

Antonia Bräutigam

ZWISCHEN
OFFENBARUNG
UND
METAPHYSISCHER
LOSIGKEIT

Philosophisch-
theologische Lektüre
literarischer
Jenseitsreisen

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Aus:

Antonia Bräutigam

Zwischen Offenbarung und metaphysischer Losigkeit

Philosophisch-theologische Lektüre

literarischer Jenseitsreisen

April 2019, 448 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung

49,99 € (DE), 978-3-8376-4683-2

E-Book:

PDF: 49,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4683-6

Infolge der Moderne schwinden absolute Erklärungsprinzipien: Man sucht Orientierung, um seine Lebenswelt und den erfahrungswissenschaftlich aufgeschlossenen Kosmos zu überschauen. Seine sich in diesem Kontext ausbildende, nie ganz bewusst gestaltete Weltanschauung artikuliert der Mensch auch in der Literatur.

Antonia Bräutigam analysiert anhand von Jenseitsreisen in Werken von Autoren wie Thomas Mann, Samuel Beckett und C.S. Lewis die durch die Moderne geprägte Weltanschauung und reflektiert diese philosophisch-theologisch. Literatur erweist sich dabei als *locus theologicus*, als Erkenntnisort für die Theologie, das Motiv der Jenseitsreise als Daseinsmetapher von hoher theologischer Relevanz.

Antonia Bräutigam (Dr. phil.), geb. 1990, promovierte am Institut für Katholische Theologie der Universität Gießen, wo sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig war. Sie lebt in Königstein i. T., wo sie ihr Referendariat an einem Gymnasium absolviert. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religion und Religiosität in der Moderne sowie das Ezidentum.

Weiteren Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-4683-2

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Einleitung: Ein überschauender Blick auf das Thema | 9

I. BEDÜRFNISLAGEN UND ERLEBNISTÖNUNGEN DES „MODERNEN“ MENSCHEN

1 Ein zeitdiagnostischer Blick auf die Lebensbedingungen moderner Menschen | 19

- 1.1 Verständigung über „die“ „Moderne“ | 19
- 1.2 Koordinaten und Diskurslinien im Diskurs „Religion und Moderne“ | 24
- 1.3 Metaphysische Orientierungsaufgaben der Moderne | 28
- 1.4 Zugriffe auf die Problemgestalt des Menschen und der Religion
in der Moderne | 31

2 Grundlegende philosophisch-theologische Problemlagen der Moderne am Literaturbeispiel Jean Pauls | 69

II. JENSEITSREISE ALS ARTIKULATION VON SINNSUCHE

1 Narrationen von Grenzüberschreitungen: Begriffsklärung Jenseitsreise | 75

- 1.1 „Und er war nicht mehr da, denn Gott nahm ihn hinweg.“:
Das Phänomen der Entrückung | 76
- 1.2 Endstation Anderswelt oder Rückkehr aus der Dimension
des Unbekannten: Jenseitsfahrt und Jenseitsreise | 79
- 1.3 Wahrnehmungen einer jenseitigen Welt: Verhältnisbestimmung zu
Erscheinung, Vision, Traum und Nachtgesichte | 83
- 1.4 Unwirkliche Wirklichkeiten: Die Ekstase | 85
- 1.5 Jenseitsreiseerzählungen als Reflexionen einer
kosmischen Gesamtordnung:
Zusammenfassung eines Suchbegriffs von Jenseitsreise | 87

2 Der Wunsch nach (Selbst-)Vergewisserung: Beispiele zur Typologie antiker Jenseitsreisen | 89

- 2.1 Parmenides von Elea: Reise zu Wissen und Wahrheit | 89
- 2.2 Das äthiopische Henochbuch:
Reisen als apokalyptische Hoffnungsträger | 93

3 Entwurf eines Analyseschemas: Wesentliche Elemente von Jenseitsreisen | 99

III. ZUR WELTANSCHAUUNGSANALYTISCHEN HERMENEUTIK VON JENSEITSREISENLITERATUR IN DER MODERNE

1 Verstehenshorizont von Welt und Selbst:

Der Begriff der Weltanschauung | 103

- 1.1 Das Bedeutungsfeld des Weltanschauungsbegriffs | 103
- 1.2 Weltanschauung als von individuellen Erlebnissen bestimmter
Verstehenshorizont von Welt und Selbst | 108

2 Entwurf einer Hermeneutik der Weltanschauungen in Jenseitsreisenliteratur | 115

- 2.1 Die literarische Jenseitsreise als Artikulation von Weltanschauung | 115
- 2.2 Hermeneutische Kriterien einer Reflexion von Weltanschauung
in Jenseitsreisenliteratur | 116

IV. UNTERSUCHUNG VON JENSEITSREISEN IN DER LITERATUR DER MODERNE

1 Von planetaren Anderswelten und erdengleichen Gegenwelten: Auswahl der untersuchten Werke | 125

2 Untersuchung der Jenseitsreisen in weltanschauungsanalytischer Perspektive | 127

- 2.1 Clive Staple Lewis: Die Perelandra-Trilogie | 127
- 2.2 Fjodor Michailowitsch Dostojewski:
Traum eines lächerlichen Menschen | 165
- 2.3 Franz Werfel: Stern der Ungeborenen | 192
- 2.4 David Lindsay: Die Reise zum Arcturus | 224
- 2.5 Hermann Kasack: Die Stadt hinter dem Strom | 257
- 2.6 Thomas Mann: Der Zauberberg | 297
- 2.7 Samuel Beckett: Der Verwaiser | 331

3 Ergebnis: Funktion und Bedeutung der Jenseitsreise in der Literatur der Moderne | 371

- 3.1 Rückblick auf die inhaltlichen
Ergebnisse der Jenseitsreisenuntersuchungen | 371
- 3.2 Die spezifische Modernität literarischer Jenseitsreisen
gegenüber antiker Himmelsreisen | 373

V. LITERARISCHE JENSEITSREISEN UND IHRE MODERNITÄT

1 Sehnsüchte der Moderne: Verknüpfung der Zugriffe mit den Jenseitsreisen | 379

- 1.1 Taylor und die Sehnsucht nach dem Jenseits aus Unbehagen an der Immanenz | 379
- 1.2 Berger und die Sehnsucht nach Orientierung angesichts schwindender Gewissheiten | 381
- 1.3 Beck und die Sehnsucht nach einem geordneten Makrokosmos | 382
- 1.4 Joas und die Sehnsucht nach einem allumfassenden Erklärungsmuster | 383
- 1.5 Höhn und die Sehnsucht nach Antworten auf disperses religiöses Nachdenken | 384
- 1.6 Das Licht des Nichts bei Welte und die „Auswirkungen [des] Lichts auf das suchende Auge“ im Verwaiser | 386

2 Die soteriologische Bedeutung des Motivs der Jenseitsreise in der Moderne | 389

- 2.1 Die gnoseologische Konkupiszenz der technologischen Moderne | 389
- 2.2 Das Kreuz der Grenzen von Ordnung und Wissen | 390
- 2.3 Menschliche Freiheit als Aufgabe und Geschenk | 393

3 Erlösungsbewusstsein und Ordnungsbemühung: Literarische Jenseitsreisen in der Moderne philosophisch-theologisch bedacht | 397

VI. JENSEITSREISENLITERATUR IM KONTEXT PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHER WELTANSCHAUUNGSBETRACHTUNG

1 Ausblick: Weltanschauungsanalytische Literaturtheologie | 401

- 1.1 Das Verhältnis von Literatur und Theologie | 401
- 1.2 Begriff und Impulsgeber der Literaturtheologie | 402
- 1.3 Problematiken im Dialog der Disziplinen Theologie und Literaturwissenschaft | 404
- 1.4 Weltanschauungsanalytische Methode als Impuls für die offenen Fragen der Literaturtheologie | 406

**2 Ausblick: Literatur als moderner
locus theologicus alienus? | 409**

2.1 Von Melchior Canos loci theologici bis zum 2. Vatikanum | 409

2.2 Hünemanns Profilierung der modernen loci alieni | 411

2.3 Die Kultur als moderner locus theologicus | 413

2.4 Literatur als theologischer Erkenntnisort | 415

3 Fazit und Schlusswort | 419

Literaturverzeichnis | 425

Einleitung: Ein überschauender Blick auf das Thema

„Nur wenn die Welt als Kosmos erdacht oder erschaut werden kann, kann der Mensch in ihm leben. Das völlig Ungeordnete lässt keine Orientierung zu.“¹

In der Folge der Moderne schwindet die Selbstverständlichkeit großer Meta-Erzählungen, die zuvor gesellschaftliche Praxis und Normen legitimierten und eine Zielorientierung gaben, so wie die Freiheit der Aufklärung.² Mit diesem Schwinden absoluter Erklärungsprinzipien sieht sich der Mensch mit der Herausforderung konfrontiert, seine Lebenswelt und den erfahrungswissenschaftlich aufgeschlossenen Kosmos zu überschauen und Ordnungsprinzipien zu finden, die ihm Orientierung geben. Er setzt sich auseinander mit seinem Umfeld, mit der Kultur, der Gesellschaft, die ihn umgibt und die in der Moderne beispielsweise geprägt ist durch Pluralismus und Individualisierung. In diesem Raum bildet der Mensch seinen Verstehenshorizont von Wirklichkeit, sein Verständnis von Selbst und Welt, von Um-Welt, Mit-Welt und Ich-Welt heraus – seine nie ganz bewusst gestaltete Weltanschauung.³

Seine Weltanschauung spiegelt sich in den Erlebnisweisen des Menschen, die sich wiederum auf das Weltverständnis auswirken können. Artikuliert wird die Weltanschauung eines Menschen nicht nur indirekt in seinem Verhalten zur Welt, seinem Umgang mit Wirklichkeit, sondern auch in seinen Aussagen. Diese müssen nicht einmal bewusst Weltanschauung vermitteln wollen, sondern drücken solche in ihrer Rede über die/ihre Welt bereits aus. So wird Weltanschauung auch in Kunst und Literatur erkennbar.

1 Schmid 2005, 699.

2 Siehe Lyotard 2009. Lyotard prägt den Begriff der *Postmoderne*. In dieser Arbeit wird allerdings von der *Moderne* gesprochen. Die Begründung für die Rede von der Moderne und eine kurze Diskussion der Epochendiagnose „Postmoderne“ wird im I. Kapitel vorgenommen.

3 Genaueres zu einer Definition von *Weltanschauung* ist dem III. Kapitel zu entnehmen. Dort werden die hier genannten Begriffe aufgenommen und anhand einer Definition von Hauser 2004 erklärt.

Die These dieser Arbeit lautet, dass sich anhand von Literatur, speziell hier der Literatur über Jenseitsreisen⁴, die durch die Moderne geprägte Weltanschauungen analysieren lässt, was philosophisch-theologisch wiederum reflektiert und fruchtbar gemacht werden kann.

Der These wird mithilfe der Untersuchung ausgewählter Literaturbeispiele nachgegangen. Diese werden nach einem Schema analysiert, das sich aus Überlegungen zu den Begriffen und Definitionen von Moderne, Weltanschauung und Jenseitsreise ergibt. Das Vorgehen soll im Folgenden anhand der einzelnen Kapitel kurz einleitend skizziert werden:

In einem I. Kapitel⁵ wird zunächst die Bedürfnislage des modernen Menschen bestimmt. Zu diesem Zweck wird der Begriff Moderne diskutiert. Hierbei wird eine Abgrenzung von anders fokussierenden Begriffsverwendungen beispielsweise in der Literaturwissenschaft vorgenommen. Es werden unterschiedliche Zugriffe auf Moderne betrachtet, allerdings geht es nicht, wie es oft in „soziologischen Zeitansagen“⁶ geschieht, um eine Etikettierung der Gesellschaft.⁷ Die Bestimmung von Moderne nimmt Bezug auf die Soziologie und später werden auch Konzepte von Soziologen betrachtet, um einen Zugriff auf Moderne zu entwerfen. Gleichwohl wird nicht eine soziologische Kategorie Moderne definiert, sondern philosophisch auf den Menschen in der Moderne geschaut. Der Fokus wird auf den Diskurs ‚Religion und Moderne‘ gelenkt und dessen zentrale Diskurslinien werden kurz beleuchtet. Dabei wird aber darauf hingewiesen, dass die Arbeit nicht eine Bestätigung oder Widerlegung der Säkularisierungsthese zum Ziel hat, sondern sich darauf konzentriert, die spezifischen Lebensbedingungen der Menschen in der Moderne in Bezug auf Religion und Weltanschauungen in den Blick zu nehmen. Zum einen werden diese im Zusammenhang mit metaphysischen Orientierungsaufgaben betrachtet. Hier wird aufgezeigt, dass sich „die Stellung des Menschen im Kosmos in entscheidendem Maße“⁸ in der Moderne verändert. Angesichts des neuen Bewusstseins der „Gestaltbarkeit von Welt“⁹ – seiner Umwelt und seiner eigenen Stellung – ist der Mensch mit unterschiedlichen Orientierungsaufgaben konfrontiert, die in dem Kapitel kurz bestimmt werden. Zum anderen wird ein zeitdiagnostischer Blick mithilfe unterschiedlicher Autoren vorge-

4 Der hier dafür genutzte Begriff *Jenseitsreisenliteratur* wird in den Kurztiteln der Kapitel mit JRL abgekürzt.

5 Zum einfacheren Verständnis der Formatierung: Im Folgenden werden Namen von *ZEITSCHRIFTEN* sowie *TITEL* im Fließtext kursiv und in Kapitälchen hervorgehoben. *Begriffe*, insbesondere wenn sie als Bezeichnung von anderen Autoren übernommen werden, sowie *inhaltliche Hervorhebungen* im Text werden kursiv markiert.

