

Theology on the Web.org.uk

Making Biblical Scholarship Accessible

This document was supplied for free educational purposes. Unless it is in the public domain, it may not be sold for profit or hosted on a webserver without the permission of the copyright holder.

If you find it of help to you and would like to support the ministry of Theology on the Web, please consider using the links below:



Buy me a coffee

<https://www.buymeacoffee.com/theology>



PATREON

<https://patreon.com/theologyontheweb>

[PayPal](#)

<https://paypal.me/robbradshaw>

A table of contents for *European Journal of Theology* can be found here:

https://biblicalstudies.org.uk/articles_european-journal-theology_01.php

Bedingungen des Glaubens in einer nachchristlichen Gesellschaft: Charles Taylors Analyse des säkularen Zeitalters und ihre Bedeutung für den freikirchlichen Gemeindebau

Philipp F. Bartholomä

ZUSAMMENFASSUNG

Charles Taylors einflussreiches Werk *Ein säkulares Zeitalter* hat überraschenderweise im Bereich der Praktischen Theologie bisher verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Der vorliegende Aufsatz gibt zunächst summarisch Taylors Genealogie des säkularen Zeitalters wieder, um den einschneidenden, kulturellen Wandel nachzuvollziehen, dem sich gerade die christlichen Kirchen heute gegenüber sehen. Daran anknüp-

fend werden die von Taylor artikulierten Bedingungen des Glaubens in einer nachchristlichen Gesellschaft zusammengefasst. Schließlich wird deutlich, dass sich diese kulturgeschichtliche Großerzählung in praktisch-theologischer Hinsicht fruchtbar machen lässt, da sich im Anschluss an Taylor Fragestellungen ergeben, die für eine zukunftsbezogene missionarische Ekklesiologie bzw. Gemeindebaupraxis gerade im Bereich der Freikirchen von Bedeutung sind.

* * * * *

SUMMARY

Charles Taylor's influential work *A Secular Epoch* has evoked surprisingly little attention in the discipline of practical theology up to now. The present essay first condenses Taylor's genealogy of the secular era in order to make out the radical cultural changes which, in particular, Christian churches are facing today. Then, in connec-

tion with that, the conditions of faith in a post-Christian society expressed by Taylor are summed up. Finally, these considerations demonstrate that this cultural-historical mega-narrative has certain benefits with respect to practical theology because Taylor's book raises issues which are relevant for a cutting-edge missionary ecclesiology and church planting, especially in the domain of Free Churches.

* * * * *

RÉSUMÉ

Contre toute attente, l'œuvre influente de Charles Taylor (*Une époque sécularisée*) a, jusqu'à présent, peu retenu l'attention dans le cadre de la théologie pratique. Cet article débute par un résumé de la généalogie de l'ère sécularisée présentée par Taylor, de façon à mettre en évidence les changements culturels radicaux auxquels les Églises chrétiennes ont à faire face de nos jours. Puis,

sur cette base, sont résumées les conditions auxquelles la foi peut exister dans une société post-chrétienne selon Taylor. Enfin, ces considérations montrent que cette méga-narration historico-culturelle peut bénéficier à la théologie pratique. En effet, le livre de Taylor soulève des questions pertinentes pour une ekkésiologie missionnaire et pour l'implantation d'Église, tout particulièrement en ce qui concerne les Églises qui sont indépendantes de l'État.

* * * * *

1. Einleitung

Bei Charles Taylors¹ *opus magnum* mit dem Titel *Ein säkulares Zeitalter*² handelt es sich um eines der einflussreichsten religionsphilosophischen bzw. –soziologischen Werke der jüngeren Zeit. Wir haben es mit einer umfassenden Groß Erzählung zu tun, die in der Fachwelt „zu einer den Diskurs beherrschenden Größe“³ geworden ist und in den wenigen Jahren seit ihrem Erscheinen bereits weitreichend rezipiert wurde.⁴ Kaum eine Darstellung zur religiösen Verfasstheit der westlichen Welt kommt ohne Verweis auf dieses monumentale Buch des kanadischen Sozialphilosophen aus und es ist nicht vermessen zu vermuten, dass *Ein säkulares Zeitalter* „schon bald seinen Platz unter den Klassikern der Geistesgeschichte einnehmen wird“.⁵ Umso erstaunlicher ist es, dass Taylors Darstellung der Bedingungen des Glaubens in einer nachchristlichen Gesellschaft bisher im Bereich der Praktischen Theologie verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden hat.⁶ Denn Taylors kulturgeschichtlich konzipiertes Werk eignet sich aus mehreren Gründen als Referenzrahmen und Impulsgeber einer kontextuell orientierten, missionarischen Ekklesiologie,⁷ gerade auch für den freikirchlichen Gemeindebau.

Nicht zuletzt die „positionell theologische Prägung“⁸ von Charles Taylor lässt ihn zum hilfreichen Bezugspunkt praktisch-theologischer Reflexion werden. Der Soziologe Hans Joas charakterisiert die Erzählung Taylors als „eine Verteidigung der Möglichkeit des monotheistischen, speziell des christlichen (...) Glaubens unter heutigen intellektuellen Voraussetzungen“.⁹ Daher ist *Ein säkulares Zeitalter* als Theorierahmen für theologisch-eklesiologische Überlegungen gerade deshalb nützlich, weil Taylor selbst (in dem, was er als „intuitive Gesamtsicht“ bezeichnet) nicht nur von der Vorstellung eines transzendenten Gottes ausgeht, sondern auch von der Anbetung dieses Gottes als Endzweck menschlicher Existenz.¹⁰ Da sich darüber hinaus seine interesseleitende Frage nach den Zukunftsmöglichkeiten christlicher Glaubens- und Lebenspraxis mit dem evangelikal-freikirchlichen Kernanliegen deckt, erweist sich Taylors diagnostische Narration als besonders anschlussfähig beim Versuch freikirchlichen Gemeinden in einer neuen Zeit eine kontextsensible Handlungsorientierung zu liefern.

Der Rückgriff auf Charles Taylor bietet sich schließlich auch deshalb an, weil es ihm mehr um die (veränderten!) *Bedingungen* des Glaubens

in der Spätmoderne geht als um spezifische Ausdrucksformen dieses Glaubens. Somit qualifiziert sich Taylor einerseits als umsichtiger Rekonstrukteur eines einschneidenden Wandels hinsichtlich der Bedeutung der Religion in westlichen Gesellschaften, andererseits aber auch als zuverlässiger Kartograph einer neuen Epoche im säkularen Europa. Er beschreibt nicht nur, auf welchem Weg wir in unser säkulares Zeitalter „hineingeraten“ sind, sondern macht uns ortskundig in einer für uns gewöhnungsbedürftigen Umgebung.¹¹ Beides ist gleichermaßen bedeutsam für all jene, die sich (in Theorie und Praxis) Gedanken darüber machen, wie (Frei-)Kirchen unter dem Eindruck weitreichender gesellschaftlicher Verschiebungen und unter gänzlich veränderten kulturellen Bedingungen kirchliches Leben gestalten und ihren missionarischen Auftrag erfüllen können. Nicht ohne Grund hat beispielsweise der amerikanische, reformierte (Religions-) Philosoph James K. A. Smith vor kurzem den Versuch unternommen, das komplexe und alleine vom Umfang her respekteinflößende Werk Taylors gerade für Pfarrer, Pastoren, Gemeindegründer und andere im religiösen Sektor Tätige zugänglich(er) zu machen. Und das, so Smith, „precisely because I believe Taylor’s analysis can help pastors and church planters understand better the contexts in which they proclaim the gospel“.¹² Diese Einschätzung trifft für den europäischen Kontext ohne Abstriche ebenfalls zu.

Vor diesem Hintergrund hat vorliegender Artikel zum Ziel, die Perspektiven Charles Taylors in den praktisch-theologischen Diskurs einzuführen. Er bietet daher eine entsprechend selektive Darstellung der Taylorschen Beschreibung unseres säkularen Zeitalters. Der Fokus liegt speziell auf den Teilen der Erzählung, die praktisch-theologisch vielversprechend und für den missionarischen Gemeindebau in besonderer Weise relevant erscheinen. Zunächst gebe ich summarisch Taylors Genealogie des säkularen Zeitalters wieder, um den einschneidenden kulturellen Wandel nachzuvollziehen, dem sich die Kirchen heute gegenüber sehen. In einem zweiten Schritt widme ich mich Taylors Gegenwartsanalyse und seiner Schilderung der zeitgenössischen Bedingungen des Glaubens. Abschließend sollen dann einige Implikationen für den freikirchlichen Gemeindebau herausgearbeitet werden, die sich im Anschluss an Taylor ergeben.

2. Der einschneidende Wandel: Charles Taylors Genealogie eines säkularen Zeitalters

2.1 Vom kollektiven Christentum zum Aufstieg der säkularen Option

Gleich zu Beginn seines Werkes stellt Taylor die Frage, was denn eigentlich die Behauptung besage, wir lebten in einem säkularen Zeitalter. Erkenntnisleitend ist dabei folgende Frage:

Warum war es in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?¹³

Zur Beantwortung dieser Frage fokussiert Taylor primär die *Bedingungen* des Glaubens in einer säkularen Welt. Der Wandel hin zu dieser Form der Säkularität (bei Taylor: „Säkularität 3“¹⁴) bedeutet,

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.¹⁵

Auch in einem solchen Zeitalter kann es tiefe religiöse Überzeugungen sowie religiöse Erneuerung geben, lediglich der Weg zurück zu einem unschuldig-naiven und letztlich unumkämpften Glauben steht nicht mehr offen.¹⁶ Laut Taylor ist unser säkulares Zeitalter nicht nur als „Zeitalter des Unglaubens“ sondern eben gerade auch als „Zeitalter des veränderten Glaubens“ zu interpretieren. Und so stellt sich die grundlegende Frage, wie dieser Wandel hinsichtlich der Bedingungen des Glaubens die Art und Weise beeinflusst, wie wir heute Glauben vermitteln und Gemeinde bauen.

Taylor beginnt seine Großerzählung mit der Darstellung des kollektiven Christentums des Mittelalters, innerhalb dessen (trotz unterschiedlicher Strömungen und Glaubenspraktiken) ein Atheismus schlichtweg undenkbar war. Innerhalb dieser prämodernen Epoche war das Selbst angreifbar („porös“) und durch äußere Einflüsse kosmisch-spiritueller Kräfte existentiell verwundbar. Daher waren atheistische Überzeugungen in dieser „verzauberten Welt“ schwer durchzuhalten, man war letztlich alternativlos auf Gott als Schutzherrn geworfen.

