

XI. Kapitel: Der ethnozentristische Wir-Begriff und seine religionspolitischen „Früchte“

Wie im Laufe der Untersuchung deutlich wurde, ist für Rortys ethnozentristischen Liberalismus die loyale Bezugnahme auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft und deren geteilten Praktiken grundlegend. Ist aber die kommunitaristische Bezugnahme auf eine liberale Rechtfertigungs-Ethnie angesichts der pluralistischen Verfassung der Kultur in den reichen nordatlantischen Demokratien plausibel? Wäre das liberale Projekt nicht allein schon deswegen zum Scheitern verurteilt, wenn es mit Rorty von der Illusion einer Konsensgemeinschaft ausgeht und damit blind wäre für die demokratischer Politik zugrunde liegenden Machtstrukturen? Verstärkt nicht die Annahme einer homogenen politischen Gemeinschaft und deren zivilreligiöse Überhöhung die Ausschlusstendenz des Ethnozentrismus? Diese kritischen theoretischen *und* (religions-)politischen Nachfragen an die Anwendung der ethnozentristischen Wir-Begrifflichkeit auf moderne pluralistische Gesellschaften stehen im Mittelpunkt dieses Kapitels.

Es beginnt in *Kapitel XI.1* mit einer Diskussion von Rortys Bestimmung der für seinen ethnozentristischen Liberalismus konstitutiven Wir-Gruppe und damit zusammenhängend seiner Integrationsvorstellung. Kann die Grenze der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft überhaupt stabilisiert werden oder löst sich mit ihr der ethnozentristische Ansatz selbst auf? Setzt der Ethnozentrismus einen homogenen *ethnos* voraus, der so in den westlichen Gesellschaften nicht existiert und auch nie existiert hat? Es wird sich zeigen, dass Rorty angesichts des Faktums des Pluralismus in modernen Gesellschaften eine rein *politische* Rechtfertigungsgemeinschaft im Sinn hat. Auch diese Variante der minimalistischen Integrationskonzeption des politischen Liberalismus muss sich der Kritik stellen, dass sie die Machtstrukturen und Interpretationskämpfe innerhalb funktional-differenzierter, pluralistischer Gesellschaften ausblendet. Eine gefährliche politische Folge ihrer harmonisierenden Konsensillusion sei die Tendenz zur Exklusion oppositioneller Stimmen.

Anhand einer Diskussion von Rortys bisher in der Literatur kaum berücksichtigter religionspolitischer Position wird die theoretische Frage nach der Konsistenz seiner Gemeinschaftskonzeption und die praktische Frage nach deren homogenisierenden und exklusivistischen Tendenzen in den folgenden beiden Unterkapiteln weiter zugespitzt. *Kapitel XI.2* rekonstruiert seinen pragmatistischen Säkularismus und Antiklerikalismus, der auf eine radikale Privatisierung der Religion qua Individualisierung zielt. Der Vergleich mit Rawls und Habermas wird zeigen, dass er in

Bezug auf die Teilnahme religiöser Beiträge in der politischen Öffentlichkeit eine Verdrängungsposition einnimmt. Diese säkularistische Extremposition fügt sich ein in die oben getroffene Diagnose eines *offensiven* Antifundamentalismus bei Rorty.

In *Kapitel XI.3* wird zudem herausgearbeitet, dass seine Verdrängungsposition den Weg ebnen soll für eine patriotische Religion der Demokratie. Er skizziert die Utopie einer atheistischen Zivilreligion der Hoffnung namens „romance“, die den (christlichen) Glauben in den westlichen Gesellschaften beerben soll. Die Vollendung der Säkularisation besteht für ihn in der Verdrängung aller kirchlich organisierten Religionen durch eine romantische Bürgerreligion der sozialen Hoffnung. Diese religionspolitische Utopie wirft aber nicht nur die Frage nach der Konsistenz von Rortys politischer Gemeinschaftskonzeption und Integrationsvorstellung auf. Sie bedroht auch die Religionsfreiheit.