6 Ebertz 2012, 183.

7 Ebertz stellt die Selbstbeschreibungen Risikogesellschaft, Computergesellschaft, Erlebnissgesellschaft, Multioptionengesellschaft, Bastelgesellschaft, Sicherheitsgesellschaft, Wissensgesellschaft und Beschleunigungsgesellschaft vor. Zu seiner theologischen Reflexion dieser Gesellschaftsbeschreibungen siehe Ebertz 2012.

8 Sürer 2013, 12.

9 Sürer 2013, 13.

nommen. Die Zugriffe von Charles Taylor, Peter L. Berger, Ulrich Beck, Hans Joas und Hans-Joachim Höhn auf die Problemgestalten des Menschen und der Religion in der Moderne werden zusammengefasst. Aus ihren Werken zu Modernität werden einzelne Schlagworte herausgegriffen. Mithilfe dieser wird dann der Zugriff dieser Arbeit auf Moderne, eine individuelle Problemgestalt entwickelt, die sich später anhand des Motivs der Jenseitsreise weltanschauungsanalytisch explizieren lässt. Beispielfhaft wird dies am Ende des Kapitels an Jean Pauls Jenseitsreise in *DIE REDE DES TOTEN CHRISTUS VOM WELTGEBÄUDE HERAB (1796-1797)* vorgenommen. Der philosophisch-theologische Umgang mit dem Prosastück macht als eine Art Prolepse auf die spätere Untersuchung anschaulich, welcher Blick in der Arbeit auf Literatur geworfen wird und lässt so auch deutlich werden, warum in den folgenden beiden Kapiteln zunächst weitere Begriffsbestimmungen vorgenommen werden müssen.

Das II. Kapitel definiert im Anschluss an dieses Literaturbeispiel das Motiv der literarischen Jenseitsreise. Die Erzählung von Jenseitsreisen, Seelenwanderungen und Jenseitsvisionen ist über viele Kulturen hinweg verbreitet. Im Mittelalter oftmals als tatsächliche Berichte verstanden und in der Visionsliteratur als Textsorte gefasst, sind Grundzüge von Jenseitsreisen andererseits auch in poetischen, fiktionalen Texten zu finden und sogar zentraler Stofflieferant: „Vom *Gilgamesch*-Opus über Homers *Odysee* bis zu Dantes *Divina Commedia* und weit darüber hinaus wurde mit dem Topos der Jenseitsreise ein Terrain abgesteckt, auf dem sich die Produktivkräfte des Phantastischen entwickeln und bewähren konnten.“¹⁰ Dantes *GÖTTLICHE KOMÖDIE* ist wohl das prominenteste literarische Musterbeispiel. In Bezug auf die Genese von Jenseitsvorstellungen und die Rezeption Dantes wird sie mehrfach zur Sprache kommen. Sie ist aber selbst nicht Untersuchungsgegenstand: Zum einen, da sie nicht im für die Untersuchung anvisierten Zeitrahmen liegt. Zum anderen, da sie in ihren ersten beiden Teilen sowie bezüglich ihres Endes nicht der hier genutzten Definition entspricht, die im II. Kapitel mithilfe von Abgrenzungen vorgenommen wird: Das Motiv der literarischen Jenseitsreise wird im Raum der Begriffe *Jenseitsfahrt*, *Himmels-* und *Unterweltafahrt* oder *-reise*, *der Erscheinung*, *Vision*, *Traum* und *Nachtgesichte* bestimmt.

Entsprechend dieser Distinktionen fällt eben, wie im II. Kapitel erläutert, die *katabasis*, der Abstieg in die Unterwelt, auch nicht in den Untersuchungsbereich – ein Topos, der ebenfalls sehr anschlussfähig für die moderne Literatur ist, was nicht nur am bekannten Roman *ULYSSES* von James Joyce, sondern auch an Unterhaltungsliteratur wie *HARRY POTTER* zu zeigen möglich ist.¹¹

Der Untersuchungsbereich wird mit dem Motiv der Jenseitsreise also klar abgesteckt, wofür vor allem auch die Definition über den Begriff *Himmelsreise* und deren Charakteristikums des übergeordneten Standpunktes, von dem aus die Welt überblickt wird, hilfreich ist. Da aber in der modernen Literatur die vormals klare vertikale Trennung von Unterwelt, Erde und Himmel aufgehoben ist und das Jenseits viel-

10 Brittnacher 2014, 57. Hervorheb. i. O.

11 Zur Behandlung des Topos der Höllenfahrt sowie dessen Rezeption in der modernen Literatur siehe Platthaus 2004 und Herzog 2006.

mehr als das Transzendente, Entzogene, als die „Anderswelt“ dargestellt wird, ist allgemeiner von einer Jenseitsreise die Rede.

Um die Unterschiede von einer antiken Verwendung zum Motivgebrauch in der Moderne aufzuzeigen, wird die Jenseitsreise als antikes Motiv anhand von zwei Beispielen, einer Jenseitsreise bei Parmenides von Elea und einer Jenseitsreise im äthiopischen *HENOCHBUCH*, vorgestellt. Sie dient in der apokalyptischen Literatur als hoffnungsgebend, zeigt eine sinnvolle Ordnung. Um den Kontrast dieser Funktion zu literarischen Jenseitsreisen in der Moderne sowie die Bestandteile des ursprünglichen Motivs zu verdeutlichen, wurden die beiden antiken Beispiele gewählt, die weitere Motivgeschichte hingegen wird an der Stelle ausgeklammert. Verwiesen wird allerdings in dem Kapitel auf weiterführende Literatur wie beispielsweise die Monografie von Maximilian Benz¹², die das Motiv im Mittelalter behandelt. Jenseitsreisen spielen in der (früh- und hoch-)mittelalterlichen¹³ Visionsliteratur eine sehr große Rolle, werden in dieser Arbeit aber ausgespart, da hier nur die Moderne betrachtet wird. Der Blick auf die antiken Jenseitsreisen dient dazu, den Topos als für die Literatur generativ darzustellen sowie anhand der Beispiele elementare Bestandteile von Jenseitsreisen zu identifizieren. Diese Aspekte werden dann im letzten Teil des Kapitels in einem Analyseschema erfasst, das eine Untersuchung moderner Jenseitsreisen an späterer Stelle möglich macht, welche auch zeigen wird, inwiefern sich das Motiv wandelt.

Das Motiv der Jenseitsreise wurde deshalb für eine Untersuchung gewählt, weil es die Sinnsuche des Menschen in der Moderne, die im I. Kapitel ausgemacht wurde, dekliniert, so die Ausgangshypothese, die dann von der späteren Untersuchung gestützt wird. Ausgehend von der identifizierten Problemgestalt der Moderne stellt sich die Frage, wie Theologie das Bedürfnis nach Sinn und Ordnung aufgreifen kann und wo Theologie dieses wahrnehmen kann. Hier wird als ein solcher Ort eben die Jenseitsreisenliteratur untersucht, die einen Blick auf die Weltanschauungen des Menschen in der Moderne ermöglicht, da ihr „Jenseits“ die kosmische Gesamtordnung repräsentiert.

Im III. Kapitel wird daher der Begriff der Weltanschauung bestimmt. Die Beobachtung von Weltanschauung, die in der Jenseitsreise im Zusammenhang mit deren Gesamtblick auf die Welt ausdrücklich wird, kann, so die hier vertretene These, der Theologie als Instrument dafür dienen, die Bedürfnisse des modernen Menschen zu identifizieren. Weltanschauung wird hier betrachtet als Verstehenshorizont von Welt und Selbst, was in einer Definition weiter bestimmt wird, nachdem das Kapitel zunächst andere Begriffsdimensionen davon abgrenzt. Die Bedingungen der Möglichkeit von Weltanschauung, die in der aufgegriffenen Definition von Linus Hauser genannt werden – Gemeinschaft, Standpunkt, Erfahrung und Kultur –, spielen im Grunde dann auch eine Rolle in der Hermeneutik, die für die Untersuchung der Weltanschauung in Jenseitsreisenliteratur entworfen wird. Diese will keine allgemeingül-

12 Benz 2013.

13 Dinzelsbacher beschreibt die Bedeutung von Vision und Traum für den mittelalterlichen Menschen in der Einführung seiner Anthologie mittelalterlicher Visionsliteratur. Vgl. Dinzelsbacher 1989, 1-15.

tige Hermeneutik für Weltanschauungen bieten oder Weltanschauungen in einem weltanschauungsphilosophischen Sinne kategorisieren. Vielmehr wird gezielt der Untersuchungsgegenstand der Jenseitsreise betrachtet und beispielsweise auf die Rolle von Religion und Metaphysik in der literarischen Jenseitsreise geachtet.

Das IV. Kapitel wendet dann das Untersuchungsschema aus dem II. Kapitel zu den elementaren Bestandteilen von Jenseitsreisen sowie die Hermeneutik zu Weltanschauungen in literarischen Jenseitsreisen aus dem III. Kapitel an. Beispielhaft als Jenseitsreisen in der Literatur der Moderne werden die folgenden sieben Werke untersucht:

Clive Staple Lewis: *DIE PERELANDRA-TRILOGIE* (1938-1945)

Fjodor Michailowitsch Dostojewski: *TRAUM EINES LÄCHERLICHEN MENSCHEN* (1877)

Franz Werfel: *STERN DER UNGEBORENEN* (1946)

David Lindsay: *DIE REISE ZUM ARCTURUS* (1920)

Hermann Kasack: *STADT HINTER DEM STROM* (1947)

Thomas Mann: *DER ZAUBERBERG* (1924)

Samuel Beckett: *DER VERWAISER* (1970)

Zunächst wird die Auswahl der sich in Genre, Stil und Sujets stark unterscheidenden Werke erläutert. Anschließend werden die Werke einzeln analysiert. Den beiden entworfenen Analysemethoden werden dabei eine kurze Biografie des Autors sowie eine inhaltliche Einordnung der Jenseitsreise im Werk vorangeschoben. Dieses Vorgehen wird im Sinne des III. Kapitels dabei „weltanschauungsanalytisch“ genannt. Auch wenn bei der Untersuchung der Werke literaturwissenschaftliche Begriffe fallen, so ist es wichtig herauszustellen, dass die Arbeitsweise von einer philosophisch-theologischen Warte ausgeht und zunächst nicht mit germanistischen Methoden arbeitet.

Nach den einzelnen Betrachtungen wird ein Zwischenfazit gezogen. Auf ein kurzes Resümee in Bezug auf die einzelnen Werke folgt dabei vor allem ein Vergleich bezüglich des Motivgebrauchs in Antike und Moderne. Das konsistente Merkmal literarischer Jenseitsreisen, ein überschauender Blick auf die Ordnung oder Unordnung der Menschen-Welt bzw. des Kosmos, so eine weitere These dieser Arbeit, macht sich am Orientierungsbedürfnis der Menschen fest. Dieses Bedürfnis wird in der Moderne eben nicht mehr durch den ordnenden Heilsplan eines Gottes gestillt, sondern teilweise weiß der Mensch in seiner Sehnsucht nach einem Metastandpunkt nicht einmal mehr, woran es ihm mangelt, wie unter dem Stichwort der Losigkeit in Bezug auf Samuel Beckett aufgezeigt werden wird.

