

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Taylor, Charles

Die Formen des Religiösen in der Gegenwart

Aus dem Englischen von Karin Wördemann

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1568
978-3-518-29168-9

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1568

Ausgehend von William James' 1902 erschienener Untersuchung *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* verfolgt Charles Taylor die Verschiebungen im Verhältnis von Religion, Individuum und Gesellschaft, von Spirituellem und Politischem bis in die Gegenwart. Der Rückzug des Religiösen aus der öffentlichen Sphäre hat die Religion nicht ins Private eingeschlossen; vielmehr verbirgt sich hinter diesem Prozeß eine Kulturrevolution: Der moderne »expressive« Individualismus hat eine Vielfalt neuer Religionsformen und -gemeinschaften hervorgebracht, die auf die traditionellen Formen zurückwirkt und die Gesellschaft verändert. Der Ort der Religion muß neu bestimmt werden.

Charles Taylor ist Professor emeritus für Philosophie an der McGill University, Montreal. Im Suhrkamp Verlag sind von ihm u. a. erschienen: *Hegel* (1978; stw 416), *Quellen des Selbst* (1994; stw 1233), *Negative Freiheit?* (stw 1027), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (stw 1929) und zuletzt *Ein säkulares Zeitalter* (2009). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* sind Vorlesungen, die Charles Taylor am Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien hielt.

Charles Taylor
Die Formen des Religiösen
in der Gegenwart

*Aus dem Englischen
von Karin Wördemann*

Suhrkamp

IWM-Vorlesungen zu den Wissenschaften vom Menschen
Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1568

Erste Auflage 2002

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
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: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29168-9

3 4 5 6 7 8 - 15 14 13 12 11 10

Inhalt

- Vorwort 7
- Einleitung 9
- I Was ist religiöse Erfahrung? 11
- II Die »Zweimalgeborenen« 33
- III Religion heute 57
- IV Hatte James also recht? 97

Vorwort

Im Frühjahr 1999 hielt ich in Edinburgh im Rahmen der Gifford-Lectures eine Reihe von Vorträgen. Ihr Titel lautete: »Leben wir in einem säkularen Zeitalter?« Ich versuchte zum einen, die Frage in den Griff zu bekommen, was es heißt, unser Zeitalter »säkular« zu nennen, und zum anderen gleichzeitig eine Erklärung dafür anzubieten, wie wir säkular geworden sind. Und während ich dabei bin, das Buch fertigzustellen, das aus den Vorträgen hervorging, haben mich diese Fragen noch immer nicht losgelassen.

Im Laufe der Vorbereitung der Vorträge war klar, daß *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* von William James eine wesentliche Quelle sein würde. Aber erst als ich mit der erneuten Lektüre begann, fiel mir wieder ein – oder fiel mir vielleicht zum ersten Mal auf, daß *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* ja ebenfalls eine Reihe von Gifford-Lectures gewesen war, die James ganz am Anfang des Jahrhunderts, das nun gerade zu Ende gegangen ist, in Edinburgh gehalten hatte. Das Gefühl, in die Fußstapfen eines wegbereitenden Vorgängers zu treten, verstärkte sich durch den Abschnitt für Abschnitt von James' Buch vehement wiederkehrenden Eindruck, daß es (abgesehen vom Stil und topischen Bemerkungen) gestern geschrieben worden sein könnte, und nicht fast hundert Jahre früher.

Diese Nähe sagt sowohl etwas über James als auch darüber aus, wie weit wir mit unserer Gesellschaft und Kultur eine Jahrhundertwende später gekommen sind. Allmählich reifte in mir der Gedanke, einiges von dem, was ich über den Stellenwert der Religion in unserem säkularen Zeitalter sagen wollte, in Form einer Konversation oder Konfrontation mit James auszuführen. Die Idee dabei war, die Dimension, in der er etwas Wesentliches an

unserer jetzigen zwiespältigen Lage erfaßt, herauszulösen, gleichzeitig aber auch den Dimensionen gerecht zu werden, in denen man seinen Blick auf die Religion vielleicht doch als zu eng und zu beschränkt betrachten könnte. Das alles wäre aber eine jener faszinierenden Ideen geblieben, die sich halb artikuliert in unserem Hinterkopf halten, hätte mich nicht das Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien eingeladen, anlässlich des hundertsten Geburtstags von Hans-Georg Gadamer die Vorlesungen des Instituts in den Humanwissenschaften im Frühjahr 2000 zu eröffnen.