All dies änderte sich erst im Zuge einer Entwicklung hin zu einem neuzeitlichen Selbst, das Taylor als „abgepuffert“ (English *buffered*) klassifiziert.¹⁷ Während der Glaube an den transzendenzdurchfluteten Kosmos nach und nach von der Wahrnehmung einer immanenten, natürlichen Ordnung herausgefordert wurde, war es diesem „abgepufferten Selbst“ zunehmend möglich, „sich von allen Dingen jenseits dieser Grenze [zwischen uns und dem transzendenten Kosmos] zu lösen und seinem Leben eine eigene, autonome Ordnung zu verleihen“.¹⁸ Durch diesen Wandel war zwar noch keine positive Alternative zu überkommenen, religiösen Vorstellungen etabliert, jedoch „ein gewaltiges Hindernis auf dem Weg zur Ungläubigkeit beseitigt“.¹⁹

Diese und einige weitere Umwälzungen fasst Taylor unter einer Meta-Ursache zusammen, die er (etwas unscharf) als REFORM-Projekt bezeichnet.²⁰ Weder die Entwicklungen der so entscheidenden 1960er Jahre noch die Situation im beginnenden 21. Jahrhundert ist ohne chronologische Archäologie zu verstehen, die uns zurück ins 16. Jahrhundert führt.²¹ Entscheidend ist dabei, dass der Aufstieg der säkularen Option eine unfreiwillige Folge nicht zuletzt der protestantischen Reformation darstellt. Taylors diesbezügliche Grundthese lautet, dass es gerade die reformerischen Kräfte des Christentums waren, die durchaus mehrgleisig (und selten linear) dazu beigetragen haben, „zuerst das moralische und dann das soziale Vorstellungsschema in die Richtung des neuzeitlichen Individualismus zu schubsen“.²²

Der eigentliche „Wendepunkt“²³ auf dem Weg hin zum Humanismus als einer in breiten Gesellschaftsschichten tragfähigen Weltanschauung verortet Taylor schließlich im ausgehenden 17. und 18. Jahrhundert. Der Unglaube wurde in den westlichen Gesellschaften über das „Zwischenstadium“ des providenziellen Deismus erlernt. Es kam dabei zu einem anthropozentrischen Wandel, der sich in vierfacher Weise beschreiben lässt:²⁴ Zunächst ist einerseits ein Rückgang des Empfindens für transzendente Zwecke feststellbar. Zweitens kommt es zu einem „Bedeutungsverlust der Gnade“, weil der Mensch sich (im pelagianischen Sinne) als zunehmend von Gott befähigt verstand, durch Vernunft und Disziplin die Herausforderungen des Lebens zu meistern. Im Zuge dessen wird, drittens, der „Sinn für das Geheimnisvolle“ geschwächt, also für die Komponenten der christlichen Tradition, die außerhalb der natürlichen Ordnung liegen.

Und schließlich setzt, viertens, der „Niedergang der Vorstellung ein, Gott habe eine Verwandlung des Menschen im Sinn, durch die er die Grenzen seiner gegenwärtigen Situation hinter sich lassen könne“.²⁵ Insgesamt schließt sich, wie das Dach eines modernen Fußballstadions, der Zugang zu den jenseitigen Realitäten. Während der Mensch mit dem Spiel auf dem Fußballfeld beschäftigt ist, stört es ihn nicht weiter, dass der Himmel nicht mehr zu sehen ist.²⁶

2.2 Der weltanschauliche Nova-Effekt und seine Folgen

Das Ergebnis dieser weltanschaulichen Prozesse bestimmt Taylor ideengeschichtlich als „Nova-Effekt“. Damit ist eine explosionsartige Vervielfältigung von Optionen des Glaubens und der Daseinsdeutung bezeichnet, die dem gegenwärtigen säkularen Zeitalter seinen besonderen Charakter verleiht.²⁷ Der Aufstieg einer grundsätzlichen, ausgrenzend humanistischen Perspektive hatte offensichtlich

eine Dynamik von der Art eines Nova-Effekts in Gang gesetzt, der eine immer größere Vielfalt moralisch-spiritueller Optionen hervorgebracht hat, die den ganzen Bereich des Denkbaren [d.h. ein ganzes Spektrum an deistischen, humanistischen und atheistischen Positionen] und vielleicht noch mehr umfassen.²⁸

Ihren Höhepunkt findet diese Entwicklung in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Es kommt zu einer Art „Demokratisierung“, die Aufsplitterung weltanschaulicher Optionen erhält nicht nur innerhalb der Eliten sondern in breiten Gesellschaftsschichten Einzug. Intensiviert wird dieser Prozess in unseren westlichen Gesellschaften durch die zunehmende Ausprägung einer „Ethik der Authentizität“²⁹ – einer Kultur also, in der Menschen nachhaltig ermutigt werden, sich eigenständig zu orientieren und individuell auszudrücken (sowohl was die Lebens- als auch die Glaubenspraxis angeht), so dass es fast unweigerlich zu einer Zunahme des Nova-Effekts kommen muss. Die unmittelbare Folge besteht darin, so konstatiert Taylor, dass wir heute „im Bereich einer spirituellen Supernova [leben], in einer Art von galoppierendem Pluralismus auf geistiger Ebene“.³⁰

Als ursächlich für den besagten Nova-Effekt benennt Taylor den „doppelten Druck“, dem das abgepufferte Selbst ausgesetzt ist, sobald neue Möglichkeiten der Daseinsdeutung zur Verfügung

standen. Als doppelter bzw. gegenläufiger Druck lässt sich in diesem Sinne das vielfach empfundene Gefühl beschreiben, zwischen einem um sich greifenden Drang zur Immanentisierung und einem weiterhin hörbaren Echo der Transzendenz gefangen zu sein. So ist inmitten des Prozesses der Entzauberung nicht selten ein Unbehagen feststellbar angesichts einer als sinnentleert wahrgenommenen Welt. Ein solches Unbehagen spiegelt sich laut Taylor in einem in unserer westlichen Kultur generell verbreiteten Empfinden, „mit dem Niedergang der Transzendenz sei vielleicht etwas verloren gegangen“.³¹ Dennoch steht vielen der Weg hin zur Wiederbelebung der Transzendenz nicht mehr ohne Weiteres offen. Und selbst dort, wo noch auf Elemente des Übernatürlichen zurückgegriffen wird, hat eine solche Daseinsdeutung mit der traditionellen, etablierten Religion nicht mehr zwingend viel gemein. Angesichts der entstandenen Leere existiert nach wie vor ein bleibendes Bedürfnis nach Sinn oder „quasi-Transzendenz“ – auch wenn zunehmend der Versuch unternommen wird, dieses Bedürfnis innerhalb des immanenten Rahmens zu stillen. In der Folge fächert sich das Spektrum an neuen Denk- und Glaubensmöglichkeiten immer stärker auf, der Nova-Effekt kann, wenn man so will, Raum greifen.

Bedeutsam ist nun, dass dieser, dem Nova-Effekt innewohnende religiöse bzw. irreligiöse Pluralismus nicht allein die Koexistenz einer Vielzahl von unterschiedlichen Bekenntnissen bezeichnet, sondern eine „wechselseitige Fragilisierung aller gegebenen Auffassungen“ als direkte Folge mit sich bringt. Taylor stellt grundlegend fest:

Diese Vielfalt der Bekenntnisse hat eigentlich kaum Auswirkungen, solange sie durch das Gefühl neutralisiert wird, daß es für mich selbst gar keine Option ist, mich so zu verhalten [bzw. so zu glauben] wie die anderen. ... Das ändert sich, sobald der andere durch vermehrten Kontakt ... mir selbst in jeder Hinsicht außer dem Glauben immer ähnlicher wird: Unsere Tätigkeiten, Berufe, Meinungen, Geschmäcke und so fort sind die gleichen. Dann stellt sich die durch den Unterschied aufgeworfene Frage mit größerem Nachdruck: Warum auf meine Weise und nicht auf seine oder ihre? Jetzt ist kein anderer Unterschied mehr vorhanden, der den Übertritt grotesk oder unvorstellbar erscheinen ließe. ... Die wechselseitige Fragilisierung

erreicht ihren Höhepunkt.³²

Letztlich ist somit das Zeitalter des „post-Nova Pluralismus“ eine Epoche aufgelöster religiöser Selbstverständlichkeiten. Was auch immer geglaubt wird, hat nicht mehr die unbesehene Plausibilität früherer Zeiten.³³

Eingebettet in die durcheinanderlaufenden Strömungen des Nova-Effekts beginnt der eigentliche „Vormarsch des Unglaubens“ im 19. Jahrhundert.³⁴ Nun „wird der Unglaube, wie man sagen könnte, erwachsen. Er entwickelt Festigkeit und Tiefe...“³⁵ Es kommt zu einem tiefgreifenden Wandel innerhalb des von Taylor so genannten „sozialen Vorstellungsschemas“, das aus den „gemeinsamen Hintergrundauffassungen der Gesellschaft [besteht], die ihr Funktionieren ermöglichen“.³⁶ Nun ist das vorherrschende, zunehmend nicht-transzendente Verständnis der Welt nicht mehr nur als metaphysische Theorie einiger intellektueller Eliten zu betrachten, sondern als *spontane*, wenn man so will, *unreflektierte* Weltanschauung immer breiterer Gesellschaftsschichten, ein Empfinden, das als gegeben angesehen und „als Hintergrundgefühl“ stillschweigend vorausgesetzt wird.³⁷

2.3 Spielarten des Unglaubens

Bevor wir uns detaillierter der Taylorschen Gegenwartsanalyse widmen, erscheint es vor dem Hintergrund des bisher Gesagten gerade für unsere praktisch-theologisch orientierten Zusammenhänge sinnvoll, dessen Blick auf verschiedene Spielarten des Unglaubens zusammenfassend zu skizzieren.³⁸ Drei Formen des Unglaubens (bzw. des Atheismus) wären hier zu unterscheiden, die man als kämpferisch, fromm und unbewusst klassifizieren könnte.³⁹ Der *kämpferische Unglaube* gibt vor, sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse zu stützen, die einen wie auch immer gearteten Glauben an Gott als transzendente Realität unmöglich machen und somit jede Form der Religion als Aberglaube entlarven. Derartige Begründungen für eine Bekehrung hin zum Unglauben hält Taylor generell für fadenscheinig, die rationale Selbstverständlichkeit der abgeschlossenen Perspektive für eine „Illusion“.⁴⁰ „Was den Glauben problematisch macht, häufig erschwert und in Frage stellt, ist nicht einfach die »Wissenschaft«.“⁴¹ Die Anziehungskraft des wissenschaftlichen Materialismus, so Taylor, gehe nicht auf die Schlüssigkeit seiner Einzelergebnisse zurück,

sondern auf die zugrundeliegende epistemologische Haltung, und zwar aus ethischen Gründen. Dieser Materialismus wird als Haltung der Reife, des Muts, der Männlichkeit gesehen und kindlichen Ängsten und Sentimentalitäten gegenübergestellt.⁴²

Damit insistiert Taylor, dass es bei zum Atheismus Konvertierten häufig nicht in erster Linie die wissenschaftlichen Beweise gewesen seien, die die atheistische Weltanschauung glaubwürdiger und attraktiver gemacht haben, sondern der damit verbundene „Heroismus der Glaubensverweigerung“.⁴³ Denn – so wird von religionskritischer Seite mal mehr mal weniger subtil argumentiert – während der Gläubige sich aus kindlicher Furcht an ein göttliches Wesen klammert, hat der zum Unglauben Durchgebrochene angeblich eine überlegene, erwachsene Position eingenommen und ist fähig, sich als reifer Mensch den harten Realitäten zu stellen. Dieses Dogma des kämpferischen Unglaubens, wonach der (christliche) Glaube aus einem kindlichen Kleinmut resultiert, hält Taylor für eine der wirkmächtigsten und letztlich irreführendsten Subtraktionserzählungen des säkularen Zeitalters, die es zu „dekonstruieren“ gilt.⁴⁴ Ergänzend macht Taylor jedoch die bedeutsame (und weiter unten aufzugreifende) Feststellung, dass es eine nicht zu unterschätzende Zahl an (ehemals) Gläubigen gibt, die zurecht das Gefühl hatten, „der gegen den Glauben erhobene Vorwurf der Kindlichkeit treffe bezüglich ihres eigenen religiösen Lebens ins Schwarze“.⁴⁵ Wo aber die heroische Gott-ist-tot-Erzählung auf einen kindlichen, wenig substantiellen oder gar simplizistischen Glauben trifft, kann es nun viel unmittelbarer als plausibel erscheinen, die materialistische Weltanschauung mit Mündigkeit und Reife gleichzusetzen.

