

Splitter einer „Versprachlichung des Sakralen“

Religionsphilosophische Perspektiven im Anschluss an Habermas und Brandom

Thomas Hanke

Abstract: J. Habermas hat in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) und erneut in *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) das Konzept einer „Versprachlichung des Sakralen“ zum Einsatz gebracht. Es ermöglicht, den Beitrag, den religiöse Formationen für das Selbstverständnis und den sozialen Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften leisten konnten und können, unter Einhaltung metaphysischer Enthaltsamkeit zu würdigen. Dieser Aufsatz legt dar, dass sich auch in R. Brandoms *A Spirit of Trust* (2019) verwandte Motive identifizieren lassen. Sie sind dort allerdings zersplittert, denn Brandoms „romantisches“ Bild von Religionen blendet deren rationale Ressourcen aus. Wenn letztere jedoch stärker gewichtet werden, so die These, ergeben sich durchaus konstruktive Anknüpfungspunkte für eine mögliche Religionsphilosophie.

Keywords: Religion, Moderne, sakraler Komplex, Raum der Gründe, Genealogie, Anti-Reduktionismus

Ein wichtiges Motiv soziologisch informierter und pragmatistisch inspirierter Religionsphilosophien besteht im Konzept einer „Versprachlichung des Sakralen“. Damit lässt sich – unter Einhaltung strikter metaphysischer Enthaltsamkeit – der Beitrag, den religiöse Formationen für das Selbstverständnis und den sozialen Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften in der Vergangenheit leisten konnten und potenziell auch heute noch leisten können, einordnen und würdigen. Als Champion des Einsatzes dieses Konzepts darf Jürgen Habermas gelten. In diesem Beitrag möchte ich untersuchen, inwieweit dieses Konzept auch in der Philosophie Robert Brandoms eine Rolle spielt. Meine These ist, dass sich durchaus verwandte Motive identifizieren lassen, jedoch im Endeffekt festzuhalten ist: Von dem Konzept der Versprachlichung des Sakralen, das bei Habermas aus einem Guss ist, sind bei Brandom lediglich Splitter zu finden. Um dies darzulegen, erinnere ich zunächst an die erstgenannte Version (1), um mich dann in zwei Schritten an Brandoms Variante anzunähern (2 und 3). Abschließend gebe ich einen Ausblick, wie von dem zuvor erhobenen Befund aus weiterzudenken sei (4).

1. Habermas' ursprüngliche Einsicht

Den Impuls Émile Durkheims ursprünglich aufnehmend und umwandelnd, hat Habermas das Konzept einer „Versprachlichung des Sakralen“ an entscheidender Stelle seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) verankert, um die eigentümliche Bindungskraft moderner Gesellschaften verständlich zu machen:

Bei der Beantwortung dieser Frage [nach normengeleitetem Handeln] lasse ich mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten Grundeinverständnisses*; und damit geht die Einbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.¹

So sehr hier eine Ablösung der säkularen Gesellschaft von ihrer religiösen Vorgeschichte und mit ihr die grundständige Legitimität des modernen Rechtsstaats in Gestalt seiner eigenen diskursiven Prozeduren behauptet werden, fällt doch auf, dass die Dimension des Sakralen auch aus der Perspektive ihrer Versprachlichung heraus ihren besonderen Glanz nicht verloren hat. Denn es bleibt, sozusagen durch die Zeiten hindurch, eine fundamentale Gemeinsamkeit bestehen: Sowohl die bannende Kraft des Heiligen als auch die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche erzeugen einen eigenen normativen Raum, der sich nicht auf verdinglichende Beschreibungen reduzieren lässt. Der Fortschritt, der mit der Versprachlichung des Sakralen angezeigt wird, ist gerade nicht identisch mit dem Fortschritt instrumenteller Natur- und Weltbeherrschung. Vielmehr wahrt

1 Habermas (1981), 118f.

die säkulare kommunikative Vernunft eine Distanz zur verwalteten Welt instrumenteller Vernunft, wie es ihrerseits die sakrale Praxis tat und tut.²

In diesem Gedanken scheint mir in der Tat ein entscheidender Beitrag der These von der Versprachlichung des Sakralen zu liegen. Sie ist sowohl säkularitätstheoretisch als auch religionsphilosophisch bedeutsam und erstreckt sich dabei auf Geschichte und Gegenwart gleichermaßen. Sie erlaubt (a) eine Unabhängigkeit der Geltung und Kraft säkularer, diskursiver, demokratischer Normativität von religiösen Vorgaben und versteht es zugleich, das Phänomen der Religion in zweierlei Hinsicht zu integrieren: Sie kann (b) die religiösen Motive in der langen Genese der modernen Welt würdigen und darüber hinaus (c) anerkennen, dass religiöse Formationen auch im Zusammenhang der säkularen Welt nicht nur faktisch vorkommen, sondern auch im fruchtbaren Austausch mit ihr bleiben können. Die Verschlingung dieser beiden religionsphilosophischen Stränge kennzeichnen Habermas' Werk seit der Jahrtausendwende. Die Arbeit an der Genealogie ist monumental durchgeführt in *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). Bereits zuvor hat Habermas instruktive Vorschläge zum wechselseitigen Lernen zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen im säkularen Staat gemacht.³ Den Zusammenhang beider Unterfangen benennt er auf halbem Wege treffend wie folgt:

Nun bedürfte es einer Untersuchung zur Genealogie von Glauben und Wissen, um die reflexive Verflüssigung, Sublimierung und Verschiebung semantischer Potentiale ursprünglich ritueller Herkunft wenigstens in wichtigen Stationen, also in Umrissen der Weltbildentwicklung plausibel zu machen. [...] [D]ie Idee einer solchen, bisher unausgeführten Genealogie mag erklären, warum ich überhaupt die Tatsache einer vitalen Zeitgenossenschaft religiöser Überzeugungen und Praktiken als eine Herausforderung für die Philosophie begreife.⁴

In dieser Äußerung ist auch angedeutet, was Habermas als eine Erweiterung seiner ursprünglichen These von der Versprachlichung des Sakralen ansieht: Die bannende Kraft des Heiligen kann nicht unmittelbar in die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche sublimiert und veralltäg-

2 Dies ist offensichtlich rein formal gemeint: Dass sich material betrachtet die sakrale Praxis instrumentell verkehren lässt und dass auch die kommunikative Vernunft zumindest faktisch nicht vor dem Sog der „entgleisenden Moderne“ gefeilt ist, steht offensichtlich außer Frage.

3 Vgl. etwa Habermas (2005^b).

4 Habermas (2012^b), 16.

licht werden, sondern bedarf des Zwischenschritts einer Überführung der rituellen Praxen in mythische Erzählungen und ebensolche Weltbilder.⁵ Die Arbeit an diesem „sakralen Komplex“ aus Ritus und Mythos ist Gegenstand des ersten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, in dem Habermas unter Rückgriff auf Studien von Bellah, Tomasello, Riesebroth und anderen eine Art phylogenetische Herleitung kommunikativen Handelns entwickelt.⁶ Dass dies alles jedoch nichts mit einer (altersbedingten) religiösen Wende zu tun hat, sondern einer philosophischen Kontinuität zwischen dem Habermas von 1981 und dem des 21. Jahrhunderts folgt, darauf hat Thomas M. Schmidt immer wieder mit Nachdruck hingewiesen.⁷

2. Zur Versöhnung zweier Helden: Habermas und Brandom

Im weiteren Verlauf soll nun überprüft werden, inwieweit sich Habermas' konzeptuelle Vorgabe einer Versprachlichung des Sakralen auch auf das Werk von Robert Brandom anwenden lässt. Global betrachtet stehen beide Sprachphilosophen in einem bloß lockeren Verhältnis zueinander, sie grüßen sich gewissermaßen von ferne. Sie haben zwar gemeinsam, dass sie die eigentümliche Normativität des kommunikativen Handelns in sozialen Bezügen im Zentrum ihres jeweiligen Philosophierens platzieren; sie unterscheiden sich aber deutlich in ihrem jeweiligen Erkenntnisinteresse. Während Habermas von einem Vorrang des Praktischen und insbesondere Politischen vor der Welterklärung ausgeht, ist Brandom bei aller sozialen Einbettung seines Ansatzes gerade kein politischer Denker. Sein pragmatistischer Inferentialismus ist vielmehr theoretisch orientiert. Es geht ihm darum zu begründen, dass behauptendes Sprechen tatsächlich darauf Anspruch erheben kann und darf, zur Erkenntnis der Welt in ihrer Objektivität zu gelangen. Diesen Zug zur Objektivität, der über eine Interpretation der intersubjektiv geteilten Lebenswelt hinausdrängt, hat Habermas bereits früh gesehen und als Schwenk von einem nachmetaphysischen Kantianismus zum „objektiven Idealismus“ hegelianischer Tradition kritisiert.⁸ Gegenüber dieser Kritik hat Brandom eine irenische Strategie verfolgt und

5 Vgl. ebd., 13f.

6 Vgl. Habermas (2019*), 136–306.

7 Vgl. etwa Schmidt (2015), 34.

8 Vgl. Habermas (2004). Dieser Text, ursprünglich vom Ende der 1990er-Jahre, ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Brandoms *Making It Explicit* (1994).

versucht, die Differenzen herunterzuspielen bzw. Habermas mit Hegel zu „versöhnen“.⁹