Das V. Kapitel greift diese spezifische Modernität literarischer Jenseitsreisen auf und verknüpft die Ergebnisse der Jenseitsreiseuntersuchungen mit den im I. Kapitel genannten Zugriffen auf Moderne. Im Grunde stellt das Kapitel den für die Bearbeitung der These wichtigen Schritt dar, zu überprüfen, inwiefern die zu Tage geförderten „Weltanschauungen“ in den literarischen Jenseitsreisen nun die Situation der Menschen in der Moderne spiegeln, inwiefern Menschen darin ihre spezifisch modernen Bedürfnisse und ihre Situation deklinieren. Dazu werden in einem ersten Schritt die

Zugriffe der einzelnen Autoren noch einmal konkret auf die untersuchten Jenseitsreisen bezogen. In einem zweiten Schritt wird die Bildwelt der untersuchten Jenseitsreisen soteriologisch reflektiert, sodass deutlich wird, auf welche Weise moderne Weltanschauungen anhand des Motivs der Jenseitsreise theologisch bedacht werden können. Den Blick auf das Potential, das dabei deutlich wird, weiten die Ausblicke im VI. Kapitel aus.

Das VI. Kapitel stellt die Ergebnisse in einen größeren philosophisch-theologischen Kontext, sodass anhand von zwei Ausblicken deutlich wird, inwiefern die Untersuchung von Weltanschauungen in moderner Literatur theologisch weiter gedacht werden müsste. Die Untersuchung der Jenseitsreiseliteratur ist zunächst einzuordnen in den Bereich der Literaturtheologie. Der Begriff sowie der Ursprung der Literaturtheologie, aber auch die Problematiken und offenen Fragen im Dialog von Literaturwissenschaft und Theologie werden in einem Ausblick beleuchtet. Die in dieser Arbeit genutzte weltanschauungsanalytische Methode könnte Potential für den Diskurs der beiden Disziplinen, der weiter dialogisch betrieben werden müsste, bieten.

Dass diese Arbeit aber nicht als literaturtheologisch zu charakterisieren ist, sondern als eine solche um einiges ausgebaut werden müsste, erklärt sich aus der oben genannten Arbeitsweise, die eben nicht literaturwissenschaftlich arbeitet. Andererseits herrscht aber nicht nur ein reiner „Inhaltismus“, [der] den Dichter zum Stichwortlieferanten und Themenillustrator macht“¹⁴ in Bezug auf die Werke vor und die Literaturbeispiele sollen nicht theologisch „vereinnahmt“ werden. Vielmehr wird eben die Weltanschauung in den Werken, ob von einem religiösen Standpunkt ausgehend oder nicht, beobachtet. Ziel der Literaturbetrachtung ist es in einem weiteren Schritt somit auch (um auf die theologischen Konsequenzen bzw. den Nutzen der Untersuchungen zu kommen), die Weltanschauung der Menschen in der Moderne zu erfassen und damit „Theologie als Hermeneutik der Gegenwart betreiben“¹⁵ zu können – eine Anforderung an die Fundamentaltheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil indirekt über das Theologumenon der „Zeichen der Zeit“ deutlich macht.

Mit Blick auf das Zweite Vatikanum wird auch der zweite Ausblick vorgenommen: Literatur wird hier als ein moderner *locus theologicus* diskutiert. Zu diesem Zweck wird kurz die Entwicklung der Loci-Lehre betrachtet, sowie beispielhaft als Profilierung der Lehre im Zuge des Zweiten Vatikanums auf Peter Hünemanns Benennung moderner *loci theologici* hingewiesen.

Im Anschluss werden die Ausblicke noch einmal kurz zusammengefasst, wobei auf weitere sich anschließende Inhaltsfelder und offene Fragen hingewiesen wird. Beispielsweise wäre ein genauerer Blick auf die Weltanschauung des 21. Jahrhunderts und die sie beeinflussenden Ereignisse und damit eine kleinschrittigere Beobachtung Gewinn bringend. In dieser Arbeit allerdings wird allgemeiner die Großwetterlage der Moderne betrachtet und nicht der Puls der Zeit gemessen, zumal ja ein grundsätzlicheres Ziel zunächst die Erprobung der weltanschauungsanalytischen Methode darstellt.

14 Schult 2011, 22f.

15 Polak und Jäggle 2013, 697.

Im Fazit wird diese Methode schließlich reflektiert, die hier in der Einleitung benannten Hypothesen werden aufgegriffen und die Ergebnisse der Untersuchungen resümiert.

Soweit der Forschungsstand zu diesem Thema zu überblicken ist, beschäftigte sich bisher lediglich Linus Hauser mit einer philosophisch-theologischen Reflektion moderner Jenseitsreisen. So behandelt beispielsweise ein kurzes Kapitel in Band 1 seines dreibändigen Gesamtwerks *KRITIK NEOMYTHISCHER VERNUNFT*¹⁶ das Thema, wobei hier allerdings anders als in dieser Arbeit vor allem der Kontext der Science Fiction betrachtet wird. Die Ansätze Hausers zu Jenseitsreisen werden in dieser Arbeit ausgeweitet, wobei seine Denkfiguren auch in Bezug auf andere Themen beziehungsweise grundlegende Definitionen meine primären „geistigen Jagdgründe“ darstellen.

Das Motiv der Jenseitsreise wird von anderen Autoren meist im Kontext der Antike, speziell der apokalyptischen Literatur, sowie der Visionsliteratur des Mittelalters betrachtet. Im II. Kapitel wird auf solche Themenfelder und Autoren kurz Bezug genommen, hier wird aber eben das Motiv der Jenseitsreise in der modernen Literatur betrachtet. Ebenfalls im II. Kapitel wird eine Definition von Jenseitsreise vorgenommen und das Motiv von Begriffen wie Entrückung abgegrenzt sowie begründet, warum eben von einer Jenseitsreise, nicht aber von Himmels- oder Unterweltsreise die Rede ist. Letztere wird an der Stelle gar für diese Arbeit ausgeschlossen. Die Unterweltsreise oder -fahrt ist im Grunde ein eigener Topos, der in dieser Arbeit nicht behandelt wird, aber in moderner Literatur ebenfalls eine große Rolle spielt, wie Isabel Platthaus¹⁷ beispielsweise an James Joyce's *ULYSSES* aufweist. Die Höllenfahrt, der descensus, ist ebenso wie die Himmelsreise ein Topos der Grenzüberschreitung.

Der Himmelsreise der Seele widmet sich ausführlich und breit rezipiert¹⁸ Wilhelm Bousset¹⁹ im Jahr 1901. Er erweist diese als doppeltes Motiv: Zum einen sei damit die Vorstellung der Reise der Seele nach dem Tod in den Himmel gemeint, zum anderen mystisch-ekstatisch der Aufstieg zu Gott bereits im Leben. Diese Unterscheidung wird in dieser Arbeit noch weiter differenziert, da nur solche Jenseitsreisen betrachtet werden, bei denen der Reisende nach der Gottesschau (die in der modernen Literatur dann nicht mehr eine solche sein muss) zurückkehrt und von seinen Erlebnissen berichtet.

Anders als zum Thema Himmelfahrt, wobei vor allem biblische Erhöhungstexte oder beispielsweise die Himmelfahrt des Paulus im Fokus stehen, oder eben dem Thema Unterweltsreisen, das von Platthaus, wie benannt, auch auf moderne Literatur bezogen wird, gibt es zu diesem eingegrenzten Verständnis von Himmelsreise bzw. Jenseitsreise – die genaue Begrifflichkeit klärt das II. Kapitel – noch keine größeren Untersuchungen. Die im III. Kapitel begründet ausgewählten Beispiele wurden in ei-

16 Siehe Hauser 2009, 329-347.

17 Siehe Platthaus 2004.

18 Siehe dazu Krech 2007, der Bousset in Zusammenhang mit seiner Untersuchung von Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert mehrfach zitiert.

19 Siehe Bousset 1960.

nigen Fällen noch nicht einmal als eine Jenseitsreise gedeutet, weshalb bei der Untersuchung der ausgewählten Literaturbeispiele denn auch nur allgemeinere Sekundärliteratur zur Rate gezogen werden kann.

Das Vorgehen dabei wird „weltanschauungsanalytisch“ genannt. Das III. Kapitel klärt zu diesem Zweck, was an dieser Stelle unter Weltanschauung zu verstehen ist. Eine breite begriffsgeschichtliche Darstellung bietet hierfür beispielsweise Helmut Meier²⁰, auf dessen Ausführungen unter anderem in Bezug auf die Weltanschauungsphilosophie in dem Kapitel kurz verwiesen wird. Letztlich werden allerdings die unterschiedlichen Bedeutungsaspekte zugunsten eines Begriffsverständnisses, das von religionsphilosophischen Denkfiguren ausgeht, ausgeklammert. So zielt die Weltanschauungsanalyse der ausgewählten Literatur nicht auf eine Ideologieforschung oder eine Kategorisierung des dahinter stehenden Weltbildes. Vielmehr geht es, wie die Definition zeigen wird, um den Verstehenshorizont, das Selbst- und Weltverständnis der gezeigten Menschen bzw. der Autoren, das in Anlehnung an die im III. Kapitel zitierte Definition Linus Hausers verstanden wird als ineins Feststellung von Endlichkeit und Streben nach der Aufhebung von Endlichkeit. Das zu diesem Zwecke entwickelte Untersuchungsschema ist angepasst auf die ausgewählte Literatur und insofern nicht auf fremde Ideen gestützt, ebenso wie die Auswertung der daraus folgenden Ergebnisse und deren philosophisch-theologische Reflexion, die in solch einer Form – als Potential aus der Auswertung der Weltanschauung von Menschen der Moderne anhand eines literarischen Motivs für die Theologie – noch nicht vorgenommen wurde.

So soll sich anhand der Untersuchung des Jenseitsreisenmotivs in moderner Literatur erweisen, inwiefern solch eine weltanschauungsanalytische Literaturbetrachtung den Umgang der Menschen mit der spezifischen Situation der Moderne für philosophisch-theologische Überlegungen fruchtbar machen kann.

20 Siehe Meier 1967.

I. Bedürfnislagen und Erlebnistönungen des „modernen“ Menschen

Um den in der Einleitung genannten Thesen vom Zusammenhang der durch die Moderne bestimmten Weltanschauung der Menschen und den literarischen Ausgestaltungen von Jenseitsreiseerzählungen nachzugehen, ist zunächst der Lebenskontext der Menschen in der Moderne in den Blick zu nehmen. So soll zunächst eine Verständigung über den Begriff der Moderne geschehen. Die Lebensbedingungen der modernen Menschen werden dann mit Blick auf die literarischen Jenseitsreisen in Bezug auf die religiöse und metaphysische Bedürfnislage der Menschen untersucht. Hierfür werden, wie in der Einleitung angekündigt, Zugriffe unterschiedlicher Soziologen und Theologen zu diesem Thema herausgegriffen. Auch wenn bei diesen die Kontroverse über die Säkularisierungsthese, deren Diskurslinien später knapp skizziert werden, immer wieder eine Rolle spielen, so soll eine grundsätzliche Auseinandersetzung damit in dieser Arbeit ausgeklammert werden. Auch eine grundsätzliche Analyse der (Post-)Moderne oder Kulturdiagnose, die in den Geisteswissenschaften allzu oft zum Kulturpessimismus tendiert,¹ ist hier nicht Thema. Vielmehr fokussiert das Kapitel darauf, die spezifischen Lebensbedingungen der Menschen in der Moderne in Bezug auf Religion und Weltanschauung in den Blick zu nehmen.

1 Dunk 2004, 642: „Kulturpessimismus scheint die natürliche Tendenz der Kulturdiagnose gerade in dem Jahrhundert zu sein, in dem die Menschheit ihre Herrschaft über die Materie ausbaute und Beschränkungen und Bedrohungen des Lebens zurückdrängte wie nie zuvor.“

1 Ein zeitdiagnostischer Blick auf die Lebensbedingungen moderner Menschen

1.1 VERSTÄNDIGUNG ÜBER „DIE“ „MODERNE“

Die vielen Anführungszeichen in dieser Überschrift weisen schon auf die Problematik der Verständigung über den Begriff der Moderne hin. Zum einen suggeriert der bestimmte Artikel, es gäbe die eine Moderne – eine Epoche mit bestimmten Merkmalen. Dass man Moderne aber nicht als ein einheitliches Phänomen, als eine klar ihren Eigenschaften nach zu bestimmende Zeitspanne verstehen kann, zeigt ein Blick auf die unterschiedlichen Gesellschaftsformen sowie die unterschiedlichen kulturellen und institutionellen Muster moderner Zivilisationen weltweit. Shmuel Eisenstadt prägt diesbezüglich den breit rezipierten und kontrovers diskutierten Begriff der multiple modernities: „die Expansion der Moderne brachte keine uniforme und homogene Zivilisation hervor, sondern, in der Tat, multiple Modernen.“¹ Der Begriff „die Moderne“ ist darüber hinaus in seiner Verwendung kritisch zu betrachten, da er oft als eine Art Kampfbegriff dient und undifferenziert genutzt wird.