Als weitere Spielart ist ein *frommer Unglaube* zu nennen, dessen Form des Nicht-Glauben-Könnens nach Ansicht Taylors überzeugender und letztlich ehrlicher ist als diejenige seines kämpferischen Bruders. Der Unglaube ist für den „frommen Atheisten“ kein schmerzloses oder gar uneingeschränkt fröhliches Unterfangen sondern „das Denkmal eines Verlustes“.⁴⁶ Auf den Punkt gebracht spiegelt sich der fromme Unglaube beispielsweise im einleitenden Satz von Julian Barnes' Roman *Nichts, was man fürchten müsste*: „Ich glaube nicht an Gott, aber ich vermisse ihn.“⁴⁷ Der fromme Ungläubige befindet sich in einer zerrissenen Gemütslage und vermag das

„Unbehagen an der Immanenz“ nicht gänzlich abzuschütteln. Unter dem oben bereits skizzierten „gegenläufigen Druck“ fühlt er sich „einerseits (...) zum Unglauben hingezogen, während (...) [er] andererseits die drängenden Forderungen des Spirituellen empfindet“.⁴⁸ Bezogen auf dieses Dilemma sieht Taylor „Gläubige wie Ungläubige in einem gemeinsamen Wettstreit um die besseren Antworten auf die ungelösten Probleme des säkulareren Zeitalters“.⁴⁹

Eine dritte Form des Unglaubens könnte als *unbewusst* klassifiziert werden. Noch treffender, so Schnädelbach, wäre von „Areligiosität oder religiöser Indifferenz“ zu sprechen, weil hier selbst die Kategorien für einen wie auch immer gearteten Transzendenzbezug fehlen. Der Gottesglaube ist undenkbar geworden, die abgeschlossen-horizontale Welt dagegen selbstverständlich, wobei „den Menschen [oft] gar nicht bewusst [ist], dass ihr Leben neben einer horizontalen auch eine vertikale Dimension haben könnte“.⁵⁰ In eine ähnliche Richtung zielt Joas, wenn er bemerkt:

Typisch ist allerdings heute hierzulande eher ein ahnungsloser, veralltäglichter, zur Gewohnheit gewordener Atheismus.⁵¹

Daraus erwächst Taylors Anliegen, das Undenkbare als denkbar zu erweisen, innerweltlich-abgeschlossene Räume aufzubrechen, das Vertrauen in eine rein säkularistische Interpretation der Welt zu untergraben und so „die transzendente Welt wieder zugänglich zu machen“.⁵²

3. Taylors Gegenwartsanalyse: Die zeitgenössischen Bedingungen des Glaubens

3.1 Der Leitbegriff des „immanenten Rahmens“

Unsere heutige Situation ist, so Taylor, das Ergebnis weiterführender Entwicklungen in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Erst in den vergangenen Jahrzehnten kam der bereits angesprochene „Supernova-Effekt“ mit seinem ausufernden Pluralismus religiöser, nichtreligiöser und dezidiert antireligiöser Auffassungen zur vollen Entfaltung.⁵³ Ursächlich waren hier keine weiteren philosophischen bzw. ideengeschichtlichen Neuerungen, sondern die ökonomisch bzw. sozio-politisch befeuerte Verbreitung alterhergebrachter weltanschaulicher Optionen. Im Zentrum des Wandels steht die bereits erwähnte

Ausprägung einer „Ethik der Authentizität“, die Taylor als „höhere Form des Egoismus“ oder der „Selbstkultivierung“ bestimmt.⁵⁴ Im Zuge dessen sind Menschen zunehmend aufgerufen, ihr wahres Selbst zu finden, sich selbst zu verwirklichen, aus (realen oder empfundenen) Zwängen des Kollektivs auszubrechen und sich in mehrfacher Hinsicht individuell zu positionieren. Einher geht eine solche „Ethik der Authentizität“ in der Wahrnehmung Taylors mit einem „sanften Relativismus“, der jedem das Recht zugesteht, zu tun, was er möchte, solange er den anderen mit seinen Werten nicht kritisiert. Denn inzwischen hat jeder das Recht sein Leben nach eigenem Geschmack zu führen: „Intoleranz ist [nun] die Sünde, die nicht toleriert wird.“⁵⁵ Innerhalb des religiösen Sektors wird es folglich beinahe zwangsläufig zur Normalität, aus sich immer weiter auffächernden, spirituellen Sinnangeboten zu wählen. Taylor bemerkt:

Nach meiner Überzeugung rührt die heutige expressive Auffassung daher, daß dieser Wandel in allgemeiner Form tief in unsere Kultur eingedrungen ist. ...was nun wirklich wertvoll ist, sind spirituelles Verständnis oder Empfinden. ... Daher dürfte das Gebot lauten: Jeder folge seinem eigenen Weg der spirituellen Inspiration. Man soll sich von seinem eigenen Weg nicht durch den Vorwurf abbringen lassen, dieser Weg stimme mit einer bestimmten orthodoxen Lehrmeinung nicht überein.⁵⁶

Für unseren Zusammenhang bemerkenswert ist Taylors Hinweis, dass gerade auch Pietismus und Methodismus (wie auch andere freikirchliche Strömungen) diese Vorgänge der modernen Subjektivierung gerade dadurch mitbefeuert haben, dass aus ihrer Sicht einer individuellen, durchaus emotionalen Antwort auf die göttliche Ansprache mehr Bedeutung zukam als theologischen Richtigkeiten. Es war diesen Bewegungen zwar nicht gleichgültig, ob das Glaubensbekenntnis ihrer Anhänger im orthodoxen Rahmen blieb oder nicht,

aber es dauerte nicht lange, bis sich der Akzent immer stärker von der Beschaffenheit ihres Gegenstands auf die Stärke und Echtheit der Gefühle verschob.⁵⁷

Zur Beschreibung der gegenwärtigen Bedingungen des Glaubens prägt Taylor nun den signifikanten Leitbegriff des „immanenten Rahmens“, der „eine *natürliche* im Gegensatz zu einer *übernatürlichen* Ordnung bildet – eine

immanente Welt im Gegensatz zu einer möglichen *transzendenten* Welt“.⁵⁸ Diesen selbstgenügsamen, immanenten Raum bewohnen wir selbst dann, wenn wir an einer wie auch immer gearteten Transzendenz festhalten. Es stellt sich also *nicht* die Frage, *ob* wir unter immanenten Bedingungen operieren, *sondern wie* wir innerhalb dieses immanenten Rahmens leben. Denn erstaunlicherweise nehmen die einen diesen Lebensraum als durch eine feste Decke nach oben hin geschlossen wahr, während andere genau denselben Rahmen als offene Konstruktion interpretieren, gewissermaßen mit Dachfenstern versehen, die sich zur Transzendenz hin öffnen.⁵⁹ Warum leben nun die einen so, als wäre der immanente Rahmen fest geschlossen? Was führt wiederum andere dazu, davon auszugehen, er sei offen? Und – so lautet schließlich die Meta-Frage – warum gehen Säkularisten wie selbstverständlich davon aus, dass die geschlossene Lesart unhinterfragbar, ja logisch unvermeidlich sei?

3.2 Die Bedeutsamkeit der „intuitiven Gesamtsicht“

Zunächst gilt es wahrzunehmen, dass die Orientierung innerhalb unseres Zeitalters und damit auch die Art und Weise, wie wir innerhalb des immanenten Rahmens leben, weniger eine Frucht rationaler Deduktion als vielmehr eine atmosphärische Stimmung ist, ein Auswuchs einer „intuitiven Gesamtsicht“.⁶⁰ Das hat, so Taylor, letztlich damit zu tun,

daß der immanente Rahmen selbst weder normalerweise noch hauptsächlich eine Reihe von *Meinungen* über unsere wie auch immer entstandene heikle Lage darstellt, sondern *den gefühlten Kontext, in dem wir unsere Meinungen überhaupt erst bilden*. Dementsprechend ist die eine oder die andere dieser Deutungen des entweder als offen oder als abgeschlossen aufgefaßten immanenten Rahmens so tief eingesickert, *daß sie einen unbezweifelten Rahmen bildet, von dem wir uns kaum ausmalen können, wie es wäre, wenn wir außerhalb stünden*.⁶¹

Für Taylor steht fest, dass der immanente Rahmen sowohl die geschlossene als auch die offene Lesart gestattet, ohne uns dabei notwendigerweise in die eine oder die andere Richtung zu zwingen. Denn wenn man „unsere prekäre Situation ohne ideologische Verzerrung und ohne Scheuklappen begreift“, wird leicht erkennbar, dass beide Wege einen „Glaubenssprung“ voraussetzen.⁶² Daran

anknüpfend nimmt Taylor nun eine wichtige Differenzierung vor. Von der geschilderten „intuitiven Gesamtsicht des menschlichen Lebens“, die uns entweder eine im Blick auf die Transzendenz offene oder geschlossene Position einnehmen lässt, ist eine Haltung zu unterscheiden, die Taylor mit dem Begriff „Ausdeutung“ belegt.