Interessanterweise ist ein Teil dieses Versöhnungsangebots seinerseits religionsphilosophisch modelliert. Brandom unterstreicht nämlich, dass seine Übernahme und Anverwandlung des hegelschen „Begriffs des Begriffs“ bzw. der „absoluten Idee“ bzw. des „Geistes“ gerade nicht als ein „Rechtshegelianismus“ misszuverstehen sei.¹⁰ Darunter versteht Brandom die „Fehllektüre, [...] den hegelschen Geist als eine Art göttlichen Geist [zu] verstehen, als ein soziales Subjekt, das in einer (mehr oder weniger) cartesischen Weise selbstbewusst“¹¹ sei. Das Absolute werde dabei zu einer „Art überindividuellem Denker“¹². So hätten die britischen Idealisten gedacht, und es stelle „immer noch einen Teil des populären Hegel-Bildes von Nicht-Philosophen dar“¹³. Der prinzipielle Fehler dieser Deutung bestehe darin, dass unter Geist bzw. Selbstbewusstsein, im endlichen wie im absoluten Falle, eine besondere mentale Entität verstanden werde. Tatsächlich aber habe Hegels fundamentale Einsicht in einer „nicht-mentalistischen und nicht-psychologischen, normativen Konzeption von Selbstbewusstsein“ bestanden, und zwar „als einer sozialen Errungenschaft, die außerhalb des Schädels des einzelnen Organismus stattfindet“¹⁴. Mit anderen Worten: Brandom beharrt hier auf *seiner* Version einer Theorie des kommunikativen Handelns, seinem Angang von der Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen zum Zwecke der Erkenntnis der Welt, innerhalb derer – also innerhalb der Praxis wie innerhalb der Welt – ein Mensch seinen normativen Status als wissendes Subjekt erwirbt. Insofern dies eine Theorie nicht nur über die Struktur der Praxis, sondern auch über die Struktur der Welt ist, die selbst als intelligibel und begrifflich gegliedert gedacht wird, halte ich es für sinnvoll, Brandoms Position in einem qualifizierten Sinne als eine (idealistische) Metaphysik zu bezeichnen.¹⁵ Daher vermute ich, dass die Beteuerung, eine solche Lesart sei „habermasianisch“, weil sie Hegel gerade

9 Vgl. Brandom (2016).

10 Vgl. ebd., insb. 266–271.

11 Ebd., 266.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd., 266f.

15 Vgl. Hanke (2020).

nicht als „Bewusstseinsphilosoph“¹⁶, sondern in der angedeuteten Weise interpretiere, bei dem Angesprochenen nicht ganz verfangen dürfte.

Für die Zwecke dieses Beitrags möchte ich allerdings festhalten: Auch wenn Brandom stärker als Habermas in eine Metaphysik von Begriff und Welt hineinsteuert, so macht seine Abgrenzung von der Position, die er „Rechtshegelianismus“ nennt, unmissverständlich deutlich, dass mit dieser Metaphysik gerade kein Theismus eingekauft werden soll. In religionsphilosophischer Hinsicht wäre dies dann doch wieder eine Gemeinsamkeit: Auch wenn in einem solchen Zuschnitt konkret über Religionen und ihre Rolle in Geschichte und Gegenwart gesprochen wird, so bleibt dies immer insofern metaphysisch enthaltsam, als dass die Auswahl der Auseinandersetzung mit bestimmten Religionen ausschließlich pragmatisch, nicht mit Verweis auf vermeintlich übernatürliche Tatsachen erfolgen kann.

3. Versprachlichung des Sakralen im Geiste des Vertrauens

Als die drei Elemente von Habermas' Theorie einer Versprachlichung des Sakralen sind oben benannt worden: (a) die grundständige Geltung und Bindekraft diskursiver Normen in der säkularen Welt, unabhängig von religiösen Vorgaben – (b) die genealogische Herkunft dieser modernen Fassung vernünftiger Normativität aus religiösem Ritus und Mythos – (c) die sich im Bewusstsein dieser Genealogie nahelegende Akzeptanz der bleibenden Präsenz von Religionen in heutigen Gesellschaften und die Offenheit für einen möglicherweise intellektuell und moralisch fruchtbaren Austausch. In diesem Abschnitt möchte ich zeigen, dass sich diese drei Elemente in der Tat bei Brandom wiederfinden, wenn auch zersplittert.

Dass Brandom überhaupt etwas zur Religionsthematik sagen würde, war über lange Jahre hinweg nicht ersichtlich. Erst im Rahmen des dritten Teils von *A Spirit of Trust* (2019) hat sie ihren Auftritt.¹⁷ Dort kommentiert Brandom das Geistkapitel aus Hegels *Phänomenologie* und entwickelt Ansätze einer Geschichtsphilosophie. Dabei macht er zunächst deutlich, dass Hegel der Denker gewesen sei, der als erster die alles entscheidende Trans-

16 Brandom (2016), 267.

17 Ich zitiere im Folgenden im Normalfall aus der offiziellen Übersetzung Brandom (2021). Es lohnt sich, an einigen Stellen auch das Original Brandom (2019) zu vergleichen.

formation des Geistes im „Anbruch der Moderne“¹⁸ umfassend durchdacht und verstanden habe. Unter Hegels Begriff „Geist“ versteht Brandom „alle unsere Eigenschaften, Handlungen und Institutionen, die in einem geeigneten *normativen* Vokabular spezifiziert werden“¹⁹. Zugleich habe Hegel aber auch die Defizite dieser angebrochenen Moderne gesehen und daher „eine zweite, weitreichende strukturelle Verwandlung des Geistes, seinen Übergang über die Moderne hinaus in eine radikal neue Form“²⁰ in den Blick genommen.