Kapitel XI.4 behandelt schließlich den konstitutiven Bezug von Rortys (zivilreligiöser) Gemeinschaftskonzeption auf die Idee der Nation. Es wird gefragt, ob der Glaube an die *kollektive* nationale Selbsterschaffung nicht seiner Ablehnung einer Romantisierung der Politik widerspricht. Greift hier sein romantischer Impuls auf die öffentliche Sphäre über und gewinnt die Oberhand gegenüber dem Pragmatismus? Darüber hinaus wird der „methodologische Nationalismus“ (Beck) des liberalen Ethnozentrismus problematisiert. Kann dieser den pragmatischen Test in Zeiten der (wirtschaftlichen) Globalisierung bestehen? Ist eine liberale Politik, die transnationale Solidaritäten ausblendet, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Wie zum Abschluss dieses Kapitels herausgearbeitet wird, stellt Rortys im Laufe der Jahre immer stärker gewordener, eigener Pessimismus in Bezug auf die Aussichten für das liberale Projekt nicht nur seine Integrationskonzeption der Hoffnung infrage, sondern auch seine Utopie eines ironischen Liberalismus überhaupt.

XI.1 Der politische Wir-Begriff als Basis des liberalen Ethnozentrismus in der Kritik

In diesem Unterkapitel wird die Bestimmung der liberalen Wir-Gruppe als Basis des Ethnozentrismus untersucht. *Kapitel XI.1.1* thematisiert zunächst deren theoretische Probleme. Rortys Idee einer politischen Konsensgemeinschaft und die (machttheoretische) Kritik an dieser Idee und an den damit zusammenhängenden politischen Konsequenzen werden daran anschließend vorgestellt (*Kapitel XI.1.2* und *XI.1.3*).

XI.1.1 Auf der Suche nach den Grenzen des liberalen „Wir“

Gegen Rortys methodischen Ethnozentrismus ist ein wichtiger, systematischer Einwand geltend gemacht worden. Dieser betrifft die „Grenzen des Wir“¹. Wie gezeigt, ist für seine kontextualistische Diskurstheorie und deren Ethnozentrismus der Rechtfertigung die Begrifflichkeit des „Wir“ grundlegend. Die jeweilige Gemein-

1 Tietz (2002).

schaft ist die Quelle der epistemischen Autorität, sodass Wahrheit und Rationalität, Moral und Gerechtigkeit zu Wir-Begriffen werden. Damit muss aber die Frage nach dem Charakter der jeweils relevanten Wir-Gruppe in den Mittelpunkt rücken. Alles hängt davon ab, wer „Wir“ ist. Auf welche Weise erfolgt die Begrenzung der Rechtfertigungsgemeinschaft?² Können deren Grenzen überhaupt stabilisiert werden, oder löst sich der methodische Ethnozentrismus genau besehen im Solipsismus auf, wie manche Kritiker meinen? Bezüglich Rortys eigenen Ethnozentrismus konkretisiert sich diese Frage wie folgt: Lassen sich die Grenzen des liberalen „Wirs“ überhaupt bestimmen?