Ich nahm also diese Wiener Vorlesungsreihe zum Anlaß, um meine Auseinandersetzung mit James auszuarbeiten, deren Ergebnis nun dieses Buch ist. Ich kann gar nicht genug betonen, wie idiosynkratisch und selektiv diese Auseinandersetzung ist. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* ist ein ungeheuer substantielles und vielseitiges Buch. Ich nähere mich ihm mit einer sehr speziellen Aufgabenstellung, insofern ich danach frage, was es uns über den Stellenwert der Religion heute sagen kann. James hat zu einer Fülle von Themen, darunter zur Psychologie religiösen Glaubens, zur Bekehrung, Heiligkeit, Mystik und zum Unterbewußten überaus interessante Dinge zu sagen gewußt, die ich hier beiseite lasse. Außerdem ziehe ich meine Argumentation zu einigen Aufsätzen, die in *The Will to Believe* veröffentlicht wurden, mit heran. So gesehen scheitere ich doppelt daran, der *Vielfalt religiöser Erfahrung* gerecht zu werden. Ich hoffe, es wird mir trotz des eingengten Schwerpunkts gelungen sein, sowohl über James als auch über unsere Zeit einige interessante Überlegungen anzustellen und das unheimliche Gefühl, das viele seiner Leser beschleicht – daß dieser längst verstorbene Autor in bemerkenswerten Hinsichten ein Zeitgenosse ist –, ein wenig aufzuklären.

Wien, im Mai 2001

Einleitung

Fast hundert Jahre sind verstrichen, seit William James in Edinburgh seine berühmten Gifford-Vorlesungen über *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* hielt.¹ In den folgenden drei Abhandlungen möchte ich dieses bemerkenswerte Buch noch einmal eingehend betrachten und Überlegungen dazu anstellen, was es uns an der Wende zu einem neuen Jahrhundert zu sagen hat.

Tatsächlich stellt sich heraus, daß es uns eine ganze Menge zu sagen hat. Es ist erstaunlich, wie wenig veraltet es ist. Man glaubt sich nicht in ein anderes Land oder eine andere Zeit versetzt, wenn man dieses Buch heute liest. Einige Einzelheiten mögen etwas seltsam sein, aber es fallen einem sehr schnell Beispiele aus der uns vertrauten Welt ein, die zu den von James entwickelten Themen passen. Man kann sich sogar dabei ertappen, vergessen zu haben, daß diese Vorlesungen vor hundert Jahren gehalten wurden.

Was nicht heißen soll, es gäbe keine Fragen, die man in bezug auf die Art und Weise, wie James seinen Gegenstand auffaßt, stellen könnte. Ganz im Gegenteil – aber dies hat nicht so sehr mit dem Unterschied zwischen seiner Zeit und unserer Zeit zu tun. Diese Fragen ergeben sich vielmehr aufgrund der unterschiedlichen Verständnisweisen von Religion, die sich damals gegenüberstanden und es auch heute noch tun. Um es ein wenig polemischer auszudrücken: Man könnte den Standpunkt vertreten, daß James bei seiner Sicht der Religion gewisse blinde Flecken nicht vermeiden kann. Doch diese blinden

1 William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, üb. von Eilert Herms u. Christian Stahlhut, Frankfurt am Main: Insel 1997. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Engl. *The Varieties of Religious Experience* (1901/02).

Flecken sind in der modernen Welt durchaus verbreitet. Sie sind in unserem Zeitalter genauso wirkungsmächtig wie in seinem.

Im ersten Teil meiner Überlegungen möchte ich die Beschränkungen erörtern, die der Begriff religiöser Erfahrung bei James hat. Im zweiten Teil werde ich dann versuchen, das anzugehen, was ihn in diesem ganzen Bereich bewegte, nämlich die Problematik der »Zweimalgeborenen«; sie berührt das Zentrum der religiösen Erfahrung, das man nicht nur in den Lebensgeschichten pulsieren spürt, von denen James berichtet, sondern auch in seinem eigenen Leben. Zum Schluß möchte ich im Zusammenhang mit den Ausführungen von James einige Gedanken über Religion in der Gegenwart vorstellen.

I Was ist religiöse Erfahrung?