Brandom unterscheidet also insgesamt drei Phasen der Konzeption von Normativität. Im weiteren Verlauf spricht er sie als die „traditionelle“, die „moderne“ und die „postmoderne“ an. Diese Dreiteilung prägt den gesamten III. Teil seines Kommentars. Zusammenfassend kann man sie wie folgt erläutern. In der ersten, der vormodernen Phase wird Normativität allein *statusabhängig* verstanden: Die Menschen gehen davon aus, dass Normen objektiv in der Welt vorliegen würden, vom Willen Gottes oder einer sonstigen umfassenden Ordnung instituiert, ohne dass man diese Vorgabe in Frage stellen würde. Dieser selbstverständliche und zugleich unverstandene Vollzug wird in der *Phänomenologie* auch mit dem Begriff „Sittlichkeit“ bezeichnet. – Die Phase der Moderne hingegen, insbesondere in der Aufklärung und bei Kant, ist zum „Selbstbewusstsein“ gelangt: Sie leitet ihre Normen nicht mehr aus einer höheren Ordnung ab, sondern hat eingesehen, dass Normen durch Subjekte instituiert werden. Autorität erhalten Normen nur durch subjektive Zustimmung. Normativität wird hier also *einstellungsabhängig* verstanden. Darin besteht für Brandom die entscheidende Einsicht der Moderne. Jedoch droht in dieser Phase, das sittliche Zusammengehörigkeitsgefühl verloren zu gehen, mit der Konsequenz der „Entfremdung“. – Mit Hegel schließlich seien wir in die dritte Phase eingetreten, die von Brandom teilweise als „postmodern“ bezeichnet wird.²¹ Das Besondere an ihr sei die Korrelation von Status- und Einstellungsabhängigkeit. Mit Kant und der Aufklärung vertrete Hegel, dass Normen von Subjekten gemacht seien bzw. für ihre Autorität die Zustimmung von Subjekten erforderten. Gegen Kant und die Aufklärung weise Hegel darauf hin, dass die von Subjekten gemachten Normen ihrerseits eine Wirklich-

18 Brandom (2021), 728.

19 Ebd., 727.

20 Ebd., 729.

21 Diese Bezeichnung halte ich für eher irreführend, weil mit ihr gerade nicht die Postmoderne gemeint ist, für die Nietzsche, Freud oder Foucault stehen. Gegen sie grenzt sich Brandom immer wieder ab, vgl. etwa ebd., 865–874.

keit darstellten, die über die subjektive Einstellung hinausgehe, indem sie bestimmte Gehalte angenommen und soziale Status erschaffen hätten, aus denen Subjekte nicht einfach wieder aussteigen könnten. Während die moderne Aufklärung subjektivistisch und formalistisch bleibe, rette diese austarierende postmoderne Position einen wichtigen Aspekt der vormoderne „Sittlichkeit“. Brandom sagt es auch so:

Auf der ersten Stufe liegt also Sittlichkeit vor, jedoch keine moderne Subjektivität. Auf der zweiten Stufe herrscht Entfremdung und moderne Subjektivität. Auf der dritten Stufe ist Sittlichkeit in einer neuen, mit der Subjektivität kompatiblen Form zurückgewonnen und es besteht moderne Subjektivität in einer neuen sittlichen Form.²²

Indem Brandom locker am hegelschen Text orientiert durch das Geistkapitel voranschreitet, stößt er auch auf den „Glauben“ bzw. die „Religion“²³ sowie im Anschluss auf die „Aufklärung“ und ihren „Kampf [...] mit dem Aberglauben“.²⁴ Was zuvor allgemeiner über Sittlichkeit und Entfremdung gesagt wurde, wird nun religionsphilosophisch ausbuchstabiert. Hegels Vorlage und Brandoms Interpretation sehen die Aufklärung in ihrem Kampf gegen die Religion – welche in der Perspektive der Aufklärung zum bloßen Aberglauben wird – zum Teil im Recht, zum Teil aber auch im Unrecht. Die Verhältnisbestimmung scheint mir bei Hegel komplexer zu sein als die Lesart, die Brandom anbietet, ich beschränke mich hier jedoch auf letztere.

Brandom zufolge kritisiert die Aufklärung zu Recht, dass Religionen so auftreten, als hätten sie Einsicht in eine „objektivistische metaphysische Grundlage“²⁵ als übernatürliche Quelle des Inhalts wie der Verbindlichkeit von Normen. Wo Religion mit solchen Ansprüchen auftrete, sei sie ein Relikt der traditionellen, vormodernen Konzeption von Normativität. Allerdings übersehe die Aufklärung, dass Religion in *praktischer* Hinsicht etwas leiste, für das sie selbst nach einer vollends erfolgreichen Kritik keinen adäquaten Ersatz bieten könne. Im Unterschied zur Aufklärung gelingt der Religion nämlich die Stiftung einer Gemeinschaft, deren Mitglieder einander wie selbstverständlich vertrauen:

22 Ebd., 73l.

23 Hegel (1968), 287f.

24 Vgl. ebd., 292ff. – Auf das Religionskapitel geht Brandom hingegen nicht ein, ebenso nicht auf das Kapitel über das absolute Wissen. In beiden Fällen würde nur rekapituliert, was im Geistkapitel bereits gesagt worden sei. Vgl. Brandom (2021), 900f.