In der klassischen Soziologie, so Volker H. Schmidt, steht der Begriff der Moderne für eine der großen Stufen oder Stadien gesellschaftlicher Entwicklung, die sich im Verlauf der bisherigen Menschheitsgeschichte herausgebildet haben:

„Schon in sehr frühen, bis ins Mittelalter zurückreichenden Verwendungen [...] symbolisierte er das Neue, das, was ein je Gegenwärtiges mal positiv, mal negativ von der Vergangenheit abhob, sich aber noch nicht klar bestimmen ließ, weil sich zwar schon abzeichnete, dass die vertrauten Verhältnisse in Fluss geraten waren, aber einstweilen niemand sagen konnte, was an ihre Stelle treten würde. Insofern war der Begriff ein Verlegenheitsbegriff, und in gewisser Weise ist er das bis heute geblieben, weil er, zumindest im Alltagsgebrauch, immer noch das je Neue, Aktuelle, Kommende bezeichnet, das ein Vorangegangenes ablöst, auch wenn das dadurch obsolet Gewordene bis vor Kurzem noch als Inbegriff von Modernität gegolten hatte.“²

Die diffuse Bedeutung dieses „Verlegenheitsbegriffs“ Moderne ist selbstverständlich durch die Verwendung in einem bestimmten Kontext bestimmt. So ließe sich der Begriff Moderne von einem literaturwissenschaftlichen Standpunkt aus in anderen Ka-

1 Eisenstadt 2006, 37.

2 Schmidt 2013, 27. Hervorheb. A. B.

tegorien definieren als von einem sozialwissenschaftlichen oder philosophischen Standpunkt. In Bezug auf diese Unterscheidung ist auch der Titel dieser vorliegenden Arbeit zu beachten: Es geht um die Bedeutung der literarischen Jenseitsreise in der Moderne, nicht um Jenseitsreisen in der modernen Literatur. Nicht nur, dass man ansonsten darüber diskutieren könnte, ob die Einordnung der behandelten Werke in die literarische Moderne nicht sogar falsch wäre, insgesamt geht es hier eben nicht um die literarische Kategorie Moderne.³ Zwar hängen die literarische, soziologische und philosophische Verwendung des Begriffs miteinander zusammen. Hier wird aber eher im Sinne eines philosophischen Konzepts, das dem Wesen der Moderne nachspürt, letztlich in einem eher globalen Sinne von Moderne gesprochen werden. Der Begriff wird allgemein gefasst und auf einer hohen Abstraktionsstufe verortet, wie auch Schmidt vorgeht und expliziert:

„Modernität ist dann kein wie immer definierter Zustand, der sich ein für alle Mal erreichen lässt, sondern eine Art moving target, ein bewegliches Ziel, das Gegenwärtiges für eine laufend neu bestimmte Zukunft öffnet und zu darauf bezogenem Wandel drängt. Das schließt ein teleologisches Begriffsverständnis aus, nicht jedoch die Möglichkeit gerichteter Wandlungsprozesse, die trotz Kontingenz aller singulären Ereignisse bestimmte Entwicklungen wahrscheinlicher machen als andere.“⁴

In diesem Sinne eines moving target und da es hier spezifisch um die (religiöse) Bedürfnislage des Menschen der neueren Zeit und dessen Zusammenhang mit der möglichen Artikulation dieser Lage in literarischen Jenseitsreisen geht, ist eine genaue Diskussion einer Datierung von Moderne im Sinne einer Epoche folglich irrelevant. Hier wird die Zeit des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als Auftakt der Zeit „Moderne“ angenommen. Dies geschieht, Hauser folgend, mit Blick auf den Wandel der Technik, der der Moderne ihr „Epochengesicht“⁵ gibt:

„Bis zum Beginn der Moderne gab es Technik primär als Erfahrungstechnik. Erfahrungstechnik muss sich den materiellen Strukturen notwendig anpassen, um sie zu nutzen.

Wenn ein früher Mensch einen Faustkeil herstellt, muss er sich in seiner Methode des Absplittens und Zuschlagens des Steins genau der Struktur dieses Steins vergewissern, um den Stein nicht zu zerstören. Diese Orientierung am vorgegebenen Material verbindet den frühen Menschen mit dem Künstler des Rokoko, der aus feinsten Porzellanmasse etwas modelliert und dabei genau weiß, dass er das Material nicht überstrapazieren darf.

Seit der Industrialisierung beginnt mit dem Ende des 18. Jahrhunderts, auf der Basis einer menschengeschichtlichen ‚technologischen Erbmasse‘, ein Zeitalter der von mir als Wissenschaftsfundierte Technik bezeichneten Vorgehensweise, die diese ‚naturegegebenen Bestände‘ strukturell ihren Zwecken anpasst.

3 Auf literaturwissenschaftlicher Ebene, so Zima, wird zudem weniger von Moderne (und Postmoderne) gesprochen, sondern vielmehr beherrscht die Rede von einem literarischen Modernismus, der nicht mit der Moderne der Soziologen und Philosophen gleichgesetzt werden kann, die Diskussion. Vgl. Zima 2014, 237.

4 Schmidt 2013, 27f. Hervorheb. i. O.

5 Hauser 2004, 92.

Als ‚Technosphäre‘ kann man die heutige ‚Unvermeidbarkeit der Begegnung mit dem Technischen‘ bezeichnen.

Dieser Übergang von der Partialität der Erfahrungstechnik im Leben zur Technosphäre ist natürlich ein langsamer geschichtlicher Prozess, in dem wir heute noch stehen. Erfahrungstechnik und wissenschaftsfundierte Technik gibt es heute gleichzeitig. Doch die wissenschaftsfundierte Technik wird immer wichtiger und integriert die erfahrungstechnischen Methoden.“⁶

Auch eine genauere Diskussion von Definitionsversuchen von Moderne als kulturgeschichtlicher Kategorie ist ein Thema, das entsprechenden Raum verlangt, hier aber nicht zielführend ist. Relevant ist diesbezüglich eben lediglich die Identifikation von bestimmten unhintergehbaren Orientierungsaufgaben der Menschen in der Moderne, die im Folgenden vorgenommen wird.

So kann ebenso die Diskussion um Begriffe wie Spätmoderne und Postmoderne sowie deren Verhältnis zueinander ausgeklammert werden. Abgesehen davon, dass es nicht um ein Label für die Gegenwart, sondern um die Befindlichkeiten des Menschen in der sogenannten Moderne geht, wird hier auch deshalb allgemein von der Moderne und nicht speziell von einer Postmoderne gesprochen, da diese letztlich eine Art der Auseinandersetzung mit der Moderne unter anderen bezeichnet:

Welsch betitelt seine vielfach aufgelegte Monografie mit *UNSERE POSTMODERNE MODERNE*, weil wir noch in der Moderne lebten, die postmodern geprägt sei, und schreibt:

„Die Postmoderne ist keineswegs, was ihr Name suggeriert und ihr geläufiges Mißverständnis unterstellt: eine Trans- und Anti-Moderne. Ihr Grundgehalt – Pluralität – ist von der Moderne des 20. Jahrhunderts selbst schon propagiert worden [...]. In der Postmoderne wird dieses Desiderat der Moderne nun in der Breite der Wirklichkeit eingelöst. Daher ist die Postmoderne [...] als die exoterische Einlösungsform der einst esoterischen Moderne des 20. Jahrhunderts zu begreifen. Wofür man auch sagen kann: Sie ist eigentlich radikal-modern, nicht post-modern. Und auch: Sie gehört – als eine Transformationsform derselben – der Moderne zu.“⁷

Dieses Verständnis, bei dem Welsch die Postmoderne als Fortführung der Moderne – allerdings verabschiedet vom Modernismus – versteht, ist allerdings eben nur eines von unterschiedlichen. Der Epochenanspruch, der sich im Ausdruck „Postmoderne“ auszudrücken scheint, wird von den meisten zurückgewiesen, die Konzeption von Postmodernismus aber teilweise deutlich gestärkt.⁸ Auch wenn man dem Begriff Postmoderne mit Skepsis begegnet, so muss er hier zumindest kurz auch deshalb angeführt werden, weil es eine anhaltende, international geführte Diskussion über das Verhältnis von Moderne, Spätmoderne und Postmoderne gibt, der eine „symptomatische Bedeutung“⁹ zukommt. Sie ist im Grunde ein Symbol für das, was Ulrich Beck, auf den unten noch eingegangen wird, mit reflexiver Modernisierung oder Zweiter Moderne meint: Der Mensch setzt sich nun mit Modernisierungsfolgen auseinander.

6 Hauser 2004, 91f. Hervorheb. i. O.

7 Welsch 2008, 6. Hervorheb. i. O.

8 Vgl. Welsch 2008, 1f.

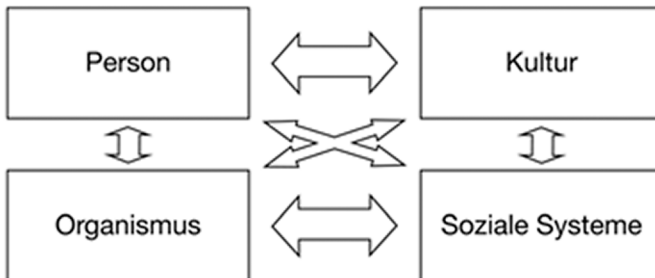
9 Zima 2014, 12.

Diese Folgen von „Moderne“ gibt es aber eben schon in der „Moderne“ – neu, so die These beispielsweise Becks oder auch der Postmoderne-Anhänger, ist die Reflexion darauf. Da es hier gerade (nur) um diese Folgen von Modernisierung, um die Befindlichkeiten des Menschen und seine Suchbewegungen geht, kann dieses Kapitel und auch das Kapitel, das dann die Artikulation derer in literarischen Jenseitsreisen behandelt, die Frage nach Reflexion oder nicht, nach Moderne oder Postmoderne bei Seite lassen.

Soziologische Strukturmuster und Dimensionen von Modernisierung nach Parson/Schmidt

Auch wenn an dieser Stelle, wie eben begründet, keine Modernisierungstheorie entworfen oder unterschiedliche solcher Theorien dargestellt werden, und es auch nicht um eine soziologische Epochenkategorie von Moderne geht, so soll doch kurz eine soziologische Konzeptualisierung aufgezeigt werden. Diese ist an dieser Stelle insofern sinnvoll, als dass sie zum einen bereits „grundlegende Trends“¹⁰ der Modernisierung anspricht, die im Folgenden auch bei einzelnen der ausgewählten Autoren eine Rolle spielen und zum anderen noch eine andere klare Heuristik auf breiterer Ebene als das folgende, aufgrund des Fokus‘ der Arbeit bereits einschränkende Kapitel abdeckt, bietet.

Konkret beziehe ich mich hier auf Volker H. Schmidts Aufgreifen von Talcott Parsons’ Theoriearchitektur¹¹. Für Talcott Parsons besteht das allgemeine soziale Handlungssystem aus den Subsystemen Gesellschaft, Kultur, Person und Verhaltensorganismus. Wandlungsprozesse in allen vier Dimensionen, die Schmidt als Suchschema zur Kartographierung von Strukturprozessen der Moderne nutzt, sind wechselseitig miteinander verschränkt, wie das folgende, dem Aufsatz von Schmidt entnommene Schaubild¹² zeigt:



Anhand dieses Schemas identifiziert Schmidt im Anschluss folgende Merkmale von Modernität:

¹⁰ Schmidt 2013, 36. Hervorheb. i. O.

¹¹ Schmidt bezieht sich konkret auf Parsons 1977.

¹² Schmidt 2013, 36.

- „1. Modernisierung der *Gesellschaft* (= eines von mehreren sozialen Systemen): Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme
2. Modernisierung der *Kultur*: Rationalisierung, Kontingenzsetzung und Reflexivität sozialer Ordnung; Wertverallgemeinerung
3. Modernisierung der *Person*: Individuierung; Herausbildung reflexiver Identitäten und multipler, aktiver Selbste
4. Modernisierung des *Organismus*: Disziplinierung und (Selbst-)Perfektionierung des menschlichen Körpers“¹³

Schmidt geht den einzelnen Dimensionen ausführlich nach, indem er sich unter anderem zu 1. mit Niklas Luhmanns Konzept der Ausdifferenzierung und zu 2. mit Konzepten der Gemeinschaftsbildung und Kulturschichten sowie Kulturbegriffe beschäftigt, in Bezug auf 3. die Idee eines entwicklungspsychologischen Gleichklangs von kultureller und personaler Entwicklung mit den Arbeiten Piagets und Kohlbergs untermauert und bei 4. hinsichtlich der Disziplinierung Nobert Elias' Darstellung von Wandlungen einbezieht.¹⁴

Einzelne Aspekte zur Kultur (2.) und Person (3.) werden im IV. Kapitel bei den ausgewählten Autoren noch eine Rolle spielen, an die Modernisierung des Organismus (4.) wird man sich vielleicht bei einer der untersuchten Jenseitsreisen, in Thomas Manns *ZAUBERBERG*, zurückerinnern.