Was ich hier als „Ausdeutung“ bezeichne, ist ein Mittel, das dazu dient, ... sich weiszumachen, daß die eigene Interpretation selbstverständlich und zwingend ist, so daß weder Kritik noch Bedenken zulässig sind. ... Mein Begriff der Ausdeutung ... impliziert, daß das Denken des Betreffenden durch ein potentes Bild vernebelt oder eingezwängt wird, so daß er wichtige Aspekte der Realität nicht erkennen kann. Ich möchte geltend machen, daß jene, die die abgeschlossene Lesart der Immanenz für natürlich und selbstverständlich halten, unter einer solchen Behinderung leiden. Das gleiche gilt natürlich für diejenigen, die die offene Lesart beispielsweise deshalb für selbstverständlich und unumgänglich halten, weil sie glauben, die Existenz Gottes könne „bewiesen“ werden.⁶³

Aus Sicht von Charles Taylor lassen sich also sowohl die zur Transzendenz hin offene Richtung als auch die generelle Haltung der geschlossenen Immanenz jeweils in zwei divergierende weltanschauliche Grundpositionen unterteilen – eben in eine „intuitive Gesamtsicht“, die der Anfechtbarkeit der eigenen Lesart durchaus gewahr ist, und eine (wenn man so will: fundamentalistische) „Ausdeutung“, die allein die eigene Überzeugung als selbstverständlich betrachtet und dabei in der Lage ist, alle gegenläufigen Perspektiven und Intuitionen auszublenden. Taylor selbst ist (wie bereits angeklungen) Vertreter einer intuitiv Transzendenz-offenen Sichtweise und möchte „der Illusion der rationalen »Selbstverständlichkeit« der abgeschlossenen Perspektive auf den Grund gehen“, die den Glauben an Gott als undenkbar erscheinen lässt.

3.3 Der Sachverhalt der Fragilisierung

Der allzu oberflächlichen Annahme weltanschaulicher Selbstverständlichkeiten stellt Taylor als ernstzunehmende gegenwärtige Bedingung des Glaubens den bereits bei der genealogischen Erklärung des Nova-Effekts eingeführten Zustand der Fragilisierung entgegen:

Es ist eher zutreffend zu behaupten, daß in unserer Welt eine Vielzahl von Positionen

irgendwo in unserer Gesellschaft vertreten und verteidigt wird. Die Skala der Möglichkeiten reicht vom militantesten Atheismus bis hin zum orthodoxesten traditionsverhafteten Theismus und deckt alle erdenklichen Zwischenpositionen ab. Etwas Ähnliches wie die Undenkbarkeit einiger dieser Positionen kann man in bestimmten Milieus zwar tatsächlich erleben, doch was ausgeschlossen wird, variiert von Kontext zu Kontext. ... Natürlich sind sich die Menschen in jedem dieser Kontexte im Klaren darüber, daß es die jeweils anderen gibt und daß die Option, die ihnen unglaublich erscheint, in anderen Bereichen derselben Gesellschaft die Standardeinstellung ist.... Die Existenz einer Alternative fragilisiert jeden Kontext, das heißt, sie sorgt dafür, daß das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend wird.⁶⁴

Die so verstandene Fragilisierung (und nicht der zweifellos vorhandene, erhebliche Niedergang des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis) ist für Taylor letztlich das hervorsteckende Charakteristikum unserer modernen Gesellschaft. Zur weiteren Bestimmung dieser Fragilisierung nimmt er noch einmal Bezug auf das bereits oben erwähnte „Empfinden der Unzulänglichkeit“ der abgeschlossenen Immanenz.⁶⁵ Angesichts der menschlichen Sehnsucht nach Bedeutung und Wert kommen auch ausgrenzend-humanistische Standpunkte nicht umhin, „eine Definition der Größe und Fülle des menschlichen Lebens [zu] akzeptieren“, diese Fülle dann aber auch im Rahmen ihres Denksystems glaubhaft zu machen.⁶⁶ Zwar bleibt Taylors eigener Begriff der „Fülle“ grundsätzlich (und wohl bewusst) „unter-bestimmt“,⁶⁷ doch die prinzipielle Frage bleibt: Kann eine materialistisch-humanistische Weltsicht mit weitverbreiteten, grundlegenden Formen der Fülle in Einklang gebracht werden?⁶⁸ Unter den gegenwärtigen Bedingungen des Glaubens ist folglich zu diskutieren, welche der verschiedenen Weltanschauungen die vorfindliche *Conditio humana* inklusive der ununterdrückbaren Bedürfnisse des menschlichen Herzens am sinnvollsten deuten kann. „Welche Seite kann das Leben, das wir alle führen [und die Welt, in der wir leben], besser verständlich machen?“⁶⁹ Gibt es eine Form des ausgrenzenden Humanismus, die dazu besser geeignet ist als die christliche Glaubensüberlieferung? In diesem Zusammenhang verweist Taylor auf eine Reihe

von (hier nicht weiter zu vertiefenden) Dilemmata, „die im Grunde von allen [d.h. Gläubigen wie Ungläubigen] empfunden werden“ und auf die tiefgründig und überzeugend reagiert werden muss.⁷⁰ Letztlich muss es darum gehen, wer die effektiveren Strategien bietet, um der (häufig beinahe als unerträglich empfundenen) Realität die Stirn zu bieten. Im Grunde genommen, so Taylor, spielt gerade die Sinnfrage in einer entzauberten, säkularen Zeit, in der etwas verlorengegangen ist, eine große Rolle – wir befinden uns gemeinsam auf der Suche nach überzeugenden Antworten auf die Frage nach dem „Sinn des Sinns“ (Luc Ferry), dem Sinn hinter allen Einzelzwecken.⁷¹

Taylor selbst ist dabei überzeugt, dass eine geschlossene Gesamtsicht innerhalb des immanenten Rahmens keine ausreichenden Möglichkeiten in sich trägt, um die erwähnte Fülle des menschlichen Lebens angemessen zu erklären. Darüber hinaus erscheint es ihm fraglich, ob der ausgrenzende Humanismus in der Lage ist, die Sinnfrage überzeugender zu beantworten als eine zur Transzendenz hin offene Gesamtsicht. Dass dabei die in die Argumentation eingeflochtene Darstellung der eigenen Position (zusammen mit der Kritik an verschiedenen Strömungen des Christentums) vielfach lediglich aus unzureichend begründeten Präferenzen zu bestehen scheint, ist meines Erachtens von Smith zurecht kritisiert worden. Und dass Taylors Transzendenz-Erzählung doch vielfach anthropozentrisch, ja teilweise gar merkwürdig deistisch anmutet, sei ebenfalls am Rande erwähnt.⁷² In unserem Zusammenhang wichtiger als Taylors eigene Überzeugungen bleibt jedoch die grundlegende Feststellung, dass es sich beim weltanschaulichen Diskurs im Zeitalter der Säkularität 3 um ein Spiel handelt, bei dem für alle die gleichen Ausgangsbedingungen gelten: „Wir alle versuchen zu verstehen, an welchem Ort wir uns befinden, warum wir hier sind – und leicht ist es für keinen von uns.“⁷³ Letztlich rechnet Taylor jedoch damit, dass selbst unter den gegenwärtigen Bedingungen des immanenten Rahmens die gefühlte Anziehungskraft einer intuitiv-transzendenten Gesamtsicht zunehmen wird. Entsprechend prognostiziert er abschließend eine „Zukunft der religiösen Vergangenheit“:⁷⁴

[Es] wird die vorherrschende Darstellung der Säkularisierung mit ihrer Tendenz, unsere religiöse Vergangenheit für viele Probleme der Welt verantwortlich zu machen, im Laufe der

Zeit immer weniger einleuchtend wirken. ... Zugleich wird diese extreme Konzentration der Immanenzatmosphäre bei künftigen Generationen das Gefühl verstärken, man lebe in einem „öden Land“. Daher werden viele junge Menschen wieder beginnen, das Gebiet jenseits der Grenzen zu erkunden. Niemand kann vorhersagen, wohin das führen wird...⁷⁵

4. Implikationen für den freikirchlichen Gemeindebau

4.1 Grenzen der Diesseitsorientierung

Die in *Ein säkulares Zeitalter* entfaltete Analyse, wie und warum heute geglaubt oder besser: nicht geglaubt wird, legt eine Reihe von Fragestellungen nahe, die für eine zukunftsbezogene Betrachtung freikirchlicher Gemeindebaupraxis von Bedeutung sind. Damit ist sicher nicht annähernd alles erhoben, was sich aus Taylors Werk praktisch-theologisch fruchtbar machen ließe – aber doch ein erster Anfang gemacht. Taylor hat zunächst nachvollziehbar herausgearbeitet, dass der in westlichen Gesellschaften weitverbreitete Unglaube maßgeblich über den Zwischenschritt des Deismus und einen damit verbundenen anthropozentrischen Wandel erlernt wurde. Wenn sich nun aber der exklusive Humanismus geschichtlich aus einem sukzessiven Verlust transzendenter Zwecke speist, dann liegt die Schlussfolgerung nahe, dass dem Unglauben auch heute nicht primär dadurch begegnet werden sollte, dass man die innerweltliche Relevanz des christlichen Glaubens „für dieses Leben“ zum *zentralen* Fokus der Verkündigung und gemeindlichen Dienstphilosophie macht. Taylors Darstellung des Immanentisierungsprozesses könnte für freikirchlich-evangelikale Gruppierungen eine Warnung sein, die von verschiedenen Seiten häufig kritisierte christliche Jenseitsorientierung nicht allzu stark von dem (durchaus berechtigten) Anliegen des „immanenten Sichtbarmachens des Glaubens“ überlagern zu lassen. Nimmt man Taylors Erzählung ernst, besteht tatsächlich die Gefahr, dass eine übermäßige Betonung auf dem starken Einsatz für soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche Veränderungsprozesse „den Himmel verfinstert“ und sich damit langfristig für die (Transzendenz zwingend einschließende) Glaubensvermittlung eher kontraproduktiv auswirken könnte.⁷⁶ Soziales Engagement sollte unzwei-

felhaft ein integraler Bestandteil des gemeindlichen Auftrags in dieser Welt und in diesem Sinne auch ein Stück „sichtbare Apologetik“ des christlichen Glaubens sein und bleiben. Angesichts der historischen Perspektive Taylors ist aber gerade auch aus missiologischer Sicht darauf zu achten, dass jedes diakonische Wirken in den Glaubenssätzen des Evangeliums verankert werden muss, die offensichtlich außerhalb der Immanenz liegen.