25 Ebd., 825.

Der Glaube und die Aufklärung haben jeweils sowohl eine Erkenntnisdimension bzw. theoretische Dimension als auch eine Anerkennungsdimension bzw. praktische Dimension. Der Glaube irrt sich in seinen Erkenntniseinstellungen, da er seinen Gegenstand und seine Beziehung zu diesem Gegenstand missversteht. Indem er aber eine Vertrauensgemeinschaft erschafft, ist er mit seinen Anerkennungspraktiken erfolgreich. Die Aufklärung hat Recht in ihren Erkenntniseinstellungen, da sie einsieht, dass die in Frage stehende Normativität nicht unabhängig von unseren Einstellungen und Tätigkeiten ist. Sie scheitert jedoch an der praktischen Seite, der Seite der Anerkennung. [...] Die Aufklärung [...] erzeugt keine solche Gemeinschaft.²⁶

Brandom macht das besonders an einem Zitat fest, das er auf die Beziehung der Mitglieder der religiösen Gemeinde untereinander hin deutet (bei Hegel selbst ist es eigentlich auf das Verhältnis des glaubenden Bewusstseins zu seinem Gott bezogen): „Wem ich vertraue, dessen *Gewißheit seiner selbst*, ist mir die *Gewißheit meiner selbst*; ich erkenne mein Fürmichseyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist“²⁷. In diesem Vertrauen liege die von der modernen Kritik verfehltete Wahrheit religiöser Einstellungen. Die Stärke der Religion bestand unter traditionellen Bedingungen in ihrer erbaulichen, d. h. eine Gesellschaft aufbauenden Kraft. Für Brandom besteht nun die Herausforderung darin, diese aufbauende Kraft auch für die Gegenwart zu retten bzw. in seiner Nomenklatur die Moderne in die Postmoderne zu überführen:

Zur Überwindung dieser [modernen] Entfremdung müssen die humanistische *Metaphysik* der Aufklärung (mit ihrer erkenntnistheoretischen Betonung des Beitrags individueller Selbstbewusstseine) und die *Vertrauensgemeinschaft* des Glaubens (mit ihrer anerkennungspraktischen Betonung des Beitrags individueller Selbstbewusstseine, die den Normen zustimmen, Dienst an ihnen üben und sich durch Aufopferung mit ihnen identifizieren) miteinander verbunden werden.²⁸

Dieses Programm wird mittels der Interpretation weiterer Motive aus dem Geistkapitel der *Phänomenologie* durchgeführt. Dabei handelt es sich durchaus um Ergänzungen, die Brandom gegenüber seinen früheren Texten vornimmt. Ausgangspunkt bleibt das behauptende Sprechen als Spiel

26 Brandom (2021), 825f.

27 Hegel (1968), 297, erstmals zum Einsatz gebracht bei Brandom (2021), 818.

28 Ebd., 831.

des Gebens und Nehmens von Gründen, bei dem wir uns gegenseitig zur Verantwortung ziehen und einander für die unzutreffende Verwendung von Begriffen sanktionieren. Neu kommt nun das Eingeständnis hinzu, dass wir dabei nie einen perfekten Zustand erreichen, weil all unser Begriffsgebrauch endlich ist und durch bisher nicht durchschaute Faktoren eingeschränkt sein kann. Anstatt aber „niederträchtig“ wie der „Kammerdiener“, für den es „keinen Helden“ gibt, sondern der nur eine „essende, trinkende, sich kleidende“²⁹ Person sieht, dem sprachphilosophischen Defaitismus zu verfallen, gelte es, sich gegenseitig seine Fehler einzugestehen und sie einander zu vergeben. Dies ist die Meta-Einstellung des zuvor beschworenen *Vertrauens* oder auch der „Edelmütigkeit“ („magnanimity“).³⁰ Für Brandom ist genau dies nichts anderes als Hegels „absolutes Wissen“, welches somit weit entfernt davon ist, eitler Größenwahn zu sein. Vielmehr wird es hier als das vertrauensvolle Eingeständnis der Unvollkommenheit all unserer Wissensansprüche und die würdigende Erinnerung („recollection“) an den zurückgelegten holprigen Weg verstanden, dem so bei all seiner Endlichkeit doch eine fortschreitende Rationalität zugesprochen werden kann.

Was ist in dieser postmodernen Welt aus der Religion geworden? Das wird nicht ganz deutlich. Einerseits darf man sagen, dass Brandoms Theorie keine durchweg ablehnende Beziehung zur Religion unterhält. *Per se* tritt Religion hier nicht als „conversation-stopper“ wie bei Rorty auf, zumindest solange sie nicht in theoretischer Absicht auf übernatürlichen Wissensansprüchen beharrt. In praktischer Hinsicht kann sie sogar als eine Institution betrachtet werden, die das Gespräch auch im Falle „begriff-

29 Alle Zitate Hegel (1968), 358f.

30 Vgl. dazu Brandom (2021), 845ff. Die Übersetzer verwenden teilweise „großherzig“ als Rückübersetzung von „magnanimous“, etwa im Titel auf S. 957, was sich tatsächlich besser anhört und die Sache verständlicher macht. Allerdings verwendet Brandom im Original häufig „Edelmütigkeit“ bzw. „edelmütig“ auf Deutsch, um daran zu erinnern, dass es sich um eine Hegel-Interpretation handeln soll. Womöglich verbietet er dabei aber Hegels eigentliche Intention: Bei der Erörterung von Einstellungen zur Staatsmacht und zum Reichtum wird das edelmütige Bewusstsein zwar als dem niederträchtigen Bewusstsein entgegengesetzt eingeführt (vgl. Hegel (1968), 273) – es erweist sich aber als seinerseits ambivalent. Schnell kann man sich auf einer abschüssigen Bahn vom Edelmüt über die gespielte Demut bis hin zur Niedertracht wiederfinden. Der edelmütige Adel z. B. verausgabt sich im kernigen Dienst für den Monarchen, zugleich ist er alles andere als abgeneigt, dadurch in erster Linie dem persönlichen Ruhm und der eigenen Dynastie zu dienen. Dieses Beispiel Hegels ist hilfreich kommentiert bei Stekeler (2014), insb. 338f.