Doch nicht nur darauf soll dieser Exkurs weisen. Schmidts Schema zur Erfassung von Strukturmustern der Moderne verdeutlicht auch noch einmal, dass Moderne nicht nur unterschiedliche Disziplinen beschäftigt, wie oben angesprochen, sondern eben, und daraus resultiert ersteres, vor allem auch unterschiedliche Bereiche betrifft. Modernisierung ist nicht nur ein globales Phänomen im Sinne einer Überregionalität und eines „weltumspannenden Charakter[s]“¹⁵. Moderne betrifft auch global alle Lebensbereiche des Menschen, die Parsons als Gesellschaft, Kultur, Person und Organismus fasst.

Hier wird im Folgenden nicht diese gesamte Struktur von Modernisierung Thema sein und auch nicht der Einfluss von Moderne auf alle Lebensbereiche untersucht. Vielmehr konzentriert sich die Arbeit an dieser Stelle auf den einen Aspekt der Religion in der Moderne: Die Befindlichkeiten der Menschen der Moderne, die in den an späterer Stelle untersuchten Jenseitsreisen artikuliert werden, betreffen, dem Motiv geschuldet, metaphysische und damit religiöse Fragen. Gerade auch mit Blick auf die in der Einleitung ausgeführten Hypothesen dieser Arbeit werden im Folgenden also Zugriffe auf die Moderne aus Werken ausgewählt, die sich mit Religion und Moderne beschäftigen.

13 Schmidt 2013, 36f. Hervorheb. i. O.

14 Vgl. Schmidt 2013, 37-60.

15 Schmidt 2013, 28.

1.2 KOORDINATEN UND DISKURSLINIEN IM DISKURS „RELIGION UND MODERNE“

Zunächst muss, bevor kurz die verschiedenen Diskurslinien in Bezug auf Religion und Moderne skizziert werden, noch einer jener „überaus geschichtsträchtiger Begriffe“¹⁶ bestimmt werden. Mit den Ausführungen im voranstehenden Kapitel ist die Koordinate der Moderne schon umrissen. Die Beschreibung der Koordinate Religion steht noch aus. Dies soll hier kurz und knapp geschehen. Zum Religionsbegriff gibt es eine schier unüberblickbare Fülle religionsphilosophischer und fundamentaltheologischer Literatur sowie Ausführungen anderer Disziplinen wie Religionswissenschaft und Religionssoziologie. Hier soll weder deren Qualität diskutiert, noch Klassiker dazu wie der anthropologische Religionsbegriff Tillichs oder der offenbarungstheologisch geprägte Religionsbegriff Karl Barths angeführt werden.¹⁷ Vielmehr wird hier ein Religionsbegriff, jener von Hauser/Schrödter, eingeführt, der aufgrund seiner begriffslogischen Differenziertheit und Praktikabilität dann die Grundlage für die folgenden Ausführungen zu Religion und Moderne und den Jenseitsreisen bildet:

Hauser, der sich an seinem Lehrer Hermann Schrödter orientiert, bezeichnet *Religion* als die Gesamtheit der Erscheinungen, mit denen Menschen das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung ausdrücklich machen.¹⁸ Die anthropologische Form, von der her sich Religion entfaltet, ist die Religiosität als Geneigtheit, die eigene Endlichkeit als aufhebbar zu sehen.

Zur Explikation dieser Definition soll kurz Hauser selbst zu Wort kommen:

„Radikal heißt dabei, dass es keinen menschlichen Aspekt gibt, der nicht durch diese Endlichkeit geprägt ist. Die Endlichkeit prägt das Menschsein an seiner Basis, gleichsam wurzelhaft. Jeder Tag ist ein Abschiednehmen. [...]“

Radikal endlich sind wir auch in dem, was wir tun. Alles was wir tun, hat nicht nur seine Grenzen am Gegenstand, über den wir nicht ganz verfügen oder an den Mitmenschen, die anderes wollen. Radikal endlich ist unser Tun auch darin, dass wir nur ‚etwas‘ tun können und dafür ‚anderes‘ lassen müssen. [...] ‚Religion‘ ist mit dieser Definition einerseits bezogen auf ein anthropologisches Fundament (radikale Endlichkeit) und zugleich nicht dieses selbst [...]. Religion ist – philosophisch betrachtet – keine Kategorie, also keine Grundbestimmtheit des Menschen, sondern die Interpretation dieser Grundbestimmtheit radikal endlich zu sein.“¹⁹

Auf die Religiosität als die grundlegende anthropologische Form, von der her sich Religion entfaltet, die überall dort gegeben ist, wo Menschen sich ihrer Endlichkeit

16 Krause 2012, 31.

17 Eine Diskussion dieser beiden beispielhaft angeführten Religionsbegriffe erfolgt bei Hauser 2004, 47f., auf den ich mich im Folgenden beziehe.

18 Vgl. Hauser 1983, 43.

19 Hauser 2004, 50. Hervorheb. i. O.

bewusst sind und sich darüber Gedanken machen,²⁰ wird unten in den Ausführungen zum Schema zur Untersuchung der Jenseitsreisen noch einmal Bezug genommen.

Dieser Religionsbegriff soll hier also als Grundlage dienen, auch wenn die in diesem Kapitel angesprochenen Diskurse Religion zumeist institutionell verstehen.

In den Debatten um Moderne und Religion wird von den federführenden Autoren der Versuch unternommen, eine Bestimmung des Verhältnisses der beiden Koordinaten vorzunehmen oder genauer „eine Bestimmung des Verhältnisses dessen, was je nach Erkenntnisinteresse unter den Begriffen ‚Moderne‘ und ‚Religion‘ inhaltlich gefasst wird“²¹. Hier lassen sich beispielsweise Casanova²², Joas²³, Pollack²⁴, und Moltmann²⁵ nennen.²⁶ Krause meint gar: „so gewinnt man den Eindruck, dass die Beantwortung der Frage nach diesem Verhältnis nicht nur ‚eines‘ von wichtigen Problemen der gegenwärtigen [...] Religionsforschung ist, sondern ihr Grundproblem darstellt – und dies nicht nur gegenwärtig, sondern traditionell“²⁷. Er stellt fest, die Verwendung der Begriffe Moderne und Religion, ins Verhältnis zueinander gesetzt,²⁸ ziele zuweilen gar nicht so sehr auf analytische Präzision ab, sondern der Diskurs habe zunächst nur eine Verweisfunktion: „Er verweist formal auf eine Reihe spezifischer Gegenstandsprobleme der Religionsforschung bzw. der Religionssoziologie.“²⁹

Eine solche Verhältnisbestimmung, wie sie in den Debatten vorgenommen wird, ist für das Ziel dieser Arbeit nicht von Nöten, geht es doch nur um die Bedürfnislage und Suchbewegungen, die sich im Kontext dieser beiden Koordinaten ergeben. Da aber jene meist im Zuge einer solchen Bestimmung identifiziert werden, steht auch die untenstehende, zu diesem Zweck untersuchte Literatur im Kreis einer Verhältnisbestimmung und ist den dazu entsprechenden Positionen zuzuordnen. Daher sollen die grundlegenden Diskurslinien der Debatte rund um Religion und Moderne hier kurz angerissen werden.

Ein Blick auf die europäische Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte zeigt, dass der Diskurs zum Verhältnis von Religion und Moderne am nachhaltigsten von den

20 Vgl. Hauser 2004, 50f.

21 Krause 2012, 31.

22 Casanova 1994.

23 Joas 2005.

24 Pollack 2007 und Pollack und Rosta 2015.

25 Moltmann 1990.

26 Krause nennt neben diesen Beispielen noch viele weitere, seine Liste findet sich bei Krause 2012, 31f.

27 Krause 2012, 32. Hervorheb. i. O.

28 Krause stellt dar, dass im Verhältnis zur Moderne Religion meist eher als das Wandelbare, Hinterfragte, Nachgeordnete dargestellt werde und Moderne die Vorgabe für den Geltungsraum von Religion bilde. Eine derartige Relationierung sei in Selbstverständlichkeit in der gängigen Frage „Was passiert mit der Religion in der Moderne?“ manifestiert. Vgl. Krause 2012, 37.

29 Krause 2012, 32.

Vertretern der *Säkularisierung* bestimmt wurde.³⁰ Jene Deutungskategorie, die von einem Relevanzverlust oder gar einem Verschwinden der Religion in der Moderne ausgeht – wobei auch der Begriff Säkularisierung nicht eindeutig ist, Konsens ist vielleicht ein Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion – war lange soziologisch vorherrschend.

Klassiker der Soziologie von August Comte über Émile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons bis hin zu Niklas Luhmann benutzten, so fasst es Pollack in einer kommentierten Bibliografie zusammen, säkularisierungstheoretische Annahmen, um charakteristische Merkmale moderner Gesellschaften und die Entstehungsbedingungen der Moderne herauszuarbeiten.³¹ Sieht man die Konzeption eines Spannungsverhältnisses zwischen Moderne und Religion schon früh manifestiert, als zentrale Referenzautoren gelten hierfür Weber und Durkheim, so ist es durchaus bemerkenswert zu erachten, so Krause, dass eben jenen beiden Autoren der explizite Entwurf einer Säkularisierungstheorie offenbar als zweitrangig gilt, zumindest spielt der Begriff noch eine untergeordnete Rolle. Krause meint: „Den genannten Klassikern ist eine bewusste ‚säkularistische‘ Haltung freilich nur schwer unterstellbar. [...] die soziologischen Klassiker [stehen] eher für einen Wandel in der wissenschaftlichen Umgangsweise mit Religion.“³² Beide Zugänge zeigen zwar ein unterschiedliches Verständnis von Modernisierung, verbindend ist aber die Vorstellung eines wie auch immer gearteten Bedeutungsverlustes von Religion.³³

In der weiteren säkularisierungstheoretischen Konzeptualisierung ist zunächst ein Perspektivwechsel hinsichtlich eines Blickes auf das kirchlich verfasste Christentum und eine Kritik an den säkularisierungstheoretischen Annahmen zu verzeichnen. Für diesen Trend der Kritik stehen in erster Linie die Autoren Thomas Luckmann und Peter L. Berger, „die der Religionssoziologie in den 1960er Jahren in konzeptioneller Hinsicht eine neue Wendung geben, ohne zunächst die empirische Evidenz eines sich vollziehenden Säkularisierungsprozesses in Frage zu stellen.“³⁴ Sie differenzieren und modifizieren die klassische Theorie der Säkularisierung, wobei der entscheidende religionssoziologische Ertrag im Aufbrechen der Identifikation von Kirchlichkeit mit Religion liegt.³⁵

Eine weitere Etappe der Säkularisierungstheorie ergibt sich in den 1990er Jahren insbesondere anhand der Arbeiten des Religionssoziologen José Casanova, dessen Anliegen eine grundsätzliche Revision, aber auch eine Differenzierung der Säkularisierungstheorie ist.³⁶ Er zeigt die Kontingenz und Vielfalt von Säkularisierung auf und macht deutlich, dass es einer Neujustierung des modernisierungstheoretischen Instrumentariums bedarf.³⁷

30 Vgl. Krause 2012, 38.

31 Vgl. Pollack, 1.

32 Krause 2012, 44. Hervorheb. i. O.

33 Vgl. Krause 2012, 54.

34 Krause 2012, 55.

35 Vgl. Krause 2012, 55.

36 Vgl. Krause 2012, 64.

37 Vgl. Krause 2012, 64-74.

Auch wenn bei Casanova zunächst keine vollständige Preisgabe der Säkularisierungskategorie zu konstatieren ist, so lassen sich seine Korrekturhinweise doch bereits in die stärker werdende Grundtendenz des Zweifels am Ertrag der Säkularisierungstheorie einordnen. In diesem Zusammenhang macht dann auch der oben bereits genannte Peter L. Berger von sich reden, der zuvor noch bekennender Säkularisierungstheoretiker war.³⁸

Insgesamt verliert die Säkularisierungstheorie an Akzeptanz. Anstatt vom Niedergang der Religion wird nun immer häufiger – auch angesichts der verstärkten Öffentlichkeit religiösen Fundamentalismus – von der Entprivatisierung des Religiösen (Casanova 1994), der Wiederkehr der Götter (Graf 2004), von einer Wiederverzauerung der Welt (Beck 2008) oder gar der Entsäkularisierung (Berger 1999) gesprochen.³⁹ Krause unterscheidet hier, sich auf Lehmann⁴⁰ beziehend, neben dem zuvor dominanten Säkularisierungsmodell nun zum einen das „Rückkehrmodell“ und zum anderen das „Transformationsmodell“, das den Wandel der Erscheinungsformen des Religiösen in der Moderne in den Fokus seiner Interpretation stellt.⁴¹