Auf die verhältnismäßig enge Perspektive von James wurde schon von anderen Autoren hingewiesen. James sieht Religion in erster Linie als etwas, was Individuen erfahren. Er macht eine Unterscheidung zwischen lebendiger religiöser Erfahrung, die eine individuelle Erfahrung ist, und dem religiösen Leben, das davon abgeleitet ist, weil es unter der Regie einer Religionsgemeinschaft oder Kirche stattfindet. Für James hat der gewöhnliche Gläubige, »der die konventionellen Gebräuche seines Landes befolgt«, eine Religion, die »von anderen Menschen für ihn gemacht worden [ist ...]. Das Studium dieses religiösen Lebens aus zweiter Hand würde uns wenig nützen. Vielmehr müssen wir nach den ursprünglichen Erfahrungen suchen, die das Muster abgaben für diese Menge von suggerierten Gefühlen und nachgeahmtem Verhalten. Diese Erfahrungen können wir nur bei Individuen finden, für die Religion weniger eine dumpfe Gewohnheit ist als vielmehr einem heftigen Fieber gleicht. Aber solche Individuen sind religiöse ›Genies‹.« (S. 41 f.)

Hier zeigt sich uns die Jamesianische Sicht des religiösen Lebens, seiner Ursprünge und seines Fortbestands: Es gibt Menschen, die eine ursprüngliche, starke religiöse Erfahrung haben, die dann durch die eine oder andere Institution weiterverbreitet wird. Sie wird an andere Menschen weitergegeben, und diese neigen dazu, sie aus zweiter Hand zu leben. Bei der Weitervermittlung geht die Kraft und Intensität der Ursprungserfahrung meistens verloren, bis alles, was übrig bleibt, »dumpfe Gewohnheit« ist.

Gleichfalls noch zu Beginn des Buches versucht James, Religion zu definieren. Er bestimmt sie als »die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben,

daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen« (S. 63 f.). Das ist das Primäre, und aus Religion in dem so verstandenen Sinne können »in einem zweiten Schritt Theologien, Philosophien und kirchliche Organisationen erwachsen«. Kirchen spielen also bestenfalls eine zweitrangige Rolle, indem sie die ursprüngliche Inspiration weitertragen und vermitteln.

Ich sage »bestenfalls«, weil ihre Wirkung auch in hohem Maße negativ, erdrückend und den persönlichen Glauben entstellend sein kann. James ist von den Kirchen überhaupt nicht angetan:

»Das Wort ›Religion‹ wird gewöhnlich äquivok gebraucht. Ein Blick in die Geschichte zeigt uns, daß in der Regel religiöse Genies Jünger anziehen und Gruppen von Sympathisanten hervorbringen. Wenn diese Gruppen stark genug werden, um sich selbst zu ›organisieren‹, werden sie kirchliche Institutionen mit eigenen korporativen Ambitionen. Dann kommen leicht der politische Geist und die Regulierungs- und Dogmatisierungslust ins Spiel und nehmen der ursprünglichen Sache ihre Unschuld, so daß wir, wenn wir heute das Wort ›Religion‹ hören, unvermeidlich an diese oder jene ›Kirche‹ denken. Manche Menschen verbinden mit dem Wort ›Kirche‹ so viel Heuchelei, Tyrannei, Gemeinheit und hartnäckigen Aberglauben, daß sie sich in einer pauschalen, unterschiedslosen Weise der Feststellung rühmen, sie seien mit der ganzen Religion ›fertig‹.« (S. 344)

Kein Wunder also, daß »eine solche individuelle Direkterfahrung [...] immer als eine Art häretische Erneuerung erschienen« ist. »Ist eine Religion aber zur Orthodoxie geworden, ist ihre Zeit der Innerlichkeit vorbei: die Quelle ist versiegt; die Gläubigen leben ausschließlich aus zweiter Hand und steinigen nun ihrerseits die Propheten. Auf die neue Kirche kann man [...] fortan als auf einen standfesten Verbündeten rechnen, wenn es darum geht, den spontanen religiösen Geist zu ersticken und alle spä-

teren Wallungen der Quelle zu unterbinden, aus der sie in reineren Tagen selbst einmal ihre Inspirationen bezog.« (S. 346 f.)