licher Verfehlungen“ durch die Kultivierung von Vertrauen und Vergebung in Gang hält.³¹ Andererseits spricht die vorgestellte Fortschrittsgeschichte dafür, Religion letztlich doch als ein Relikt aus der traditionellen Phase menschlichen Selbstverständnisses aufzufassen. Sie speist in diese Geschichte zwar etwas ein, das die aufklärerische Kritik zu Recht überdauert hat bzw. überdauern soll. Ob sie dabei sie selbst bleibt oder nicht eher zugunsten einer anderen Institution, nämlich der postmodernen Sprachgemeinschaft, gänzlich beiseitetreten sollte, bleibt offen.

Bemerkenswert ist allerdings, dass die postmoderne Gesellschaft, welche die gutartigen Aspekte von Aufklärung und Religion miteinander versöhnt, in einigen der Spitzenaussagen über sich selbst von vormals religiöser Sprache durchdrungen bleibt. Brandom lässt sich diese Eigentümlichkeit nicht nur von Hegels Text vorgeben – wie z. B. dessen Aufgreifen der biblischen Rede³² vom „Wort der Versöhnung“³³ –, sondern führt weitere, noch stärkere Verbindungen zur Religion ein. Was am meisten ins Auge springt, ist natürlich der Titel des Buches: *A Spirit of Trust*. Damit verwendet Brandom zur Charakterisierung des ganzen Projekts, das er zusammen mit Hegel vorantreiben will, einen Begriff, den er explizit deshalb gewählt habe, weil er der religiösen Tradition entstammt. Unter Rückbezug auf das obige Zitat über den Zustand des religiösen Bewusstseins hält er nämlich fest:

Meine Wahl des Ausdrucks „Vertrauen“ ist von der Verwendung Hegels motiviert, der mit ihm das Fortschrittliche am Glauben beschreibt, nämlich die von Gegenseitigkeit geprägte Anerkennungsstruktur der religiösen Gemeinschaft, unbenommen der durch die Aufklärung verurteilten erkenntnistheoretischen Irrtümer des Glaubens.³⁴

Direkt im Anschluss identifiziert Brandom dieses Verständnis des religiösen wie nicht-religiösen Vertrauens mit der Wendung, mit der Hegel den Begriff des Geistes terminologisch einführt: dem „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“³⁵. Das Eingeständnis der Endlichkeit unseres Begriffsgebrauchs und seine Abhängigkeit von kontingenten Faktoren kleidet Brandom derweil in ein veritables *Confiteor* (ich zitiere das Original, in dem die Ähnlichkeit noch deutlicher zum Ausdruck kommt):

31 Dies darf man also als Antwort auf die religionskritische Interpretation Brandoms bei Rorty (2008) lesen.

32 Vgl. 2 Kor 5,19.

33 Hegel (1968), 361, zit. bei Brandom (2021), 923.

34 Brandom (2021), 958.

35 Hegel (1968), 108, wie beschrieben zum Einsatz gebracht bei Brandom (2021), 959.

I confess that my judgments and actions have not been just what I was obliged or permitted (committed or entitled) to do by the norms implicit in the concepts applied therein; they were not simply responses acknowledging the normative necessity embodied in those concepts. They also express, reflect, and are sensitive to my subjective attitudes – the doxastic and practical commitments, the particular contingent course of experience I have undergone, the beliefs that I have contingently acquired and rejected or retained during this historical-experiential process of development, my contingent practical ends, projects, and plans and their evolution – everything that makes me the distinctive individual I am. They are, in the end, *my* commitments, *my* attitudes, shot through and through with particularity that is not a mere reflection of the universals I took myself to be applying.³⁶

Angesichts solcher Bekenntnisse werde die in der dargelegten Weise auf Vertrauen basierende postmoderne Gesellschaft schließlich zu einer solchen, in der alle ihre Mitglieder wechselseitig zueinander sagen könnten: „*Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.*“³⁷

Versuchen wir, diese durch seine Lektüre der *Phänomenologie* inspirierte Theorie Brandoms mit Habermas' Konzept einer Versprachlichung des Sakralen abzugleichen. In einem ersten Schritt darf eine fundamentale Gemeinsamkeit festgehalten werden: Sowohl Habermas als auch Brandom machen Theorieangebote, welche (a) die grundständige Geltung und Bindekraft diskursiver Normen in der säkularen Welt, unabhängig von religiösen Vorgaben, begründen und verteidigen. Zugleich tun sie dies in einer Weise, welche an entscheidenden Stellen eine Reflexion auf die Rolle der Religion integriert hat. Unter dem Strich darf man diese Reflexion sicherlich wohlwollend nennen, sie ist nicht kämpferisch säkularistisch.³⁸ Bemerkbar macht sie sich in beiden Fällen durch (b) geschichtsphilosophisch-genealogische Erwägungen. Diese erfolgen jedoch bei Habermas weitaus ausführlicher als bei Brandom. Dies wird bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* deutlich, wo das Konzept der Versprachlichung des Sakralen in der ausführlichen Auseinandersetzung mit Durkheim erzeugt wird, sowie in der noch ausführlicheren Behandlung der Thematik im Anschluss an Bellah, Tomasello, Riesebroth und andere im ersten Band