Mit Detlef Pollack, so auch Krause, lassen sich zudem die beiden Konzepte des *ökonomischen Marktmodells* von Religion (v.a. Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Roger Finke) und die These der *Individualisierung* (v.a. Thomas Luckmann, Grace Davie, Hubert Knoblauch) ergänzen:⁴²

„Die Vertreter des ökonomischen Marktmodells führen religiöse Vitalität auf Wettbewerb zwischen religiösen Anbietern zurück. [...] Die Individualisierungstheoretiker gehen davon aus, dass zwischen traditionaler Kirchenbindung und individualisierter Religiosität eine Differenz besteht und sich letztere auf Kosten der ersteren ausbreitet.“⁴³

Trotz der insgesamt deutlichen „Überwindung“ der Säkularisierungsthese gibt es nach wie vor Vertreter bzw. Verteidiger der Säkularisierungstheorie (v.a. Bryan Wilson, Karel Dobbelaere, Steve Bruce, Pippa Norris, Ronald Inglehart, Detlef Pollack).⁴⁴

Eine Bewertung des Säkularisierungsmodells und dieser Modelle der Rückkehr, Individualisierung, Privatisierung und Transformation von Religion sowie der Erzäh-

38 Vgl. Krause 2012, 75.

39 Vgl. Pollack, 1.

40 Lehmann 2007.

41 Vgl. Krause 2012, 39.

42 Krause 2012, 39, 77-81; Pollack, 35-37.

43 Pollack, 35.

44 Vgl. Pollack, 1; Krause 2012, 96-108. Pollack betont diese Haltung auch noch einmal in seiner 2015 gemeinsam mit Rosta veröffentlichten Studie zu Religion und Moderne. Diese analysiert differenziert den religiösen Wandel in West- und Osteuropa, sowie anhand der Beispiele USA, Südkorea und Lateinamerika im außereuropäischen Raum. Scharf kritisiert er unter anderem, dass die religionssoziologische Debatte über den religiösen Wandel in modernen Gesellschaften festgefahren sei und die Kritiker der Säkularisierungstheorie häufig mit der öffentlichen Aufmerksamkeit für Religion argumentierten und ihre Einschätzung dabei lediglich aus Quellen der Publizistik gewannen. Vgl. Pollack und Rosta 2015.

lung eines Religionsmarktes auf der einen Seite und der Ausführungen der Fürsprecher der Säkularisierungsthese auf der anderen Seite⁴⁵ wird an dieser Stelle nicht vorgenommen. Sie bildet den zentralen religionssoziologischen Kontroverspunkt; eine derartige Begründung und Entscheidung ist hier aber nicht von Nöten.

Hier soll nicht die Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne im Fokus stehen, sondern die in diesem Zusammenhang benannten Herausforderungen für den Menschen, über die man sich im Wesentlichen einig ist.

Diese Herausforderungen resultieren aus der Mentalitätsgeschichte. So ist es zum Beispiel unbestritten, dass bestimmte Phänomene und Ereignisse, wie die kopernikanische Wende, die Erfahrungswissenschaften vor große Fragen stellten.

1.3 METAPHYSISCHE ORIENTIERUNGSAUFGABEN DER MODERNE

Solch unbestrittene Ereignisse in der Mentalitätsgeschichte, also den historischen Konstitutionsrahmen für das Welt- und Selbstbild des modernen Menschen in den später untersuchten literarischen Jenseitsreisen, und die daraus erwachsenden Orientierungsaufgaben, deren sie begleitende notwendige Standpunktwechsel zur Erfahrung einer möglichen Relativierung der Stellung des Menschen im Kosmos führen können,⁴⁶ greift das nun folgende Kapitel auf. Dabei beziehe ich mich zum einen auf Linus Hauser, der eben diesen Ausdruck der *metaphysischen Orientierungsaufgaben* der Moderne in einem gleichnamigen Kapitel in seiner *KRITIK DER NEOMYTHISCHEN VERNUNFT* nutzt, und zum anderen auf die *vier Demütigungen*, die Otto Hermann Pesch mit Bezug auf Freuds bekannte Identifikation von *Kränkungen der Menschheit* nennt. Mit Linus Hauser spreche ich dabei lieber von „Orientierungsaufgaben“ statt von – wie auch bei anderen Autoren als Pesch üblich – wertend von „Demütigungen“ oder „Kränkungen“. Entsprechend dem Umgang mit diesen Orientierungsaufgaben, ihrer Bewertung, können sie nicht nur eine Kränkung darstellen, sondern auch eine Chance, eine Ressource vertieften Einblicks in die Wirklichkeit.

Die erste große Zäsur in Bezug auf die metaphysische Orientierung des Menschen besteht in der *kopernikanischen Orientierungsaufgabe*.⁴⁷ Freud spricht hier von der kosmologischen Kränkung der menschlichen Eigenliebe.⁴⁸ Durch den Weltbildwandel wird nicht nur der kosmische Raum ins – für den Menschen – Unendliche ausgedehnt. Es wird auch die mögliche Einsamkeit des Menschen im Kosmos oder die Mannigfaltigkeit möglicherweise bewohnter Welten zum Thema. Während die Menschen und auch das Christentum zuvor in einen geozentrischen Kontext eingebettet waren, muss man sich nun damit auseinandersetzen, dass die Erde nicht mehr im

45 Vgl. Krause 2012, 108.

46 Vgl. Hauser 2004, 26.

47 Vgl. Hauser 2004, 110.

48 Vgl. Freud 1917, 4.

Mittelpunkt der Welt steht, sondern sich um sich selbst dreht und ellipsenförmig um die Sonne kreist.⁴⁹

„In dem Augenblick, in dem das kopernikanische Weltbild in das Bewusstsein rückt, erscheint die Erde hingegen immer deutlicher als ein Staubkorn inmitten eines gewaltigen Wirbels von Sonnen und möglichen Trabanten dieser Sonnen. Gott scheint sich im Weltall aufzulösen. Das zentrale Ereignis der raumzeitlichen Heilsgeschichte im geozentrischen Weltbild, die Herabkunft Jesu Christi als des Sohnes Gottes auf seine Erde, wird relativiert. Ist – so kann man sich fragen – das Christusereignis vielleicht nur ein Nebenschauplatz auf einem ‚Provinzplaneten‘?⁵⁰

Dieses Bewusstsein eines geistesgeschichtlichen Einschnittes setzt sich nach Kopernikus, der nicht der erste war, der an der bevorzugten Stellung der Erde zweifelte,⁵¹ zunehmend durch, wozu nach ihm Thomas Digges, Henry Oldenburg und vor allem Galileo Galilei beitragen und was letztlich durch die Raumfahrt der Apollo 8 zum Mond endgültig öffentlich lebensbedeutsam wird.⁵²

Zu der „Problematik der unübersehbaren Erstreckung des räumlichen Kosmos“⁵³ tritt mit den Forschungen zur Evolutionstheorie die *darwinische Orientierungsaufgabe*, bei Freud die „biologische Kränkung des menschlichen Narzißmus“⁵⁴, die auch das Zeitliche unübersichtlich werden lässt. Charles Darwins *ON THE ORIGIN OF SPECIES BY MEANS OF NATURAL SELECTION, ON THE PRESERVATION OF FAVOURED RACES IN THE STRUGGLE FOR LIFE* (1859) fasst die Evolutionstheorie als streng empirische Wissenschaft. Demnach kommt der Mensch nicht unmittelbar, durch einen eigenen Schöpfungsakt aus der Hand Gottes, sondern hat sich aus dem höheren Tierreich entwickelt, der Mensch muss sich als Naturwesen einer langen Naturgeschichte verstehen.⁵⁵ Das Bewusstsein der evolutionären Abstammung lässt den Menschen sich einerseits auf ein Tier reduzieren. Andererseits erhebt er sich zu einer Art Neugott, wenn er sich vom theistischen Gottesbild verabschiedet. „Die Darwinische Orientierungsaufgabe verschärft somit die Kopernikanische Orientierungsaufgabe um die Dimension der zeitlichen Unübersichtlichkeit der Herkunft und des ‚tierischen‘ Charakters der Menschen.“⁵⁶

Zur raumzeitlichen Orientierungsproblematik kommt die *freudianische Orientierungsaufgabe*. Die tiefenpsychologische Betrachtungsweise, nach der der Mensch weithin von seinem Unbewussten gesteuert wird, lässt dem modernen Menschen das

49 Vgl. Pesch 2008, Bd. 1, Teilbd. 1, 182.

50 Hauser 2004, 112.

51 Freud nennt hier die Pythagoräer und Aristarch von Samos. Vgl. Freud 1917, 4.

52 Vgl. Hauser 2004, 113-115.

53 Hauser 2004, 115.

54 Freud 1917, 4. Hervorheb. i. O.

55 Vgl. Pesch 2008, 182 und Hauser 2004, 118.

56 Hauser 2004, 119.

eigene Seelenleben unauslotbar erscheinen.⁵⁷ Freud selbst spricht von der „empfindlichsten“⁵⁸ Kränkung für den Menschen:

„Aber die beiden Aufklärungen, daß das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden, kommen der Behauptung gleich, daß das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus. Sie stellen miteinander die dritte Kränkung der Eigenliebe dar, die ich die psychologische nennen möchte. Kein Wunder daher, daß das Ich der Psychoanalyse nicht seine Gunst zuwendet und ihr hartnäckig den Glauben verweigert.

Die wenigsten Menschen dürften sich klar gemacht haben, einen wie folgenschweren Schritt die Annahme unbewußter seelischer Vorgänge für Wissenschaft und Leben bedeuten würde. Beeilen wir uns aber hinzuzufügen, daß nicht die Psychoanalyse diesen Schritt zuerst gemacht hat. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allen der große Denker Schopenhauer, dessen unbewußter »Wille« den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist.“⁵⁹

Mit Freuds These von der Religion als kollektiver Neurose bekommt diese Kränkung zudem einen religionskritischen Aspekt.⁶⁰

Pesch spricht in Anschluss an Freuds Kränkungen oder Demütigungen des Menschen von einer vierten Demütigung, die durch die Neurowissenschaften hinzugekommen sei. Diese zeigten empirisch auf, dass menschliches Handeln sich auf der Grundlage eines bio-chemischen Informationssystems ereigne, durch diese physiologischen Hirnprozesse programmiert, ausgelöst und gesteuert sei.⁶¹ „Diese Ergebnisse scheinen es zu rechtfertigen, zu jenem vollständigen Determinismus zurückzukehren, wie ihn Einstein und seine Anhänger für den Bereich der makrokosmischen und mikrokosmischen Wirklichkeit vertreten haben.“⁶² So werde die Rede von Freiheit und freiem Willen und von einem Geist des Menschen als einer von den Gehirnprozessen zu unterscheidenden innermenschlichen Wirklichkeit scheinbar obsolet.

Hauser⁶³ und Wittig⁶⁴ identifizieren anders viertens eine *androidische Orientierungsaufgabe* angesichts der wissenschaftsfundierten Technik der Moderne. Visionen von Maschinenwesen entwickelten sich, die – man vergleiche das mit den biblischen Schöpfungsgeschichten – ihren eigenen Geist entdecken könnten. Die androidischen Geschöpfe könnten außerdem noch dazu mehr Fähigkeiten als ihre menschlichen Schöpfer haben.⁶⁵

57 Vgl. Pesch 2008, 181f. und Hauser 2004, 119.

58 Freud 1917, 5.

59 Freud 1917, 6f. Hervorheb. i. O.

60 Vgl. Pesch 2008, 183.

61 Vgl. Pesch 2008, 183 und 218.

62 Pesch 2008, 220f.

63 Vgl. Hauser 2004, 120.

64 Vgl. Wittig 1997, 14.

65 Vgl. Hauser 2004, 120-126.

Laut Hausers Darstellung findet sich im Bewusstsein des modernen Menschen somit „eine vierfach gestaltete quantitative ‚Unendlichkeit‘“⁶⁶, die des kosmischen Raumes, der zeitlichen Herkunft, der psychischen Dimensioniertheit – an die man vielleicht Peschs Hinweis auf die neuronale Infragestellung menschlicher Freiheit anschließen kann – und des möglichen Mehr an androidischen Fähigkeiten gegenüber den des Menschen. Aufgrund dieses Bezugs auf eine Form von Unendlichkeit, „die zwar nicht die des metaphysisch Transzendenten, sondern des prinzipiell empirisch Qualifizierbaren ist, die aber wegen dieser Analogie metaphysische Probleme aufwirft“⁶⁷, spricht Hauser von das anthropozentrische Bewusstsein in die Krise führenden *Metaphysischen Orientierungsaufgaben*.