Menschen, die gegen »Religion« sind, täuschen sich daher oft in ihrer Zielscheibe. »Die Niedrigkeiten, die gemeinhin der Religion in Rechnung gestellt werden, sind somit fast alle nicht der Religion im eigentlichen Sinne zuzurechnen, sondern eher dem verdorbenen praktischen Partner der Religion, dem Geist korporativer Herrschaft. Und die Bigotterien sind meist dem verdorbenen intellektuellen Partner der Religion zuzurechnen, dem Geist dogmatischer Herrschaft.« (S. 347)

Die Religion hat also ihren *wirklichen* Ort in der individuellen Erfahrung und nicht im körperschaftlich verfaßten Leben. Das ist der eine Aspekt der Jamesianischen These. Der andere Aspekt besagt, der wirkliche Ort der Religion liege in der *Erfahrung*, das heißt im Erleben, und nicht in den Formulierungen, mit denen die Menschen ihre Gefühle definieren, rechtfertigen, rationalisieren (alles Prozeduren, die natürlich oft in den Händen der Kirchen liegen).

Diese beiden Aspekte sind im Denken von James klar verbunden. Gefühle, so behauptet er, treten in Individuen auf; und Individualität wiederum »ist im Gefühl begründet« (S. 483). Die Bedeutung des Gefühls erklärt, wie er selbst sagt, weshalb er in seinen Vorlesungen »durchgehend individualistisch argumentiert«. Denn »verglichen mit dieser Welt lebendiger individualistischer Gefühle ist die Welt allgemeiner Gegenstände, die der Verstand betrachtet, ohne Substanz bzw. Lebendigkeit.« (S. 483) Was den Gefühlen ihren primären Stellenwert verleiht, ist zum Teil der Umstand, daß sie das Verhalten bestimmen. Die Gefühle machen für jemandes Handeln einen Unterschied aus, was für einen »Pragmatisten« ein ausschlaggebender Punkt ist. Aber gilt das nicht auch für Ideen? James glaubt, Ideen seien auf keinen Fall im glei-

chen Ausmaß handlungsbestimmend. Gefühle bestimmen das Verhalten generell, ohne von den Rationalisierungen moduliert zu sein. Denn wir können eine große Vielfalt von Fällen religiöser Lebensführung finden, in denen Gefühl und Verhalten dieselben sind, während sich die Theorien unterscheiden.

»Die Theorien, die die Religion erzeugt, sind, weil sie so variabel sind, sekundär; wenn man ihr Wesen zu erfassen sucht, muß man sich die konstanteren Elemente des Gefühls und des Verhaltens anschauen. Diese beiden Elemente bilden den eigentlichen Stromkreis der Religion, hier vollbringt sie ihr Hauptgeschäft, während die Ideen, Symbole und anderen Einrichtungen Nebenschleifen bilden, die zwar Vervollkommnung und Fortschritte bringen können und eines Tages vielleicht sogar alle zu einem harmonischen System vereint werden, die aber dennoch nicht als unverzichtbare Organe angesehen werden können, deren Tätigkeiten für den Fortgang des religiösen Lebens unbedingt notwendig sind.« (S. 484f.)

Nun läßt sich diese Auffassung von Religion sicherlich kritisieren. Doch bevor ich das tun werde, möchte ich gern einen Versuch zur Einordnung unternehmen, das heißt, ich möchte die Ursprünge dieser Auffassung und ihren Platz in unserer Kultur und Geschichte nachzeichnen. Es sollte deutlich werden, daß diese Auffassung im Grunde genommen in der modernen Kultur zu Hause ist.

Wir können ihre Ursprünge durch eine Reihe von Entwicklungen in unserer Geschichte zurückverfolgen. Erstens stimmt die Betonung, daß Religion etwas Persönliches ist, mit einem größeren Richtungswandel im römisch-katholischen Christentum während der letzten Jahrhunderte überein. Ab dem hohen Mittelalter läßt sich beobachten, wie eine Religion der persönlichen Verpflichtung und Hingabe gegenüber solchen Religionsformen, bei denen das kollektive Ritual im Mittelpunkt steht, ständig mehr Aufmerksamkeit erhält. Erkennbar

wird dies zum einen an frömmigkeitsbetonten Bewegungen und Vereinigungen wie den »Brüdern vom gemeinsamen Leben« im 15. Jahrhundert, zum anderen aber auch an den Forderungen, die kirchliche Hierarchien und Kirchenführer an ihre Mitglieder stellen. Ein frühes Beispiel für solche Forderungen ist der Beschluß des Laterankonzils von 1215, allen Gläubigen abzuverlangen, sich einem Priester anzuvertrauen, der ihnen die Beichte abnimmt, so daß sie wenigstens einmal im Jahr die Kommunion empfangen.