36 Brandom (2019), 592f. Vgl. Brandom (2021), 915.

37 Brandom (2021), 1150. Vgl. ebd., 957.

38 Für die Unterscheidung von „säkular“ und „säkularistisch“ vgl. Habermas (2012^a), 324.

von *Auch eine Geschichte der Philosophie*.³⁹ In Brandoms Theorie geht es nur um die Umstellung von der vormodernen auf die moderne/postmoderne Phase. Eine solche kennt Habermas selbstverständlich auch, sie ist Gegenstand des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie*.⁴⁰ Zuvor aber geht es ihm um die letztlich phylogenetische Absicherung seiner These in der Untersuchung des „sakralen Komplexes“ aus Ritus und Mythos in archaischer und achsenzeitlicher Epoche. Insofern lernt man bei Habermas tatsächlich mehr über Religionen als eine – dem Menschen nicht fremde – Kombination aus körperlichen, symbolischen Tätigkeiten und sprachlich verfassten Weltbildern, als dies bei Brandom der Fall ist. Schauen wir schließlich auf (c) die Akzeptanz der bleibenden Präsenz von Religionen in heutigen Gesellschaften und die Offenheit für einen möglicherweise intellektuell und moralisch fruchtbaren Austausch als drittes Element einer Versprachlichung des Sakralen, so ist hier ebenfalls ein Auseinanderdriften von Brandom und Habermas festzustellen. Letzterer hat detaillierte Vorschläge gemacht, in welcher Weise es zu einem wechselseitigen Lernprozess und zu einer Kooperation zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen im säkularen Staat kommen könne. Wie tragfähig sie sind, muss selbstverständlich eigens diskutiert werden.⁴¹ Brandom hingegen wird in dieser Frage nicht hinreichend konkret. Es bleibt offen, welche Rolle Religionen bzw. religiöse Menschen in der von ihm so genannten postmodernen Gesellschaft spielen könnten. Zudem irritiert, dass entscheidende Schaltstellen dieser postmodernen Sprachgemeinschaft mit religiöser Terminologie bzw. mit religiös anmutenden Sprechakten besetzt werden. Diese sind wohlgemerkt etwas ganz anderes als das, was Habermas „rettende Übersetzung“⁴² nennt.

Angesichts dieses Befundes scheint es mir einerseits treffend zu sein, das habermasianische Konzept der Versprachlichung des Sakralen auch für die (späte) Philosophie Brandoms zu veranschlagen. Andererseits gilt auch: Was bei Habermas aus einem Guss entwickelt ist, findet sich bei Brandom nur noch in einzelnen Splintern wieder.

39 Vgl. Habermas (2019^a).

40 Vgl. Habermas (2019^b).

41 Vgl. etwa Langthaler/Nagl-Docekal (2007); Wenzel/Schmidt (2009).

42 Habermas (2005^a), 32.

4. Die Splitter kitten: Bausteine für eine mögliche Religionsphilosophie

Aus den Splittern lässt sich gleichwohl etwas aufbauen. Deswegen möchte ich zum Schluss zwei Gedanken festhalten, in denen ich mögliche Anknüpfungspunkte in religionsphilosophischer Absicht sehe.

Ein Motiv, das Brandom mit Habermas im Allgemeinen und ihre jeweilige Verhältnisbestimmung von Religion und säkularer Welt im Besonderen verbindet, ist die aktive Frontstellung gegen unterschiedliche Formen einer Reduktion des Menschen auf seine bloß natürlich-materiellen Impulse bzw. rein funktional-instrumentell zu erklärenden Interessen. Die Betonung der herausragenden Stellung des Diskurses, des normativen Raums der Gründe im Unterschied zur naturwissenschaftlich beschreibbaren Welt ist genau dazu da. *Es gibt mehr*, unser menschliches Leben und Zusammenleben zeichnet mehr aus, als der reduktive Naturalismus uns glauben machen will. Habermas verbindet dabei explizit die bannende Kraft des Sakralen mit der bindenden Kraft des Normativen, um sich so der Vorherrschaft instrumenteller Natur- und Weltbeherrschung zu entziehen. Auch Brandoms mit Hegel vorgetragene Kritik an der Aufklärung geht in diese Richtung. Habermas' Diktum von der „Säkularisierung, die nicht vernichtet“⁴³ – also weder *eo ipso* Religionen noch *tout court* Menschen vernichtet – lässt sich auch auf Brandoms Projekt anwenden. Es lohnt sich meines Erachtens, den besagten Anti-Reduktionismus als Gemeinsamkeit von Religion und Raum der Gründe festzuhalten.

