erklingen, bis sie nach wie vor singend herabflog, um zu schlafen. Dann wurde alles still, als die letzten Sonnenstrahlen verschwanden und der Schleier der Dämmerung die Erde bedeckte. Ich entsinne mich des Gefühls der Erfurcht, das über mich kam. Ich wollte auf dem Boden niederknien, so als sei ein Engel gegenwärtig. Ich wagte es kaum, zum Himmel aufzublicken, denn es kam mir vor, als wäre er nur ein Schleier vor dem Angesicht Gottes.⁵

In diesem Fall hat sich das Gefühl der Fülle als ein Erlebnis eingestellt, das unser normales Empfinden des Daseins in der Welt mit ihren vertrauten Gegenständen, Tätigkeiten und Bezugspunkten erschüttert und durchdringt. Dabei handelt es sich vielleicht um Augenblicke, von denen Peter Berger in seiner Beschreibung des Werks von Robert Musil sagt, daß in ihnen »die gewöhnliche Realität ›ausgeschaltet‹ wird und etwas erschreckend anderes durchscheint« – ein Bewußtseinszustand, den Musil als »den anderen Zustand« kennzeichnet.⁶

Die Feststellung der Fülle kann aber auch ohne ein solches – sei's erhebendes oder erschreckendes – Grenzerlebnis gelingen. Vielleicht gibt es einfach Augenblicke, in denen die starken Empfindungen der Trennung, Verwirrung, Sorge oder Traurigkeit, die uns offenbar zermürben, zum Verschwinden oder miteinander in Ein-

5 Bede Griffiths, *The Golden String*, London: Fount 1979, S. 9.

6 Peter Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Free Press/Toronto: Maxwell Macmillan Canada/New York: Maxwell Macmillan International 1992, S. 128 f.

klang gebracht werden, so daß wir uns geeint fühlen und, plötzlich tatkräftig und voller Energie, vorwärtstürmen. Unsere höchsten Bestrebungen und unsere Lebenskräfte führen nicht mehr zu psychischem Stillstand, sondern sie sind irgendwie aufeinander abgestimmt und stärken sich gegenseitig. Es sind Erfahrungen dieser Art, die Schiller mit Hilfe seines Begriffs »Spiel« zu verstehen versucht hat.⁷

Diese Erfahrungen tragen ebenso wie andere, die hier nicht alle aufgezählt werden können, dazu bei, einen Ort der Fülle zu bestimmen,⁸ an dem wir uns in moralischer oder spiritueller Hinsicht orientieren. Sie können eine Orientierungshilfe sein, weil sie ein Gefühl von ihrem Bezugsgegenstand vermitteln: von der Gegenwart Gottes, der Stimme der Natur, der alles durchströmenden Kraft oder der Harmonisierung von Trieb und Gestaltungsdrang in unserem Inneren. Häufig sind solche Erfahrungen aber auch beunruhigend und rätselhaft, und unsere Ahnungen hinsichtlich ihrer möglichen Herkunft können unklar, wirr und lückenhaft sein. Man ist tief bewegt, aber zugleich verduzt und erschüttert. Man ringt darum, das Erlebte zu artikulieren. Wenn es gelingt, das Erlebte immerhin teilweise in Worte zu fassen, fühlt man sich erlöst, als sei die Kraft der Erfahrung dadurch gesteigert worden, daß es gelungen ist, das Erlebnis in den Blick zu bekommen, zu artikulieren und daher vollständig zur Existenz kommen zu lassen.

Das kann dazu beitragen, unserem Leben eine Richtung zu geben. Aber das Richtungsgefühl kennt auch seine negative Seite, nämlich die, daß man vor allem Distanz, Abwesenheit, Ausgestoßensein empfindet – ein scheinbar unabänderliches Unvermögen, jemals diesen Ort zu erreichen –, das Gefühl der Ohnmacht, der

7 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), 15. Brief.

8 Das Wort »Fülle« ist mein Kürzel für den angestrebten Zustand. Dabei bin ich mir allerdings über die Unzulänglichkeit aller Wörter in diesem Bereich völlig im klaren. An jeder möglichen Bezeichnung wird etwas auszusetzen sein. Im Fall des Begriffs »Fülle« sticht vor allem der folgende Nachteil hervor: Es gibt einen beispielsweise im Buddhismus deutlich erkennbaren und überaus einleuchtenden spirituellen Weg, auf dem das höchste Bestreben einer Art von Leere (*sunyata*) gilt. Um es paradoxer auszudrücken: zur eigentlichen Fülle gelangt man nur durch Leere. Hier gibt es jedoch keine perfekte terminologische Lösung, und daher bleibe ich trotz aller Bedenken bei diesem Wort.