4.2 Individualismus und Gemeinschaft

Taylor bringt darüber hinaus wiederholt zum Ausdruck, dass der religiöse Wandel hin zu einer weltanschaulichen Multioptionalität maßgeblich von einer aufkommenden „Ethik der Authentizität“ und einem „expressiven Individualismus“ geprägt wurde.⁷⁷ Nun stehen, auch darauf hat Taylor am Rande verwiesen, gerade Freikirchen als Non-Konformisten selbst in gewissen Sinn in einer individualistischen Tradition. Als Freiwilligkeitskirchen betonen sie seit jeher die Wichtigkeit und Notwendigkeit der individuellen Glaubensentscheidung (Bekehrung). Da ein solcher Ansatz der Freiwilligkeit und persönlichen Entscheidung in der individualisierten Postmoderne die unverzichtbare Voraussetzung christlicher Gemeinschaftsbildung darstellt, könnte man zumindest von einer grundsätzlichen Anschlussfähigkeit von Freikirchen an die Glaubensbedingungen der Gegenwart ausgehen. Allzu weitreichende Rückschlüsse hinsichtlich der freikirchlichen Fähigkeit, derart individualistisch geprägte Menschen anzuziehen, scheinen dennoch nicht gerechtfertigt. Denn im Gegensatz beispielsweise zum „esoterischen Milieu“, das sich ganz auf seine individualisierten Konsumenten eingestellt hat, sind freikirchliche Gemeinschaften gerade theologisch eben auch von einer meist recht klaren Abgrenzung der eigenen Identität und einem in der Regel stark ausgeprägten Gemeinschaftsverständnis geprägt.⁷⁸ Aus praktisch-theologischer bzw. missiologischer Sicht wäre in diesem Zusammenhang daher zunächst eher zu bedenken, dass der individualistisch bestimmte Drang zur authentischen Selbstkultivierung, wie Taylor ihn beschreibt, für viele inzwischen auch zu einer Belastung geworden ist (Stichwort: Selbstoptimierungswahn). Hier haben (Kirchen wie) Freikirchen tragfähige und entlastende Perspektiven anzubieten: Einerseits lässt sich ein gesundes Verständnis der eigenen Individualität im biblischen Zeugnis von der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes verankern (Genesis

1,26-27), sowie in der Zusage, dass Gott jeden von uns als Individuum kennt („eure Haare auf dem Haupt [sind] alle gezählt“, Matthäus 10,30 par.). Es gehört zu den Grundfesten biblischer Anthropologie, dass ich mit meiner ganz eigenen Persönlichkeit, meinen individuellen Fragen und Zweifeln und meiner einzigartigen Biografie *coram deo* leben darf und zu respektieren bin. Andererseits aber stehen uns theologische Ressourcen zur Verfügung, um gerade denjenigen Zeitgenossen, die unter den anstrengenden Nebenwirkungen der Selbstverwirklichung ächzen, den positiven Wert der aktiven Zugehörigkeit zu etwas „Größerem“ aufzuzeigen. Damit hätten wir eine theologische Fundierung für die Taylorsche Vermutung, wonach wir das authentische Gefühl des Daseins vielleicht nur in dem Fall gänzlich erreichen können, „in dem wir erkennen, daß wir durch dieses Gefühl mit einem umfassenderen Ganzen in Verbindung gebracht werden“. ⁷⁹ Eine missionarische Ekklesiologie wird in diesem Sinne zu einer Einladung in die befreiende Jesus-Nachfolge, bei der ich als einzelner Christ nicht krampfhaft meinen Individualismus kultivieren muss, eben weil ich Teil einer größeren Gemeinschaft sein darf. Darüber hinaus gilt: In einer säkularen Welt, in der das Bedürfnis nach individuellem Freiraum und Schutz der eigenen Privatsphäre dem Wunsch nach tiefer Gemeinschaft und echten Beziehungen ambivalent gegenübersteht, tun wir gut daran, entkirchlichten beziehungsweise entchristlichten Menschen bewusst zu erlauben, das gemeindliche Geschehen zunächst in einer für sie angemessenen Distanz und in einem für sie dafür nötigen (möglicherweise recht langen) Zeitraum beobachten zu können. Der „authentische Individualist“ unserer Tage möchte seine eigene Entscheidung treffen und weder gedrängt, noch manipuliert, noch bevormundet werden. Das sollte besonders in freikirchlichen Kreisen einleuchten, wo ja das Prinzip der Freiwilligkeit sozusagen genetisch verankert ist. Gleichzeitig haben gerade Freikirchen die Aufgabe, ihre traditionelle Stärke im Bereich der Gemeinschaftsbildung zur Geltung zu bringen, indem sie für Gäste und Besucher bewusst Möglichkeiten schaffen, um in die christliche Gemeinschaft hineinzufinden. Die wiederholte, ohne Zwang geäußerte, gelebte Einladung zu intensiverem, persönlichen Kontakt und mehr Nähe kann auf diese Weise zu einem wichtigen Katalysator für geistliche Prozesse werden. ⁸⁰

4.3 Unbehagen als möglicher Anknüpfungspunkt

Von besonderer praktisch-theologischer Relevanz gerade für den Bereich des Gemeindebaus sind darüber hinaus Taylors Ausführungen zum „Unbehagen an der Immanenz“, die Feststellung also, dass in unserer westlichen Kultur das allgemeine Gefühl verbreitet ist, mit dem Verlust der Transzendenz sei etwas Wesentliches verloren gegangen. Philosoph Luc Ferry hatte bereits früher bemerkt, dass man im Westen, ohne stark vom Religiösen angezogen zu sein, „dennoch eine Unzufriedenheit [verspüre]“. Der moderne Mensch könne sich der Empfindung nicht erwehren,

daß er nicht ausschließlich deshalb auf der Welt ist, um ständig immer leistungsfähigere Autos ... zu kaufen. Geld, Berühmtheit, Macht, Verführungskraft scheinen ihm zwar erstrebenswerte, aber doch relative Werte zu sein. ⁸¹

Doch ähnlich wie Taylor stellt Ferry eben auch fest, dass man in unseren heutigen Gesellschaften leben kann – und das noch nicht einmal so schlecht –, „ohne sich jemals die grundlegenden Fragen [nach Transzendenz beziehungsweise der Sinnhaftigkeit unserer Existenz angesichts des Todes, usw.] zu stellen“. ⁸² Wenn das stimmt, sind (nicht nur) freikirchliche Glaubensgemeinschaften in Zukunft umso mehr aufgefordert, genau diese Fragen mit Nachdruck ins Bewusstsein zu rufen und dabei die christliche Daseinsdeutung apologetisch weise als sinnvolle und intellektuell belastbare Alternative angesichts der von der Immanenz hervorgerufenen Leere und Unzufriedenheit zu präsentieren. Insofern haben wir es aus der Perspektive des missionarischen Gemeindeaufbaus mit einer zweifachen Herausforderung zu tun: Im Blick auf die wachsende Zahl von religiös indifferenten beziehungsweise metaphysisch leidenschaftslosen, die letztlich einen ahnungslosen Gewohnheits-Unglauben völlig ohne Transzendenzbezug praktizieren, wird es darum gehen, im persönlichen Kontakt genauso wie in gemeindlichen Ausdrucksformen eine vertikale Daseinsdeutung zunächst einmal als denkbar zu erweisen und sukzessive ihr Vertrauen in rein immanente Weltanschauungen zu untergraben. Der Unglaube ist eben nicht einfach mit „gesundem Menschenverstand“ gleichzusetzen, sondern, wie Taylor eindrücklich beschrieben hat, in vielfacher Hinsicht eine kontra-intuitive Haltung,

die im Gegensatz zu vielen unserer tiefgründigsten, menschlichen Intuitionen steht. Daher gilt es, „Überzeugungsarbeit“ zu leisten, um unseren Zeitgenossen „deutlicher vor Augen zu führen, was die von ihnen gebilligte [Weltanschauung] eigentlich beinhaltet“. ⁸³ Taylors Werk stellt christliche Kommunikatoren in ganz deutlicher Weise vor die schwierige Aufgabe, die grundlegenden, für selbstverständlich und unhinterfragbar gehaltenen kulturellen Narrative einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft einerseits aufgrund ihrer häufig im christlichen Glauben wurzelnden Kernelemente wohlwollend zu würdigen, aber letztlich doch in ihrem fehlenden Gottesbezug als inhaltlich und lebenspraktisch defizitär zu erweisen. ⁸⁴

4.4 Intuitive Apologetik

Daneben gibt es die frommen Ungläubigen, die zwar nicht an Gott glauben, ihn aber vermissen, also nicht im Stande sind, das Unbehagen an der Immanenz ganz abzuschütteln. Will man diese Zielgruppe mit dem christlichen Glauben erreichen, ist es wichtig, überzeugend aufzuzeigen, dass das bleibende Bedürfnis nach Sinn und Fülle nicht allein durch immanente Werte beziehungsweise eine innerweltliche Ersatz-Transzendenz gestillt werden kann. In diesem Zusammenhang gilt es ebenfalls zu bedenken, dass Taylor nachdrücklich davon auszugehen scheint, dass ein wesentlicher Teil der westlichen Bevölkerung (vor allem außerhalb dezidiert akademischer Kreise) eben keiner komplett abgeschlossenen (fundamentalistischen) Lesart der Immanenz zugeneigt ist, sondern vielmehr eine intuitive Gesamtsicht vertritt, die zwar zur Geschlossenheit des immanenten Rahmens neigt, sich ihrer Sache – vor allem im Angesicht dauerhaft unerfüllter Sehnsüchte und bleibender Sinnbedürfnisse – aber nicht gänzlich sicher ist. „Es muss im Leben mehr als alles geben“ – auf diese Weise mag sich bei vielen der latente, gefühlsmäßige Zweifel doch häufiger als gedacht Gehör verschaffen. ⁸⁵ Freikirchen haben sich unseres Erachtens in ihren apologetisch-missionarischen Bemühungen bisher bewusst oder unbewusst zu stark von dem Eindruck leiten lassen, dass sie es in der Begegnung mit Nichtglaubenden vorwiegend mit überzeugten, kämpferischen Vertretern eines neuen Atheismus zu tun haben, die ihre materialistische Weltansicht für vollkommen unumgänglich und somit auch für weitestgehend unhinterfragbar halten. War man bisher schnell bereit und teilweise durchaus geübt in einen (häufig rein kognitiven)

Wettstreit der Meinungen einzusteigen, stellt sich nun eher die Frage, wie eine christliche, dem nachhaltigen Gemeindeaufbau förderliche Apologetik aussehen müsste, die zwar die nötigen Gründe für den Glauben weiterhin überzeugend präsentiert (sich also um rationale Nachvollziehbarkeit bemüht), darüber hinaus aber gerade auch die nichtrationale, tieferliegende Seite menschlicher Identitäts- und Glaubensprozesse anzusprechen vermag. Eine solche Apologetik dürfte nicht vordergründig mit der Selbstverständlichkeit von Fakten argumentieren, sondern müsste auf die Wirksamkeit einer intuitiven Gesamtsicht setzen, die die erlebte Wirklichkeit einerseits aus transzendenter Perspektive erklärt, während sie gleichzeitig die vorhandene Stärke und Überzeugungskraft immanenter Erklärungsmodelle und Antwortversuche demütig anerkennt. ⁸⁶ Moderne Menschen, die (um Taylors Formulierung aufzugreifen) „das Gebiet jenseits der (Immanenz-) Grenzen erkunden“ werden sich am ehesten in Gemeinden zuhause fühlen, die eine Atmosphäre schaffen, die es Suchenden und Gästen erlaubt, ihre Skepsis und ihre kritischen Anfragen an den christlichen Glauben offen zu äußern – und das nicht nur im persönlichen Austausch, sondern unter Umständen auch „institutionalisiert“ durch Rückfragemöglichkeiten nach der Predigt oder im Anschluss an den Gottesdienst. Wo eine Gemeinde signalisiert, dass Zweifeln erlaubt ist und kritische Fragen ausgehalten werden, können Räume entstehen, die Glauben fördern. ⁸⁷