Mit Blick auf Brandoms Bestimmung des Begriffs der Religion ist oben bereits kritisch angedeutet worden, dass er letztlich unterkomplex bleibt. Es sieht so aus, als würden alle theoretischen Ansprüche der Religion als irrelevant bzw. indiskutabel verabschiedet. Brandom lobt allein den internen sozialen Zusammenhalt religiöser Gemeinschaften mit dem wechselseitigen Vertrauensvorschuss der Gläubigen untereinander sowie deren Bereitschaft zur Vergebung. Einer Andeutung von Brandom folgend, könnte man dies eine „romantische“ Auffassung von Religion nennen.⁴⁴ Sie steht jedoch in einem eigentümlichen Kontrast zu dem rationalistischen Anliegen, das Brandom insgesamt verfolgt. Denn was sollen das für Gemeinschaften sein, deren Mitglieder sich zwar zueinander verhalten, aber niemals miteinander im Modus des Behauptens sprechen? Konsequenter wäre es meines Erachtens, Religionen als Gebilde zu sehen, die nicht nur Verhalten kondi-

43 Habermas (2003), 261.

44 Brandom nennt das Einklagen vormoderner Sittlichkeit gegenüber der Aufklärung deren „romantische[] Kritik“: Brandom (2021), 731.

tionieren oder Gefühle kultivieren, sondern die, weil sie aus Menschen bestehen, die Begriffe verwenden, selbst begrifflich gegliedert sind und für gewisse propositionale Gehalte eintreten. Selbstverständlich sind solche propositionalen Gehalte dann auch anfechtbar und haben sich im Raum der Gründe zu bewähren.

Es ist gerade die Kombination von körperlich-rituellen Praxen und fortschreitender begrifflicher Bestimmung und entsprechender diskursiver Anschlussfähigkeit, welche den Religionsbegriff in Habermas' Konzept der Versprachlichung des Sakralen so attraktiv macht. Es scheint mir auch der Witz von Hegels Behandlung der Religion zu sein, sie als ein begriffliches Gebilde zu verstehen. Deshalb widmet er ihr ein eigenes Kapitel der *Phänomenologie* und arbeitet diese Gedanken schließlich systematisch in seinen Berliner Vorlesungen aus.⁴⁵ Heute steht für eine solche an Hegel, Habermas und Brandom konstruktiv anschließende Religionsphilosophie das Werk von Thomas M. Schmidt.⁴⁶

Literatur

- Brandom, Robert B.: Zur Versöhnung zweier Helden: Habermas und Hegel, in: Philip Hogh/Stefan Deines (Hrsg.): Sprache und Kritische Theorie, Frankfurt am Main/New York 2016, S. 253–274.
- Brandom, Robert B.: A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology, Cambridge (MA)/London 2019.
- Brandom, Robert B.: Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der Phänomenologie des Geistes, Berlin 2021.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981.

45 So notiert er im Manuskript zur Vorlesung von 1821: „[N]ur im und für das Denken ist Gott. – Deßwegen hat nur *der Mensch wesentlich Religion* – das Thier hat Empfindung Gefühl – aber durchs Denken unterscheidet sich der Mensch von dem Thier – und darum hat er Religion. – Man sieht hieraus was es mit dem gewöhnlichen Gerede auf sich hat, *daß die Religion ausser, unabhängig*, – dem Denken fremd sey – ja das *Denken der Religion zuwider* und nachtheilig sey; – es ist mit dem Denken eben so in Ansehung *des Rechts, der Sittlichkeit* beschaffen [...] – Es ist einer der ärgsten und größten Irrthümer unsrer Zeit, *das Denken* in Allem diesen nicht als das Element und wesentliche Form, wie als den einzigen Grundinhalt zu erkennen“, Hegel (1987), 50f.

46 Vgl. programmatisch Schmidt (2010). Dieser Text, ursprünglich ein Vortrag auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Salzburg 2009, hat mich schon damals nachdrücklich geprägt und nun zum vorliegenden Beitrag inspiriert.

- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders.: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt am Main 2003, S. 249–262.
- Habermas, Jürgen: Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik, in: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze (Erweiterte Ausgabe), Frankfurt am Main 2004, S. 138–185.
- Habermas, Jürgen: Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./Joseph Ratzinger: Dialektik der Aufklärung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005^a, S. 15–37.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005^b.
- Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012^a, S. 308–327.
- Habermas, Jürgen: Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012^b, S. 7–18.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019^a.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019^b.
- Hanke, Thomas: Normativität als Metaphysik. Brandom und die Performanz der Philosophiegeschichte, Berlin/Boston 2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, ediert in: Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede (Hrsg.): Hegel. Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungsmanuskripte I, ediert in: Walter Jaeschke (Hrsg.): Hegel. Gesammelte Werke, Bd. 17, Hamburg 1987.
- Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007.
- Rorty, Richard: Kulturpolitik und die Frage der Existenz Gottes, in: ders.: Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt am Main 2008, S. 15–55.
- Schmidt, Thomas M.: Absolutheit und Unbedingtheit. Idealistische und pragmatistische Strategien der Gottesrede, in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2010), S. 339–350.
- Schmidt, Thomas M.: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen, in: ders./Annette Pitschmann (Hrsg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2015, S. 20–35.
- Stekeler, Pirmin: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Bd. 2: Geist und Religion, Hamburg 2014.
- Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hrsg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009.