Von da an wird der Druck, eine persönliche, engagierte, innerliche Form der Religion anzunehmen, durch das Predigen der Bettelmönche und anderer Prediger sowie durch die oben erwähnten frömmigkeitsbetonten Bewegungen unablässig erneuert und erreicht mit der Reformation ein neues Stadium. Die Brisanz der Erklärung, die Erlösung erfolge durch den Glauben, lag in ihrer radikalen Entwertung des Rituals und der äußerlichen Praxis zugunsten des inneren Festhaltens an Christus, dem Erlöser. Es war nicht so, daß dem äußerlichen Ritual Wirkungslosigkeit zugeschrieben wurde, aber sich darauf zu verlassen, war gleichbedeutend mit der Anmaßung, Gott sei steuerbar. Außerdem führte die Reformation tendenziell zur Entlegitimierung der Unterscheidung zwischen stark engagierten Gläubigen und anderen, weniger hingebungsvollen Gläubigen. Im Gegensatz zur Haltung einer Kirche, in der Menschen mit verschiedenen »Geschwindigkeiten« nebeneinander existierten – mit religiösen »virtuosi«, wie Max Weber sagt, an dem einen Ende und gewöhnlichen, weniger intensiv Praktizierenden am anderen Ende –, wurde nun von allen Christen vollständiges Engagement erwartet.

Aber diese Bewegung zum Persönlichen, Engagierten, Innerlichen gab es nicht nur in den protestantischen Kirchen. In der Gegenreformation fand parallel dazu eine gleichgerichtete Entwicklung statt. Sie äußerte sich in der

Ausbreitung verschiedener frömmigkeitsbetonter Bewegungen und in Versuchen, die Lebensführung der Laienschaft nach immer strengeren Modellen der Glaubenspraxis zu regeln. Der Klerus wurde reformiert, die Ausbildung der Geistlichen wurde verbessert. Von ihnen wiederum wurde erwartet, nach außen zu wirken und ihrer Herde ein höheres Niveau der persönlichen Glaubenspraxis abzuverlangen. Eine bemerkenswerte Zahl verdeutlicht diese ganze Bewegung: In der Geschichte des katholischen Frankreich liegt der Zeitpunkt, an dem die Religionsausübung, gemessen an Taufen und Osterkommunionen, ihren höchsten Stand erreicht, Schätzungen zufolge um das Jahr 1870.¹ Das ist lange nach dem Antiklerikalismus der Französischen Revolution und ihren Versuchen, die Bevölkerung zu entchristianisieren, und nachdem unter den gebildeten Klassen bereits eine eindeutige Bewegung zum Unglauben eingesetzt hat. Trotz dieses einsetzenden Rückgangs kommt der Höchststand der Religionsausübung so spät, weil er am Ende eines langen Prozesses steht, in dem den gewöhnlichen Gläubigen solche Muster der religiösen Praxis gepredigt, organisatorisch auferlegt und manchmal geradezu aufgezwungen wurden, die mehr persönliches Engagement widerspiegeln.

Wir sind versucht zu sagen, daß sie dazu gedrängt wurden, »ihre Religion ernst zu nehmen«. Und dieser Ausdruck gibt nur wieder, wie sehr James' Auffassung von Religion zumindest in einer Dimension mit unserem modernen Verständnis übereinstimmt. Meine Religion ernst nehmen heißt, sie persönlich zu nehmen, insgesamt hingebungsvoller, innerlicher, verpflichteter zu ihr zu stehen. Dieses Verständnis entwertet die bloße Teilnahme an

1 Robert Tombs (*France 1814-1914*, London: Longman 1996, S. 135) setzt den Höchststand für 1880 an; Gérald Cholvy/Yves-Marie Hillaire (*Histoire religieuse de la France contemporaine 1800/1880*, Paris: Privat 1985, S. 317) setzen ihn früher, etwa um 1860, an. Ich habe den mittleren Wert gewählt.