Angesichts der genannten Bedingungen des Glaubens wäre sowohl in der Predigtpraxis als auch im persönlichen Glaubensgespräch außerdem eine Art von Apologetik nötig, die man im englischsprachigen Raum zunehmend als „*sense of the heart apologetics*“ bezeichnet, eine Rechenschaft vom Glauben also, die nicht rein kognitiv orientiert ist, sondern „mitten ins Herz“ treffen will. ⁸⁸ Ein solcher Ansatz erinnert nicht nur an den Kirchenvater Augustinus („Ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in dir“ ⁸⁹), sondern auch an den christlichen Philosophen Blaise Pascal, der überzeugt war: „Das Herz hat seine Gründe [franz.: *le cœur a ses raisons*], die der Verstand nicht kennt.“ ⁹⁰ Dabei verbindet sich letztlich die Erwartung einer verschütteten Sehnsucht nach Transzendenz im (skeptischen) Gegenüber mit dem Versuch, in effektiver Weise dessen Wünsche, Sehnsüchte, Freuden und Hoffnungen aufzugreifen und ihnen aus der Perspektive des christlichen Glaubens beziehungsweise in

der Rückführung auf Gott Sinn zu verleihen.⁹¹ Derartige Glaubensvermittlung und apologetische Praxis findet ihre Inspiration nicht zuletzt bei Autoren wie C.S. Lewis⁹² und stützt sich auf das Vorhandensein eines religiösen Bewusstseins, wie säkular geprägt dieses Bewusstsein auch immer sein mag.⁹³

4.5 Wer ist mündig?

An dieser Stelle ist eine weitere Facette der zeitgenössischen Bedingungen des Glaubens zu würdigen. So hat Taylor nachvollziehbar herausgearbeitet, dass es vor allem eine gewisse kulturelle Stimmung ist, die viele Menschen im modernen Westen dazu bewegt, zu glauben, dass „die Wissenschaft Gott begraben hat“ oder dass die „Religion eine große Gefahr für die Gesellschaft darstellt“. An die Stelle des Glaubens ist eine wirkmächtige „Mündigkeitserzählung“ oder „Emanzipationsgeschichte“ getreten, die die Glaubensverweigerung als heroischen Akt darstellt. Wir haben es inzwischen mit einem unterschweligen kulturellen Narrativ zu tun, das den Glauben als kindlichen Kleinmut, den Unglauben aber als Zeichen von erwachsener Reife und Unabhängigkeit erscheinen lässt. Wenn Taylor nun Recht hat und ein großer Teil der Bekehrungen hin zum Unglauben weniger der geprüften Stichhaltigkeit wissenschaftlicher Argumente als vielmehr der Attraktivität der entsprechenden Mündigkeitserzählung geschuldet sind, dann legt dies wiederum nahe, dass der Umgang mit dieser Art des Unglaubens sich entsprechend nicht damit zufriedengeben kann, auf der Basis rein argumentativer Beweise einen vagen Theismus zu begründen. Vielmehr sollte es darum gehen, eine alternative Gesamterzählung des Glaubens zu entfalten, die durch eine durchdachte, tiefgehende, komplexe und dennoch nachvollziehbare Darstellung der Eckpunkte des christlichen Evangeliums tatsächlich den Weg hin zu einem mündigen, im besten Sinne belastbaren Glauben weist.⁹⁴ Die zeitgenössische Religionskritik ist in der Tat häufig deshalb überzeugend, weil sie an Vorstellungen der Autonomie und des Heldentums anzuknüpfen vermag. Daher wäre es aus evangelistischer Perspektive geboten, ein allgemein ansprechendes Bild davon zu entwerfen, was es heißt, ein glaubender Erwachsener zu sein, der sich dem Christsein als ernstzunehmendes, herausforderndes Abenteuer stellt.⁹⁵ Und wenn es darüber hinaus stimmt, wie Taylor weiter ausführt, dass nicht wenige ehemals Gläubige sich des

Gefühls nicht erwehren können, der gegen ihren nun abgelegten Glauben erhobene Vorwurf der Kindlichkeit und Oberflächlichkeit wäre im Kern berechtigt gewesen, dann können Kirchen und Freikirchen daraus nur einen Schluss ziehen: In gemeindepädagogischer Hinsicht sollte verstärkt dafür Sorge getragen werden, eine sowohl intellektuell redliche als auch emotional befriedigende und somit letztlich überzeugende Beschäftigung mit den orthodoxen, biblischen Glaubensinhalten zu gewährleisten, um Christen zur Reife zu führen, sie gesellschaftlich sprachfähig zu machen und deren Anfälligkeit gegenüber nur auf den ersten Blick plausiblen kulturellen Stimmungen zu minimieren. Da diesbezüglich wesentliche gesellschaftliche Stützfunktionen (wie beispielsweise die Familie) in unserem säkularen Zeitalter zunehmend wegfallen,⁹⁶ haben hier vor allem die kirchlichen Gemeinschaften und ihre Leiter eine besondere Aufgabe zu übernehmen. Denn nur ein nach innen gefestigter Glaube kann in einem Zeitalter der Pluralisierung und Fragilisierung überleben und ist somit schlussendlich „Supernova-fähig“. Das gilt es bei allem Nachdenken über zukunftssträchtige Methoden und Ansätze des missionarischen Gemeindebaus zu bedenken.

4.6 Kirche als Plausibilitätsstruktur

In diesem Zusammenhang ist es daher ebenso wichtig, dass sich gerade Freikirchen in Anbetracht der gesellschaftlich rasant schwindenden Plausibilität des christlichen Glaubens (sowohl in theologischer wie auch in ethischer Hinsicht) neu und mit allen Konsequenzen ihrer Funktion als notwendige Plausibilitätsstrukturen für die Glaubensvermittlung und -erhaltung stellen.⁹⁷ Angesichts des gegenläufigen gesellschaftlichen Drucks muss gerade in den jeweiligen Gemeinden und Gemeinschaften der gewonnene Glaube stabilisiert, erklärt und überzeugend gelebt werden. Diesbezüglich hat Peter Berger im Zuge seiner Bestimmung der christlichen Kirchen als kognitive Minderheit zwei alternative Antwortmöglichkeiten formuliert und damit aus unserer Sicht die Herausforderung gerade auch für die freikirchliche Gemeindeentwicklung im säkularen Zeitalter bereits recht klar umrissen.⁹⁸ Für Berger haben christliche Gruppierungen unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Bedingungen des Glaubens die Wahl: Entweder sie geben traditionelle theologische Überzeugungen und Inhalte weitgehend auf und passen sich der

kulturellen Umgebung an („Assimilierung“) oder sie ziehen sich in das Schneckenhaus der eigenen Gemeinschaften zurück und leben in strenger und damit wenig missionarischer Abgrenzung von ihrer Umwelt („Verschanzung“). Doch wenn (wovon wir überzeugt sind) aus neutestamentlich-ekkesiologischer Perspektive weder eine (reflektierte oder unreflektierte) „Assimilierung“ noch eine sektenhafte „Verschanzung“ hinter die eigenen (Gemeinde-)Mauern ein gangbarer Weg ist, so stellt sich für heutige Freikirchen beziehungsweise Gemeindegründungsinitiativen folgende Frage: Wie können sie der spannungsvollen Notwendigkeit entgegentreten, in einem derart veränderten, nachchristlichen Kontext angesichts kaum noch vorhandener gesellschaftlicher Plausibilitätsstrukturen einen ausstrahlungsstarken Glauben zu leben, der in der Lage ist, sein missionarisches Potenzial zu entfalten, ohne dabei dem Konformitätsdruck der Umgebung nachzugeben?⁹⁹ Oder anders gefragt: Wie gestaltet man Gemeinde so, dass sie für unterschiedlichste Menschen eine stabile, glaubensvermittelnde und glaubensstärkende Plausibilitätsstruktur darstellt, während sie sich als „Sinngemeinschaft“ in ihren weltanschaulichen, theologischen und ethischen Überzeugungen deutlich von ihrer Umgebung unterscheidet, sich gleichzeitig aber nicht sektenhaft in ein Ghetto zurückzieht, sondern aus ihrer Minderheitenposition heraus in die sie umgebende Kultur hineinwirkt?¹⁰⁰

Dr Philipp F. Bartholomä is a free church pastor in Landau, Germany, and a post-doc researcher in Practical Theology at VU University Amsterdam / Freie Theologische Hochschule Gießen. His address is Rheinstrasse 26, D 76829 Landau, Germany.

Endnotes

- 1 Eine knappe Einführung in Leben und Denken Taylors bietet I. Breuer, *Charles Taylor zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010, 2.Aufl.). Das Buch wurde allerdings ursprünglich vor Erscheinen des hier im Vordergrund stehenden Werks verfasst.
- 2 C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt: Suhrkamp, 2009); English: *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).
- 3 G. Thomas, „Die Versuchung religiöser Nostalgie: Eine protestantische Lektüre von Charles Taylors »Ein säkulares Zeitalter«,“ *Evangelische Theologie* 73.6 (2013) 421.
- 4 Schon allein die Rezensionen im deutschsprachigen

Raum sind unüberschaubar. *Ein säkulares Zeitalter* wurde und wird darüber hinaus auf unzähligen Konferenzen und Symposien diskutiert, vgl. u.a. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. J. Calhoun (Hrsg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2010). G. Thomas, „Versuchung religiöser Nostalgie“, 422, bemerkt: „[D]ie Liste derer, die sich in den letzten Jahren zu »A Secular Age« geäußert haben, liest sich wie ein »Who is Who« der Kulturwissenschaft und Religionsphilosophie.“