Die Metaphysischen Orientierungsaufgaben zeigen an, dass *Modernität ein philosophisch-theologisches Problem* ist. Sie bilden außerdem den historischen Konstitutionsrahmen für das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Situation in der Moderne, die von den nun folgenden unterschiedlichen Autoren beschrieben wird. Innerhalb des Modernitätsdiskurses gibt es unterschiedliche Ansätze, den Umgang des Menschen mit der Moderne und den eben genannten Orientierungsaufgaben zu fassen und auch das oben angesprochene Verhältnis von Religion und Modernität zu bewerten.

1.4 ZUGRIFFE AUF DIE PROBLEMGESTALT DES MENSCHEN UND DER RELIGION IN DER MODERNE

Die zahlreichen Autoren, die sich mit dem Modernitätsbegriff und dem Verhältnis von Religion und Moderne auseinandersetzen, gehen ganz unterschiedlich vor, stellen unterschiedliche Beobachtungen in den Fokus und kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Ich greife an dieser Stelle einzelne Autoren heraus, wobei ich nicht diese selbst oder ihre Werke vorstellen möchte, sondern vielmehr mit Bezug auf ausgewählte Werke einzelne Zugriffe auf Religion und Moderne bzw. auf die (und hier liegt mein Fokus) Lebens- und Erfahrungsbedingungen der Menschen in diesem Zusammenhang herausstelle.

Die Auswahl der Autoren erhebt nicht den Anspruch, alle verschiedenen Positionen darzustellen oder gar bibliografisch einen Kanon aufzustellen. Vielmehr wird ein persönlicher Zugriff auf die Autoren gewagt, um die individuelle Problemgestalt in ihren Ausführungen, ihrem (heutigen) Blick auf die Moderne zu identifizieren und unterschiedliche Zugriffe nebeneinander stellen zu können.

Entsprechend auch der Auswahl der untersuchten literarischen Jenseitsreisen, die an späterer Stelle begründet wird, wird dabei der Blick auf den westeuropäischen (bzw. bei Taylor auch den nordamerikanischen) Kontext gelenkt. Die religiöse Topografie in anderen Regionen der Welt, so zum Teil auch unten mit Bezug auf die Autoren noch kurz thematisiert, ist ganz anders zu beschreiben, andere Dynamiken – mit denen unter anderem eben auch gegen eine Säkularisierungsthese argumentiert

66 Hauser 2004, 126.

67 Hauser 2004, 126.

wird – bestimmen beispielweise den afrikanischen Kontinent und Teile Asiens. Aufgrund dieser Einschränkung sind es vor allem das Christentum, aber auch andere „religiöse Erscheinungsformen“ in Westeuropa, die betrachtet werden. Der Islam, dessen Dynamik auch in Europa einer gesonderten Betrachtung bedürfen würde, wird ausgeklammert und damit auch Thematiken wie Debatten rund um den von Samuel Huntington 1996 benannten *Clash of Civilizations*.

Dass die gewählten Autoren alle einer Säkularisierungsthese in der Moderne kritisch gegenüber stehen, ist, wie oben in Bezug auf die Diskurslinien bereits genannt, im Grunde an dieser Stelle nicht wichtig, da sie in Bezug auf ihre zeitdiagnostischen Beobachtungen und nicht hinsichtlich ihrer Positionierung in einer Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne betrachtet werden. Dass allesamt dem Rückkehr- oder Transformationsmodell, um die obige Terminologie aufzugreifen, zuzuordnen sind bzw. zur „Interpretations- und Argumentationsfigur Säkularisierung“⁶⁸ insofern Stellung nehmen, als dass sie einem Deutungsansatz, der großflächig von einer Säkularisierung ausgeht, skeptisch begegnen, ihn modifizieren oder suspendieren,⁶⁹ ist im Grunde der generell abnehmenden Akzeptanz der Säkularisierungstheorie geschuldet. Gleichwohl es nach wie vor prononcierte Vertreter der Säkularisierungstheorie gibt⁷⁰ und „Säkularisierung ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der neuzeitlichen Geschichte wie der Gegenwart“⁷¹ ist, bewegen sich die ausgewählten Autoren mit ihrer Positionierung in einem breiten Konsens.

Auch wenn die Auswahl, wie oben erklärt, nicht den Anspruch einer beispielhaften Bibliografie hegt, so umfasst sie doch „Standardwerke“. Das monumentale Werk *EIN SÄKULARES ZEITALTER* (auf Deutsch 2009) des mit zahlreichen Preisen ausgezeichneten Politikwissenschaftlers und Philosophen *Charles Taylor* wurde breit in der Öffentlichkeit rezipiert. Es nähert sich genealogisch dem Begriff der Säkularisierung und macht durch geistes- und kulturgeschichtliche, in ihrer Form essayistische Ausführungen deutlich, was sich durch das Aufkommen einer säkularen Option verändert hat.

Der US-amerikanische Soziologe *Peter L. Berger*, der durch seine wissenssoziologische Arbeit zusammen mit Thomas Luckmann bekannt wurde, war während seiner Forschungen zunächst ein Befürworter, später ein Gegner der Säkularisierungstheorie und spricht nun von einer Koexistenz von säkularen und religiösen Diskursen. Er geht er von der These aus, dass durch die Pluralisierung des religiösen Feldes im Zuge der Modernisierung religiöse Überzeugungen relativiert würden. Die oben als Diskurslinie benannte ökonomische Markttheorie entzündete sich im Grunde an dieser von ihnen bezweifelten Annahme Bergers.⁷²

Der unter anderem mit den Monografien *RISIKOGESELLSCHAFT* und später *WELTRISIKOGESELLSCHAFT* weltbekannt gewordene Soziologe *Ulrich Beck* beschäftigte sich

68 Ruh 1980, 5.

69 Siehe hierzu bereits Ruh 1980, 357: „Es hat sich im einzelnen gezeigt, daß zwar nach wie vor die Interpretationskategorie Säkularisierung Verwendung findet, damit aber gewöhnlich Skepsis oder Reserve gegenüber großflächigeren Deutungsansätzen verbunden sind.“

70 Vgl. Pollack, 1.

71 Ruh 1980, 5.

72 Vgl. Vorwort Pollack in Berger 2013, VII.

mit Denken und Handeln in der Moderne und prägte den Begriff der Zweiten Moderne bzw. die Theorie reflexiver Modernisierung. Seine Thesen zum Themenbereich von Individualisierung und Kosmopolitisation werden mit Bezug auf sein Werk *DER EIGENE GOTT* (2008) aufgegriffen.

Der in Deutschland und den USA lebende und forschende Soziologe *Hans Joas* sieht die Annahmen Becks und Bergers kritisch. Er bezieht sich auf Taylors säkulare Option und spricht unter dem Begriff der Kontingenz von einer Optionssteigerung, die zu veränderten Wertbindungen führe.

Der Theologe *Hans-Joachim Höhn* entwickelt eine Dispersionstheorie des Religiösen. Religionsförmige Symbolik begegne beispielsweise immer wieder in der Popkultur. Die Nachfrage nach Religion, das religiöse Suchen und Finden, korrespondiere dabei mit den gesellschaftlichen und kulturellen Trends zur erlebnisorientierten Religiosität, Subjektzentrierung, Ästhetisierung und Psychologisierung.

Die folgende Tabelle soll kurz bereits einen Überblick über die unterschiedlichen Zugriffe bieten:

Autor	Taylor	Berger	Beck	Joas	Höhn
<i>Zugriff</i>	<i>Expressivität des Selbst</i>	<i>Pluralismus</i>	<i>Individualisierung und Kosmopolitisation</i>	<i>Kontingenz</i>	<i>Religiöse Dispersion Erlebnisorientierung, Subjektzentrierung, Ästhetisierung, Psychologisierung</i>

Bei der nun folgenden Darstellung der Positionen dieser ausgewählten Autoren werden jene in der Tabelle genannten Zugriffe auf den Menschen im Raum der Koordinaten Religion und Moderne identifiziert.

Diese einzelnen grundlegenden Zugriffe aus den gewählten Werken ergeben in Bezug auf die individuelle Problemgestalt dieser Arbeit meinen persönlichen Zugriff, der dann den Raum anzeichnet, in dem die unten untersuchten Jenseitsreisen zu verorten sind. Wenn an späterer Stelle weltanschauungsanalytisch auf literarische Jenseitsreisen geblickt wird, so geschieht dies in eben diesem Kontext eines Blicks auf die Moderne. So wird auf den hier entwickelten Zugriff und die aus den Positionen der gewählten Autoren extrahierten Begriffe in der Tabelle in einem Arbeitsschritt nach der Untersuchung der literarischen Jenseitsreisen hinsichtlich dessen zu blicken sein, inwiefern die Zugriffe auf Modernität sich darin spiegeln.

Charles Taylor: Expressivität des Selbst

Der kanadische Philosoph Charles Taylor setzt sich in zahlreichen Werken mit der Identität, der Moral und der Religiosität der Menschen in der Moderne auseinander, u.a. in *Hegel* (1975)⁷³, *QUELLEN DES SELBST* (1989), *DAS UNBEHAGEN AN DER MODERNE* (1991) und in seinem Opus magnum *EIN SÄKULARES ZEITALTER* (2007).

Taylor geht ideengeschichtlich vor. Er analysiert die Veränderungen des monotheistischen Gottesglaubens, die Bedingungen der Möglichkeit von Religiosität und die Erfahrungsdimensionen in der Moderne. Dabei betrachtet der gläubige Katholik den Wandel in den Gesellschaften des Westens, der „nordatlantischen Welt [...] jener Zivilisation [...], deren wichtigste Wurzeln in der sogenannten ‚lateinischen‘ Kirche liegen“⁷⁴ und untersucht die drei Traditionslinien Aufklärung, Romantik und Theismus.

In *EIN SÄKULARES ZEITALTER* macht der Philosoph deutlich, dass er Säkularisierung weder als Fortschritts- noch als Substraktionsgeschichte begreift. Auch insgesamt stellt er in seinen Werken das philosophisch-kulturelle Erbe der Moderne dar, offeriert Zustandsbeschreibungen und analysiert Werte, entwertet aber die Moderne nicht. Er ordnet sich zwar im Grunde einer Kritik, die en gros einen Verfallsprozess diagnostiziert, zu, übernimmt aber nicht deren „Dekonstruktionsrhetorik“⁷⁵, sondern stellt sich der Ambivalenz der Moderne.⁷⁶

Taylor beginnt *EIN SÄKULARES ZEITALTER* damit, dass er den offensichtlichen Wandel in den Gesellschaften darstellt. Während es in der abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich gewesen sei, nicht an Gott zu glauben, habe der Mensch der Neuzeit Alternativen und könne Atheist sein. Der Wandel weg von einer Gesellschaft, die sich die Natur mithilfe einer höheren Macht erkläre, ihre Gesellschaft und Riten auf Gott gegründet sähe und in einer verzauberten Welt – Taylor bildet hier ein Antonym zu Webers Entzauberung – lebe, habe seine Gründe nicht nur in den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Neuzeit.⁷⁷ Die Naturwissenschaften hätten zwar dazu beigetragen, einem „ausgrenzendem Humanismus“⁷⁸ Weg zu bahnen. Aber oft genannte Ursachen wie die wissenschaftliche Revolution, der Humanismus der Renaissance, das Aufkommen des Polizeistaates und die Reformation seien nur Etappen innerhalb einer Entwicklung.⁷⁹

Das „innerste Wesen der neuzeitlichen Säkularität“⁸⁰ macht für Taylor der ausgrenzende Humanismus aus. Er versteht darunter „eine Einstellung, die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber ir-

73 Die Jahreszahlen beziehen sich in diesem Abschnitt jeweils auf die Erscheinung der englischen Erstausgabe.

74 Taylor 2012, 47.

75 Breuer 2010, 106.

76 Vgl. Breuer 2010, 106.

77 Vgl. Taylor 2012, 52f.

78 Taylor 2012, 54. Hevorheb. A. B.

79 Vgl. Taylor 2012, 112.

80 Taylor 2012, 42.

gendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert.“⁸¹ Der ausgrenzende Humanismus komme also ohne jeden Transzendenzbezug aus und stelle damit ein historisches Novum dar.⁸²

Die Entwicklung dieses Humanismus zeigt Taylor anhand von unterschiedlichen Phasen auf, die aus früheren christlichen Formen hervorgingen.⁸³ Er betont die Relevanz einer solchen historischen Darstellung im Gegensatz zu einer reinen Gegenüberstellung des alten und neuen Zustands:

„Das heißt unser Verständnis unserer selbst und des Ortes, an dem wir stehen, ist teilweise durch das Gefühl bestimmt, daß wir allmählich hierhin gekommen sind und einen früheren Zustand überwunden haben. [...] [So] kann es sein, daß wir den Ort völlig falsch beschreiben, weil wir die Reiseroute nicht richtig erkannt haben. Genau dies ist der Fehler, den die Substraktionserklärungen der neuzeitlichen Entwicklung begehen.“⁸⁴

Die Geschichte, die Taylor erzählt, nennt er „REFORM-Großerzählung“⁸⁵. Er stellt die Entwicklung zur Neuzeit als eine Geschichte von Reformen dar, von einer Bewegung, die im Spätmittelalter aufkomme und darauf abziele, die europäische Gesellschaft umzugestalten, damit sie den Forderungen des Evangeliums und der Zivilisation nachkomme.⁸⁶

„Die Neuorganisation der Gesellschaft durch die Reform ist bestimmt durch vier Momente. Erstens: Die Bemühungen um Reform und Organisation sind aktivistisch, sie suchen nach leistungsfähigen Maßnahmen zur Neuorganisation der Gesellschaft, und sie sind interventionsfreudig. Zweitens: Die Reform strebt nach einer Uniformierung, die auf alles ein und dasselbe Modell oder Schema anzuwenden sucht. Drittens: Die Reform ist gleichmacherisch, indem sie die Masse der Gesellschaft zu erreichen sucht und Reformstandards nicht allein den Eliten vorbehält. Viertens: Die Reform wirkt rationalisierend, indem sie einer Zweckrationalität zur Dominanz verhilft“⁸⁷

Die „REFORM, die der Entzauberung förderlich war und dazu beitrug, den mittelalterlich-christlichen Kosmos zu zerstören“⁸⁸, löse die religiöse Praxis aus den Alltagsvollzügen und unterscheide zwischen Immanenz und Transzendenz.⁸⁹ Sie habe zusammen gewirkt mit Nominalismus, dem Aufstieg der mechanistischen Naturwissenschaft und dem zunehmenden Einfluss der instrumentellen Auffassung des menschlichen Handlungsvermögens. Es sei zwar zu einem „starken ontischen

81 Taylor 2012, 41.

82 Vgl. Buß 2009, 50.

83 Vgl. Taylor 2012, 55.

84 Taylor 2012, 57.

85 Taylor 2012, 1282. Hervorheb. i. O.

86 Vgl. Taylor 2012, 113.

87 Goldstein 2011, 633f.

88 Taylor 2012, 1281. Hervorheb. i. O.

89 Vgl. Taylor 2012, 247.

Dualismus der Neuzeit⁹⁰, einem Dualismus zwischen dem Geist und dem nun zweck- und sinnfrei scheinenden Kosmos gekommen, also zu einem neuen Weltbild, in dem Gott und die Hierarchie des Seins schwinde. Aber, so die positive Bewertung Taylors, es komme mit der Destabilisierung auch zu einer Neuformierung:

„Die REFORM begnügt sich nicht mit der Entzauberung, sondern sie diszipliniert das Leben wie die Gesellschaft und strukturiert sie neu. Das begünstigt, zusammen mit der Zivilität, eine Vorstellung von der moralischen Ordnung, die dem Christentum und den Forderungen des Glaubens einen neuen Sinn verleiht.“⁹¹

Ich möchte einige der von Taylor diagnostizierten Entwicklungslinien und Begriffe, die in seinem *Opus magnum* und/oder in seinen früheren Werken zentral sind, herausgreifen und kurz umreißen.

Taylor kennzeichnet die vornezeitlichen Menschen der verzauberten Welt durch ein *poröses Selbst*, während er dem neuzeitlichen Menschen ein begrenztes, *abgepuffertes Selbst* zuschreibt.

Das poröse Selbst glaube noch an übergeordnete Ordnungszusammenhänge. Es grenze sein Inneres nicht von der Welt ab. „Das poröse Selbst ist so definiert, daß die Quellen seiner eindringlichsten und wichtigsten Gefühle außerhalb des ‚Geistes‘ liegen.“⁹² Das abgepufferte Selbst dagegen könne – müsse aber nicht – sich von allem außerhalb des Geistes distanzieren und lösen. „Meine maßgeblichen Ziele sind jene, die sich in meinem Inneren entwickeln, die entscheidenden Bedeutungen der Dinge sind jene, die durch meine Reaktionen auf diese Dinge definiert sind.“⁹³ Dieses begrenzte Ich fasse die Grenze zur Außenwelt als Puffer auf, sodass es die Dinge jenseits der Grenze nicht erreichen müsse und sich Ängsten wie Geister und Dämonen, die das poröse Selbst noch beschäftigen, entziehen könne.⁹⁴ Das abgepufferte Selbst ebne so den Weg zu einem ausgrenzenden Humanismus, der ohne Transzendenz auskommt.

Taylor, der in *QUELLEN DES SELBST* die *Expressivität des Selbst* als basal erklärt und daher betont, dass die Identität in Auseinandersetzung mit dem Umfeld in einem sprachlichen Raum gewonnen werde,⁹⁵ meint, dass der Individualismus des begrenzten Selbst, das seine eigene, innere Basis fokussiert, zwar durchaus eine Errungenschaft sei. Die Zivilisation habe dem Menschen so seine Würde verliehen und bilde die Basis der freiheitlich-demokratischen Gesellschaften. Er zitiert aber auch Stimmen, die von einem Verlust einer Zwecksetzung und eines umfassenden Blicks sprechen. So meint er, die dunkle Seite des Individualismus sei die „Konzentration auf das Selbst, die zu einer Verflachung und Verengung des Lebens führt, das dadurch bedeutungsärmer wird und das Interesse am Ergehen anderer oder der Gesellschaft

90 Taylor 2012, 1280.

91 Taylor 2012, 1282. Hervorheb. i. O.

92 Taylor 2012, 72.

93 Taylor 2012, 72.

94 Vgl. Taylor 2012, 73.

95 Vgl. Taylor 1994, 71.

vermindert.⁹⁶ In einer Kultur der Selbstverwirklichung würden in verstecktem Narzissmus Gemeinschaftsbeziehungen dem Gebot zur Authentizität unterstellt.⁹⁷ Dies habe auch insofern Folgen für die Ethik und Moral, als dass behauptet werde, jeder habe seine eigenen Werte, sodass alle Alternativen in einer Rhetorik der Andersheit „vergleichültigt“⁹⁸ würden und infolge dessen ihre Bedeutung genommen bekämen.⁹⁹ Die Ironie der Säkularisierung, die nur durch die Wende zur Innerlichkeit möglich sei, liege darin, dass die Bewegung der Immanentisierung durch religiöse, vor allem christliche Motive ausgelöst würde.¹⁰⁰

In diesem Zeitalter einer „Kultur der Authentizität, des expressiven Individualismus“¹⁰¹, dem eine Suche nach einer Alternative zum christlichen Glauben vorangehe, welche schließlich im ausgrenzenden Humanismus münde, werde die Gesellschaft immer pluralistischer. Taylor spricht von einem Nova-Effekt:

„Es sieht so aus, als habe der ursprüngliche Dualismus – die Forderung nach einer tragfähigen Alternative – eine Dynamik von der Art eines Nova-Effekts in Gang gesetzt, der eine immer größere Vielfalt moralisch-spiritueller Oppositionen hervorgebracht hat, die den ganzen Bereich des Denkbaren und vielleicht noch mehr umfassen. Diese Phase dauert bis heute an. [...] Die aufgesplitterte Kultur der Nova wird [in einer weiteren Phase] auf ganze Gesellschaften übertragen. [...] Der Zusammenhang zwischen dem Beschreiten eines moralischen oder spirituellen Weges und der Zugehörigkeit zu größeren Gesamtheiten wie Staat, Kirche oder auch Konfession ist weiter gelockert worden, und infolgedessen hat sich der Nova-Effekt verstärkt. Heute leben wir im Bereich einer spirituellen Supernova, in einer Art von galoppierendem Pluralismus auf geistiger Ebene.“¹⁰²

Taylor beschreibt die Ausweitung des Nova-Effekts der sich ständig erweiternden Optionen über die Jahrhunderte von der Gruppe der sozialen Eliten hin zu einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen sowie die jeweiligen historischen Bedingungen, die zu dieser Ausweitung führten. Der Wandel hin zur heutigen „Supernova“ und einer Ethik der Freiheit sei Folge einer Kultur, die das abgepufferte Selbst in den Mittelpunkt rücke. Das sei zum Teil durch das Leben in einer entzauberten Welt bedingt und damit ermöglicht durch die Verdrängung des Kosmos der Geister und Kräfte durch ein mechanistisches Zeitalter, das Verschwinden höherer Zeiten und den Rückgang des Sinns für Formen der Komplementarität. Gefördert worden sei es aber auch durch Verschiebungen im subjektiven Bereich der Identität. Taylor nennt hier den Prozess der Zivilisation, wobei er sich auf Elias bezieht, die Transformation

96 Taylor 1995, 10.

97 Vgl. Breuer 2010, 109.

98 Breuer 2010, 110.

99 Vgl. Taylor 1995, 47.

100 Vgl. Buß 2009, 54.

101 Taylor 2012, 507f.

102 Taylor 2012, 507f.

durch disziplinierte Selbstumgestaltung und den Aufstieg der desengagierten Vernunft.¹⁰³

Die *desengagierte Vernunft* sei, so Taylor, ein von Descartes¹⁰⁴ geprägter Terminus, den er bereits in *QUELLEN DES SELBST* diskutiert. „Mit Descartes wird der Rahmen für jenes desengagierte Subjekt abgesteckt, das den Ausgangspunkt für den neuzeitlichen Naturalismus bildet und an dem sich die Verfechter und die Kritiker der Moderne entzweien.“¹⁰⁵ Die Quellen der Moral würden mit Descartes konsequent im Inneren des Menschen angesiedelt und hätten keinen Bezug mehr zu Quellen außerhalb wie einer grundguten Weltordnung oder einem göttlichen Licht.¹⁰⁶ Descartes Vernunftbegriff lasse die kosmische Ordnung mittels der Vernunft erst verfertigt werden und habe so Konsequenzen auch auf die Moral: „Nach Descartes heißt Rationalität, daß man bestimmten Vorschriften entsprechend denkt. Ausschlaggebend für das Urteil sind jetzt Eigenschaften der Denktätigkeit, nicht mehr die inhaltlichen Überzeugungen, die daraus hervorgehen.“¹⁰⁷ Der neuzeitliche Mensch der entzauberten Welt nehme die Perspektive eines außenstehenden, unbeteiligten Beobachters ein, der die Dinge mechanistisch und funktional sehe – er objektiviere und kontrolliere seine Umwelt und sich selbst.¹⁰⁸ Das desengagierte Subjekt der rationalen Kontrolle entspreche also dem abgepufferten Selbst, das sich auf seine eigene Innerlichkeit neutralisiere. Die desengagierte Vernunft und die Konzentration auf das Individuum und seine Ziele betreffe aber entsprechend auch wissenschaftliche, ökonomische und technische Praktiken – Taylor nennt hier beispielsweise den politischen Atomismus Lockes.¹⁰⁹

Wenn die Menschen sich immer atomistischer sehen, kommt es laut Taylors kommunitarischer Kritik allerdings dazu, dass eine Gesellschaft sich immer weniger gemeinsame Vorhaben setzt. Durch einen Mangel an Identifikation mit gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken entstehe die Gefahr einer Depolitisierung.¹¹⁰ Taylor spricht hier von *Fragmentierung*: „Zur Fragmentierung kommt es, wenn sich die Menschen in immer höherem Maße atomistisch sehen und immer weniger spüren, daß sie durch gemeinsame Vorhaben und Loyalitäten an ihre Mitbürger gebunden sind.“¹¹¹ Ein Subjektivitätsbegriff, der eine negative Freiheit, also eine Unabhängigkeit von äußeren Faktoren, propagiere, trage zu solch einer Fragmentierung und Entfremdung innerhalb der Gesellschaft bei.¹¹²

103 Vgl. Taylor 2012, 508f.

104 An dieser Stelle wird nur dargestellt, wie Taylor Descartes rezipiert, auch wenn Descartes Ausführungen selbst – und darauf ist hinzuweisen – vielleicht vielschichtiger sind, als die Deutung Taylors.

105 Vgl. Breuer 2010, 70.

106 Vgl. Breuer 2010, 70.

107 Taylor 1994, 284.

108 Vgl. Breuer 2010, 71f.

109 Vgl. Breuer 2010, 74.

110 Vgl. Breuer 2010, 126f.

111 Taylor 1995, 126.

112 Vgl. Buß 2009, 45f.