äußerlichen Ritualen, die kein persönliches Engagement von der Art verlangen, wie sie beispielsweise die geheime Beichte mit ihrer Selbstprüfung und ihren Versprechen künftiger Besserung mit sich bringt. Der Ritus ist nicht das, worum es in der Religion wirklich geht.

Diese Religionsauffassung hat natürlich tiefe Wurzeln in unserer religiösen Tradition. Wenn uns der Psalmist, für Gott sprechend, sagt, man solle weder Stiere noch Schafe opfern, sondern statt dessen ein reuiges Herz anbieten (z.B. Psalm 51), sind wir schon unterwegs zu unserer heutigen Vorstellung von persönlicher Religion. Es gab jedoch viele Stationen auf diesem Weg, und nicht jede Kultur hat so beharrlich auf diesen Endpunkt hingewirkt wie die des römisch-katholischen Christentums, dessen Erben wir im Westen sind. Es gibt andere religiöse Traditionen, in denen die Bewegungen persönlicher Frömmigkeit ebenfalls wichtig sind und bewundert werden, wie die Formen von Bhakti im Hinduismus, in denen aber die Entwertung des kollektiven Rituals im religiösen Leben nicht stattgefunden hat. Unsere Geschichte weist frühere Phasen auf, in denen man sich das Verhältnis zwischen den Gläubigen, deren religiöse Hingabe und Verpflichtung persönlicher war, und den Gläubigen, die sich hauptsächlich am kollektiven Ritual beteiligten, unter dem Aspekt der Komplementarität dachte, anstatt ihr Bekenntnis als mehr oder weniger echt einzustufen. Es waren historische Phasen, in denen man diese beiden Dimensionen, sei es im Leben eines Individuums, sei es im religiösen Leben der Gemeinschaft, als einander ergänzend ansah. Es gibt sicherlich Teile der katholischen Welt, wo dies auch heute noch zutrifft. Allerdings sind sie meist geographisch weit entfernt vom nordatlantischen Raum, wo die Bewegung zur verpflichteten Innerlichkeit am weitesten gegangen ist.

In diesem nordatlantischen Kulturraum mag James' Betonung der persönlichen Religion, auch sein Pochen

darauf, daß sie gegenüber der kollektiven Praxis das ist, worin Religion *eigentlich* besteht, vielen Menschen völlig verständlich, ja sogar axiomatisch erscheinen. In der Tat ist sie für die westliche Moderne so zentral, daß eine Variante dieser Auffassung von höchst säkular denkenden Menschen geteilt wird. Sie kann bei ihnen die Form einer Abwertung der Religion annehmen, weil sie glauben, die Religion sei nicht trennbar von geistloser oder gedankenloser äußerlicher Konformität; mit anderen Worten, weil sie meinen, eine wahrhaft innerliche Verpflichtung habe uns von der Religion zu befreien. Das ist genau das, was James befürchtet und wogegen er in der oben zitierten Textstelle argumentieren möchte, wenn er uns davor warnt, ›Religion‹ über ›Kirche‹ zu definieren und sie dadurch vorschnell abzutun, dabei aber den Wert der wahren Sache zu verfehlen.

Ein auffallendes Merkmal des langen Wegs des Westens zur Säkularität ist tatsächlich, daß er von Anfang an mit diesem Zug zur persönlichen Religion verwoben war, wie schon öfter festgestellt worden ist.² Die Verbindungen sind vielfältig. Es ist nicht bloß so, daß der Abfall vom Glauben und der Verzicht auf die religiöse Praxis denen, die übriggeblieben sind, einen höheren Grad an Reflektiertheit und innerer Verpflichtung aufgebürdet hat. Das ist vielleicht in neuerer Zeit besonders offensichtlich. Es ist vielmehr so, daß der Zug zur persönlichen Religion selber Teil des Entwicklungsimpulses für verschiedene Elemente der Säkularisierung gewesen ist. Es war zum Beispiel dieser Zug, der stark zur Entzauberung der Welt

² Siehe John McManners, in: John McManners (Hg.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford: Oxford University Press 1993, S. 277 f. Jean Delumeau spricht ebenfalls von diesem zweifachen Prozeß: »Seit dem 18. Jahrhundert sind Christianisierung und Entchristianisierung im Gleichschritt gegangen: Christianisierung einer Minderheit und Entchristianisierung der Mehrheit«, zitiert bei Cholvy und Hillaire, a.a.O., S. 313.