- 5 Ch. Polke, Rezension zu: Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt, Suhrkamp, 2009) in *Theologische Literaturzeitschrift* 135.5 (2010) Spalte 538. Laut H. Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* (Freiburg: Herder, 2012) 10, handelt es sich hier um „eines der bedeutendsten Bücher ..., die in den letzten Jahren zum Thema Religion publiziert wurden.“
- 6 Taylors Einfluss im Bereich der Theologie allgemein ist durchaus immens. Doch neben den Hinweisen bei Ch. Grethlein, *Praktische Theologie* (Berlin: de Gruyter, 2012) 196ff. und wenigen vereinzelten Bezugnahmen ist mir bisher keine umfassendere, deutschsprachige Auseinandersetzung mit Taylor aus dezidiert praktisch-theologischer Perspektive bekannt; siehe aber den Band des niederländischen Praktischen Theologen G. Heitink, *Golfslag van de tijd. Europa's niet te stillen verlangen naar God* (Utrecht: Kok, 2013).
- 7 Ich vermeide den ebenfalls gebräuchlichen Begriff der „missionalen Ekklesiologie“, weil dieser zu schnell mit (hier nicht zu diskutierenden) Konzepten der „missional bzw. emerging church“ assoziiert wird.
- 8 Thomas, „Versuchung religiöser Nostalgie“, 431.
- 9 H. Joas, „Die säkulare Option: Ihr Aufstieg und ihre Folgen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009) 296. Dass Taylors Werk neben anderen Erkenntnisinteressen auf die „religionsphilosophische Rehabilitierung der christlichen Religion“ zielt, hat T. Braune-Krickau, „Charles Taylors religionsphilosophische Rehabilitierung der christlichen Religion in »Ein säkulares Zeitalter«,“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53.3 (2011) 357-373, rekonstruiert. Zum apologetischen Charakter der Erzählung des Katholiken Taylor vgl. unter anderen Braune-Krickau, „Rehabilitierung“, 358; sowie P.E. Gordon, „The Place of the Sacred in the Absence of God. Charles Taylor's A Secular Age“, *Journal of the History of Ideas* 69 (2008) 650-651; J. Sheehan, „When was Disenchantment? History and the Secular Age“ in Warner, VanAntwerpen, Calhoun (Hrsg.), *Varieties of Secularism*, 218-242.
- 10 *Ein säkulares Zeitalter* „[kann] als Summe seiner Bemühungen um eine Revitalisierung des Gottesglaubens in einer säkularen Umwelt gelten“

- (so etwa G. Buß, *Identität – Religion – Moderne: Charles Taylors Kritik des säkularen Zeitalters in Auseinandersetzung mit Stanley Hauerwas und Jeffrey Stout* [Philosophisch-theologische Brückenschläge 45; Münster: LIT, 2009] 49).
- 11 James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014) 3. Smith bietet eine instruktive Zusammenfassung von Taylors Werk und ich nehme hier in meiner eigenen, komprimierten Darstellung wiederholt auf ihn Bezug.
 - 12 Smith, *How (Not) to Be Secular*, xi. Vgl. auch den Klappentext zu Smiths Taylor-Kommentar, auf dem der einflussreiche US-Theologe und Pastor Tim Keller im Blick auf *Ein säkulares Zeitalter* bemerkt: „[C]hurch leaders ... desperately need to learn from its insight.“ Folglich formuliert er die Hoffnung, Smiths Werk „could have a major impact on the level of theological leadership that our contemporary church is getting“.
 - 13 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 51.
 - 14 Zu Taylors dreifacher „Taxonomie des Säkularen“ und seiner Unterscheidung zwischen dem, was er Säkularität 1, 2 und 3 nennt, siehe Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 11-48, insbesondere 13-14.
 - 15 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 14.
 - 16 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 14-15.
 - 17 Vgl. dazu Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 72ff.
 - 18 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 73.
 - 19 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 78.
 - 20 Unter diesem Begriff versteht Taylor verschiedene Reformbewegungen des Spätmittelalters, die mehrheitlich dem Christentum, bisweilen aber auch dem Renaissance-Humanismus entsprangen und im Sinne genealogischer Katalysatoren interpretiert werden müssen.
 - 21 Vgl. dazu Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 36.
 - 22 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 268. Hier kommt seine Abhängigkeit von Max Weber und wohl insbesondere auch seine konfessionell-katholische Position zum Tragen. In ähnlicher Weise hat neuerdings B.S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge: Harvard University Press, 2012) die gegenwärtige Säkularität westlicher Gesellschaften (nicht un widersprochen) als Langzeitfolgen der protestantischen Reformation identifiziert.
 - 23 So der Titel des zweiten großen Teils von Taylors Erzählung.
 - 24 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 379-380.
 - 25 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 384.
 - 26 Diese Veranschaulichung geht zurück auf Smith, *How (Not) to Be Secular*, 51. Innerhalb dieser deistischen Glaubenssysteme kommt es außerdem zu einer Entpersonalisierung Gottes. Dass Gott in konkreten Situationen aktiv eingreifen könnte (sei es durch offenkundige ‘Wunder’ oder andersartig) erscheint zunehmend unplausibel. Als überzeugender stellt sich bereits die Vorstellung dar, „Gott stehe vermittelt einer unpersönlichen Ordnung zu uns in Beziehung“ (Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 477; vgl. dazu das gesamte Kapitel 7, „Die unpersönliche Ordnung“).
 - 27 Die Begrifflichkeit der „Optionalität des Glaubens“ wurde religionssoziologisch verschiedentlich aufgegriffen, so bspw. bei H. Joas, der sich explizit auf Taylor bezieht (Joas, *Glaube als Option*, 10).
 - 28 Joas, *Glaube als Option*, 10.
 - 29 Zur „Ethik der Authentizität“ vgl. auch L. Ferry, *Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens* (Wien: Zsolnay, 1997) 112-120.
 - 30 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 508.
 - 31 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 521. Vgl. dazu das gesamte Kapitel 8, „Das Unbehagen an der Moderne“ bzw. den auf Taylors Massey Lectures beruhenden Band *Das Unbehagen an der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995).
 - 32 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 515-516.
 - 33 Joas, *Glaube als Option*, 122 (vgl. das gesamte Kapitel 5, „Das Zeitalter der Kontingenz“, 106-128). Peter L. Berger hat im Blick auf die „Pluralisierungseffekte“ der Moderne von einem damit verknüpften Vorgang der „kognitiven Kontamination“ gesprochen, da es beim Aufeinandertreffen einer Vielzahl von Weltanschauungen zwangsläufig zu einem ständigen Prozess geistiger Verseuchung komme, bei dem bisherige Überzeugungen kontaminiert werden; vgl. P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn: Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit* (Frankfurt: Campus, 1998, 3.Aufl.) 44-46; neuerdings auch P.L. Berger, *Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften* (Frankfurt: Campus, 2015) 16ff. Hans Joas hat Berger diesbezüglich allerdings für seine grundlegende Annahme kritisiert, der Pluralismus (und die damit einhergehende kognitive Kontamination) führe *zwangsläufig* zu einem religiösen Relativismus und sei daher ein wesentlicher Treiber der westlichen Säkularisierung; siehe H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Freiburg: Herder, 2007, 2.Aufl.) 32-49. Joas selbst spricht lieber von einem „Zeitalter der Kontingenz“, einem Zeitalter also, in dem der eigene Glaube durch die „Dauerkonfrontation mit religiös-weltanschaulicher Pluralität“ einerseits als nicht zwingend notwendig, andererseits aber auch nicht als unmöglich erscheint. Damit steht er Taylors Definition von „Fragilisierung“ näher. Denn dieser geht ebenfalls davon aus, dass es durch die Verfügbarkeit einer wachsenden Zahl von Optionen in der Tat leichter zu Konversionen von einer Glaubensrichtung zur anderen bzw. vom Glauben zum Unglauben (aber auch umgekehrt) kommen kann. Dies bedeute allerdings nicht zwangsläufig, „dass der schließlich angenommene

- (oder beibehaltene) Glaube weniger intensiv wäre, wie Berger anzunehmen scheint“ (Joas, *Glaube als Option*, 147-148, in ähnlichem Wortlaut Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 928, Fußnote 20).
- 34 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 543.
- 35 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 628.
- 36 „Soziale Vorstellungsschemata“ werden von weiten Teilen einer Gesellschaft geteilt und prägen so unbewusst deren Denken und Handeln: „Die Menschen haben sich sozialer Vorstellungsschemata bedient, ehe sie damit begannen, Theorien über sich selbst aufzustellen“ (Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 298-299). Das Konzept wurde bereits früher in Kapitel 4 eingeführt („Soziale Vorstellungsschemata der Neuzeit“, *Ein säkulares Zeitalter*, 275-365); vgl. auch C. Taylor, *Modern Social Imaginaries* (London: Duke University Press, 2004).
- 37 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 544.
- 38 Diese analytische Perspektive verdanke ich Buß, *Identität – Religion – Moderne*, 57-62, auf dessen Ausführungen ich mich im Folgenden beziehe.
- 39 Angelehnt an Herbert Schnädelbach, „Der fromme Atheist“, *Neue Rundschau* 118.2 (2007) 112-119.
- 40 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 927.
- 41 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 943.
- 42 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 612
- 43 Buß, *Identität – Religion – Moderne*, 59.
- 44 So treffend Buß, *Identität – Religion – Moderne*, 59. In diesem Zusammenhang prägt Taylor den Begriff der rhetorisch mehr als inhaltlich überzeugenden „Mündigkeitserzählung“; vgl. insgesamt u.a. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 606-619, 927-982.
- 45 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 612.
- 46 Schnädelbach, „Atheist“, 114.
- 47 Julian Barnes, *Nichts, was man fürchten müsste* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2010) 7. Der Hinweis auf Barnes findet sich in Smith, *How (Not) to Be Secular*, 4-9.
- 48 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 605.
- 49 So Buß, *Identität – Religion – Moderne*, 61.
- 50 Buß, *Identität – Religion – Moderne*, 61.
- 51 Joas, *Glaube als Option*, 55.
- 52 Buß, *Identität – Religion – Moderne*, 61.
- 53 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 788: „Im letzten halben Jahrhundert, ja vielleicht in noch jüngerer Zeit ist offenbar etwas geschehen, das die Bedingungen des Glaubens in unseren Gesellschaften durch und durch verändert hat. Ebenso wie viele andere Autoren bin ich der Meinung, daß unsere nordatlantische Zivilisation in den letzten Jahrzehnten eine Kulturrevolution erlebt hat. Zumindest symbolisch gesprochen, dürften die 1960er Jahre der Dreh- und Angelpunkt sein.“
- 54 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 795; vgl. dazu auch insgesamt Taylor, *Unbehagen an der Moderne*, 7-104.
- 55 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 807.
- 56 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 816.
- 57 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 815.
- 58 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 904, Hervorhebung im Original; vgl. insgesamt Kapitel 15, „Der immanente Rahmen“ (899-989).
- 59 Vgl. hier und in der Folge Smith, *How (Not) to Be Secular*, 93-103.
- 60 Smith, *How (Not) to Be Secular*, 94: „How you inhabit the immanent frame is less a fruit of deduction and more a ‘vibe’.“
- 61 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 915, meine Hervorhebung.
- 62 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 917.
- 63 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 918.
- 64 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 926.
- 65 Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 991ff. Zum Empfinden der Unzulänglichkeit des Säkularismus vgl. bspw. James Wood, „Is That All There Is? Secularism and Its Discontents“, *New Yorker* 15. August 2011, <http://www.newyorker.com/magazine/2011/08/15/is-that-all-there-is> [eingesehen am 17.11.2015].
- 66 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 994.
- 67 Smith, *How (Not) to Be Secular*, 104: „Taylor leaves this fullness underdetermined, to be sure, since he’s looking for a kind of ‘ecumenical’ term that need not be inherently religious or even necessarily transcendent ...“ Taylor nennt drei entscheidende Definitionselemente der Fülle: Erstens, „geht es um das Gefühl, daß wir nicht bloß determinierte Wesen sind, sondern aktive, aufbauende, kreative und gestaltende Akteure“; zweitens haben wir „höhere Motive ethischer oder spiritueller Art“ und drittens empfinden wir einen tieferen Sinn für Ästhetik in Kunst und Natur (Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 994).
- 68 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 995.
- 69 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 1061.
- 70 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 1119.
- 71 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 1121-1135. Vgl. zur Sinnfrage Ferry, *Göttlichkeit des Menschen, passim*.
- 72 Smith, *How (Not) to Be Secular*, 116-117.
- 73 Frei nach Smith, *How (Not) to Be Secular*, 120.
- 74 Siehe auch C. Taylor, „The future of the religious past“ in H. de Vries (Hg.), *Religion – Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008) 178-244.
- 75 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 1275.
- 76 Vgl. dazu Smith, *How (Not) to Be Secular*, 49. Er weist hier implizit auf die inzwischen in evangelikalen (d.h. für uns: mehrheitlich freikirchlichen) Kreisen vorhandene Reaktion auf ihr „fundamentalistisches Erbe“ hin, das alleine Wert auf den „Himmel“ legte und keinerlei „funktionale Bejahung“ des irdischen Lebens und gesellschaftlicher Verantwortung zu bieten hatte. Gerade angesichts der Darstellungen Taylors deutet er dabei an, dass er diese Art von