der Geister und höheren Mächte beigetragen hat, in der unsere Vorfahren noch lebten. Reformation und Gegenreformation unterdrückten magische Praktiken und dann auch solche Aspekte des traditionellen sakramentalen Rituals im Christentum, die sie für magisch zu halten begannen: Für die Calvinisten schloß dies sogar die Messe ein. In der Frühzeit der amerikanischen Republik erfolgte dann die Trennung von Staat und Kirche. Und zwar hauptsächlich deshalb, weil man die Kontaminierung der persönlichen Religion verhindern wollte, die durch die Große Erweckungsbewegung der 1740er Jahre einen weiteren Entwicklungsschub erhalten hatte und Freiraum brauchte.

Nochmals später festigt dieselbe Betonung der Innerlichkeit und ernsthafter Verpflichtung die Ansicht, daß man mit einer Religion brechen sollte, wenn man Schwierigkeiten mit einigen ihrer Glaubenssätze hat. Es gibt eine »Ethik des Glaubens«,³ und sie sollte uns zur religiösen Ungläubigkeit führen, wenn wir feststellen, daß die Tatsachen in diese Richtung weisen. Außerdem legen viele der säkularen Morallehren, die an die Stelle der Religion getreten sind, denselben Nachdruck auf innere Verpflichtung. Wir brauchen dabei nur an den Einfluß von diversen Formen des Kantianismus auf die säkulare Ethik denken.

In diesem Sinne ist die Jamessche Auffassung von Religion für eine Konfrontation zwischen der Religion und säkularen Ansätzen sehr gut geeignet. Sie wäre möglicherweise der Kontext für eine solche Konfrontation, in dem die Religion noch am günstigsten abschneidet: Denn sie arbeitet im Rahmen üblicher Annahmen der Wichtigkeit persönlicher Verpflichtung und präsentiert die Religion darin im denkbar vorteilhaftesten Licht, indem sie

3 Siehe W.K. Clifford, *The Ethics of Belief and other Essays*, hg. von Leslie Stephen/F. Pollock, London: Watts 1947.

sie unter dem Gesichtspunkt intensiver Erfahrung definiert, die auf das Verhalten katalysierend wirken kann. Das ist kein Zufall. Zwischen James' Erörterung der religiösen Erfahrung und seinen eigenen ernsthaften Verpflichtungen auf diesem Gebiet bestand sehr wohl ein Zusammenhang, wie sehr uns auch die Haltung des psychologischen Beobachters, die er in diesem Buch einnimmt, darüber täuschen mag. In einer gewissen Hinsicht formuliert er seinen eigenen Widerstand gegenüber der agnostischen Intellektuellenkultur seiner Zeit. Darauf werde ich später noch einmal zurückkommen.

Die von James vertretene Position geht daher aus der wesentlichen Stoßrichtung des römisch-katholischen Christentums in den letzten Jahrhunderten hervor. Wir müssen sie allerdings noch genauer einordnen, weil sie unzweifelhaft mehr zu den einen statt zu den anderen Unterverzweigungen gehört, die diese Entwicklung hervorgebracht hat. Ich möchte sie hier zu einigen dieser wichtigen Verzweigungspunkte in Beziehung setzen.

Es gibt Formen der Religiosität, in denen wir versuchen, Gott näherzukommen oder unser Leben an ihm auszurichten, und dabei in einer Art und Weise vorgehen, die auf unseren inneren Elan, unseren eigenen Wunsch nach Annäherung an Gott, setzt und baut. Auf katholischer Seite sehen wir Beispiele dafür in einigen großen Gestalten Frankreichs im 17. Jahrhundert, die, wie Henri Bremond sagt, dem »religiösen Humanismus« zuzuordnen sind – so der heilige Franz von Sales;⁴ oder in der Spiritualität der Jesuiten, die der inneren Führung von Trost und Trostlosigkeit folgt. Auf protestantischer Seite haben wir zum Beispiel die Cambridge-Platoniker oder Wesley (der selbst von der Spiritualität des französischen Katholizismus beeinflusst war).

Dem läßt sich eine Glaubenspraxis gegenüberstellen,

⁴ Siehe Bremonds monumentale *Histoire Littéraire du Sentiment religieux en France*, Paris: Armand Colin 1967, insbes. Band I.