- Pendelbewegung für problematisch hält. Damit korrespondiert im deutschen (volkskirchlichen) Kontext das Phänomen, das Wolfgang Huber als „Selbstsäkularisierung der Kirche“ diagnostiziert – durchaus auch zur Warnung für Freikirchen; vgl. W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998) 31.
- 77 Der Begriff des „expressiven Individualismus“ geht zurück auf R. Bellah (u.a.), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- 78 J. Stolz, O. Favre u.a., *Phänomen Freikirchen: Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus* (CULTUREL – Religionswissenschaftliche Forschungen 5; Zürich: Pano, 2014) 57-58.
- 79 Taylor, *Unbehagen an der Moderne*, 104.
- 80 Vgl. dazu die explorativen Ausführungen aus der Praxis bei S. Paas, „Mission among Individual Consumers“ in R. Bolger (Hrsg.), *The Gospel after Christendom: New Voices, New Cultures, New Expressions* (Grand Rapids: Baker, 2012) 156-160.
- 81 Ferry, *Göttlichkeit des Menschen*, 19.
- 82 Ferry, *Göttlichkeit des Menschen*, 19.
- 83 So bereits in Taylor, *Unbehagen an der Moderne*, 83.
- 84 Eine hilfreiche Anleitung für eine entsprechende Art der Predigt, die die innere Haltung von Skeptikern sowie die genannten kulturellen Narrative aufgreift und ernstnimmt, entfaltet Timothy Keller unter direktem Rückbezug auf Taylor in *Preaching: Communicating Faith in a Skeptical Age* (New York, Dutton, 2015) v.a. 121-156 (Kapitel 5: „Preaching and the (Late) Modern Mind“), hier 133: „How, then, should Christian preachers and teachers engage these baseline cultural narratives? Integrity, humility, and love require us to sincerely and appreciatively affirm much of what they contain, since we see their clear origins in Christianity. Yet we must show their dangers and flaws, how they absolutize and essentially deify many good things in the absence of faith in the Author of all things. And we must offer the benefits of the gospel at the points where these narratives fail to deliver.“
- 85 Vgl. E. Naters und S. Lager, *Es muss im Leben mehr als alles geben!* (Asslar: Adeo, 2013).
- 86 Smith, *How (Not) to Be Secular*, 96.
- 87 Vgl. Paas, „Mission among Individual Consumers“, 157. Zur bewussten Gestaltung von Gottesdiensten für Christen und Nichtchristen siehe T. Keller, *Center Church; Deutsch Kirche in der Stadt* (Worms: Pulsmedien, 2015) 274-285.
- 88 Vgl. bspw. J. Starke, „The Case For Sense of the Heart Apologetics“, <http://www.thegospelcoalition.org/article/the-case-for-sense-of-the-heart-apologetics> [eingesehen am 07.10.2015]. Siehe dazu nun auch Keller, *Preaching*, 157-187 (Kapitel 6: „Preaching Christ to the Heart“).
- 89 Aurelius Augustinus, *Confessiones* I,1,1.
- 90 Blaise Pascal, *Pensées* IV, 277.
- 91 Ph. Bartholomä und S. Paas, „Die Zeiten haben sich geändert“: Rahmenbedingungen für freikirchlichen Gemeindeaufbau im nachchristlichen Kontext“ in Keller, *Kirche in der Stadt*, 356-368, hier 360.
- 92 Bspw. klassisch in C.S. Lewis, *Pardon, ich bin Christ: Meine Argumente für den Glauben* (Gießen: Brunnen, 1977) 126: „Wenn wir nun in uns selbst ein Bedürfnis entdecken, das durch nichts in dieser Welt gestillt werden kann, dann können wir daraus doch schließen, daß wir für eine andere Welt erschaffen wurden.“ Vgl. außerdem C.S. Lewis, *Das Gewicht der Herrlichkeit und andere Essays* (Gießen: Brunnen, 1982) 97: „Die Bücher oder die Musik, in denen wir die Schönheit vermuteten, werden uns verraten, wenn wir unser Vertrauen in sie setzen; sie war nicht in ihnen, sie kam nur durch sie, und was durch sie kam, war Sehnsucht. Diese Dinge – die Schönheit und die Erinnerung an unsere eigene Vergangenheit – sind gute Bilder für das, was wir wirklich wünschen; aber wenn wir sie für die Sache selbst halten, werden sie zu stummen Götzen, die die Herzen ihrer Verehrer brechen. Denn sie sind nicht die Sache selbst; sie sind nur der Duft einer Blume, die wir noch nicht gefunden, das Echo einer Melodie, die wir noch nicht gehört, Berichte von einem fernen Land, das wir noch nie besucht haben.“ Ähnlich gelagert ist auch Teil 1, „Echos einer Stimme“ in T. Wright, *Warum Christ sein Sinn macht* (Lahr: Johannis, 2009).
- 93 S. Paas, „Religious Consciousness in a Post-Christian Culture: J.H. Bavinck’s *Religious Consciousness and Christian Faith* (1949), Sixty Years Later“, *Journal of Reformed Theology* 6 (2012) 42.
- 94 Smith, *How (Not) to Be Secular*, 77.
- 95 Bartholomä und Paas, „Die Zeiten haben sich geändert“, 358-359; vgl. dazu auch (angelehnt an Taylor) Paas, „Religious Consciousness“, 48-49, Fußnote 31: „Anyway, a huge missionary challenge for Christians in the secular West is to develop a picture of Christian maturity, incorporating ideals of heroism and strength.“
- 96 Vgl. J. Zimmermann, *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität: Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel* (BEG 3, Neukirchen: Neukirchener, 2006) 370.
- 97 Zum Begriff der Plausibilitätsstruktur vgl. Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt: Fischer, 2012, 12.Aufl.) 157-174, außerdem von P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (Frankfurt: Fischer, 1980) 31-32 und *Auf den Spuren der Engel: Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Freiburg: Herder, 1991) 63.

- 98 P.L. Berger, „Zur Soziologie kognitiver Minderheiten“, *Internationale Dialogzeitschrift* 2 (1969) 127-132.
- 99 Vgl. dazu auch die Ausführungen in Stolz, Favre u.a., *Phänomen Freikirchen*, 57-59, wo die freikirchliche Identität ebenfalls im Spannungsfeld von „Abschottung“ und (kontextzugewandter) „Wettbewerbsstärke“ bestimmt wird.
- 100 In diesem Sinn allgemeiner auf den volkswirtschaftlichen Kontext angewendet von J. Zimmermann, „Diasporafähiger Glaube: Eine Herausforderung für christliche Gemeinden in einer pluralen Gesellschaft“ in M. Reppenhausen (Hrsg.), *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium* (BEG 15; Neukirchen: Neukirchener, 2010) 54.

The Big Picture

Building Blocks of a Christian World View

Brian Harris

The Big Picture is a stimulating exploration of the big building blocks of the Christian faith. While many works on Christian world view are reactionary and quick to proclaim what can't be embraced, this work is different, finding in the Christian story a life transforming mandate to work together with God to build a world with a better name.

In The Big Picture Brian Harris calls the Christian community to revisit the heart of following Jesus Christ. Skillfully bringing together biblically-informed theology and the everyday world, Harris unpacks themes of grace, creation and Christian hope in an engaging conversational manner.'

Stephen Garner, Laidlaw College, Auckland, New Zealand.

Many explanations of the Christian faith involve special pleading, adopt a defensive tone and major on minor issues. Not so, The Big Picture. In this accessible and wide-ranging book Brian Harris offers a straightforward, non-defensive introduction to the things that matter, free from the baggage of the institutional church.

Derek Tidball, formerly Principal of London School of Theology, UK.

Brian Harris is the Principal of Vose Seminary and Pastor at Large for the Carey Movement in Perth, Australia

ISBN 9781842278567 (e.9781780783420) / 200pp / 216mm x 140mm / £9.99

John Hick and the Universe of Faiths

A Critical Evaluation of the Life and Thought of John Hick

Chris Sinkinson

John Hick was one of the most influential and creative philosophers of religion of the twentieth century.

In this book, Sinkinson charts the development of Hick's thinking over his life and how this shaped his engagement with the world religions. The author shows that Hick's epistemology was key in his interpretation of both his own religion and the phenomena of religious pluralism. Hick's thought is the legacy of the liberal theology of the Enlightenment. The project begun by Immanuel Kant and Friedrich Schleiermacher is shown to find clear expression in the developed theology of religions proposed by Hick. The book includes a survey of his important books and a transcript of the last recorded radio dialogue that Hick had with an evangelical theologian.

Chris Sinkinson's thoughtful and robust assessment of Hick's work is urgently needed. As we face the continuing challenges of religious pluralism, this book will enrich and encourage a new generation of orthodox scholars and believers 'to contend for the faith once for all entrusted to the saints'.

Steve Brady, Principal, Moorlands College, Christchurch

Chris Sinkinson is a Lecturer in Theology, Moorlands College, UK

ISBN 9781842279182 (e.9781842279199) / 175pp / 216mm x 140mm / £14.99

Available from: 01908 268500 or orders@authenticmedia.co.uk