Wie dargestellt, vertritt Rorty einen Rechtfertigungskommunitarismus, der Wilfrid Sellars' logischen Raum des Begründens mit dem Kontext einer ethnozentrischen Wir-Gemeinschaft zusammenfallen lässt. Diese ist nicht anthropologisch zu verstehen, sondern als kulturelle Identifikationsgemeinschaft. Zentraler Bezugspunkt ist die von einer partikularen Gemeinschaft geteilte Praxis der Rechtfertigung von Überzeugungen und der Konsens über einen „Korpus gemeinsamer Überzeugungen“³. Gegen diesen Partikularismus der Rechtfertigung sind gewichtige Einwände formuliert worden, von denen sich Rorty auch teilweise zu Klarstellungen und auch zu Korrekturen genötigt sah. So hat Udo Tietz kritisiert, dass in Rortys Ethnozentrismus völlig unklar sei, wie die partikularistische Begrenzung der Rechtfertigungsgemeinschaft möglich ist. Den Grund hierfür sieht Tietz in einer eigentümlichen Allianz von partikularistischem Kontextualismus der Rechtfertigung und hermeneutischem Universalismus auf der Ebene des Verstehens bei Rorty. Auf der hermeneutischen Ebene gehe dieser von einer universellen Interpretationsgemeinschaft aus. In der Nachfolge von Quine und Davidson vertrete auch er die These, dass die Möglichkeit der Interpretation an eine universelle Rationalitätsunterstellung und dem holistischen Charakter der Zuschreibung intentionaler Zustände gebunden ist. Demgegenüber versuche sein Ethnozentrismus auf der Ebene des argumentativen Diskurses aber eine Bestimmung der Grenzen des Wir durch eine partikularistische Begrenzung des logischen Raums der Gründe. Dies führe aber notwendigerweise zu Widersprüchen und zu der Gefahr einer Auflösung des „Wir“. So fordere insbesondere die Anerkennung der Kontinuitätsthese, die besage, dass die Grenzen der argumentativen Auseinandersetzung fließend sind, die Aufgabe dieser Begrenzung. Fragen der Rechtfertigungsfähigkeit unserer Überzeugungen seien keine Frage des Entweder-oder, sondern eine des Mehr-oder-weniger. Die Konstitution des Wir könne daher nicht über die Rechtfertigungsfähigkeit von Überzeugungen erfolgen. Die Grenzen des Wir sind für Tietz keine Frage der Möglichkeit von Argumentation. Sie können allein über den bei Rorty nur angedeuteten Weg einer genaueren Bestimmung des geteilten „Korpus von Überzeugungen“ einer Rechtfertigungsgemeinschaft stabilisiert werden. Daher bleibe die Antwort auf die Frage nach den Kriterien zur Identifizierung der relevanten Wir-Gruppe solange unklar, wie dieser Korpus nicht näher bestimmt werde.⁴ In Reaktion auf die Kritik von Udo

2 Vgl. auch Geras (1995), 112f; Melkonian (1999), 30f.

3 SO, 85.

4 Vgl. Tietz (2001), 83-104, Tietz (2002), 34-43.

Tietz hat Rorty die These der partikularistischen Begrenzung des logischen Raums der Gründe zurückgenommen. Er hält aber weiterhin fest an der Unterscheidung zwischen der universalistischen Ebene des Verstehens und der ethnozentristischen Ebene des Argumentierens. Denn hier gehe es nicht um die Unfähigkeit, verständliche Gründe anzuführen, sondern um die Unfähigkeit, einen Sinneswandel durch Argumente herbeizuführen. Zugleich gesteht Rorty ein, dass seine Äußerungen in Hinblick auf die Kriterien zur Unterscheidung von Wir-Gruppen einer Präzisierung bedürfen. Er skizziert zu diesem Zweck den Versuch, die Grenzen des Wir mit Hilfe von Christine Korsgaards Begriff der praktischen Identität genauer zu bestimmen: Wir-Gemeinschaften können demnach über die gemeinsame Identität ihrer Mitglieder charakterisiert werden, die gefährdet wäre, wenn diese die Grenzen des „Wir“ überschritten. In diesem Falle könnte man keine zusammenhängende Geschichte über sich selbst mehr erzählen, denn der Wechsel zu den Überzeugungen und Praktiken einer anderen Wir-Gruppe hätte den Charakter der Bekehrung und nicht der Überzeugung. Eine genauere *theoretische* Bestimmung der „fuzzy boundaries of the community of those who make up the relevant ethnos“⁵ hält Rorty nicht für möglich:

„Die Grenzen zwischen solchen Gemeinschaften werden dadurch gezogen, dass man den Wandel nicht vollziehen kann, solange man noch ein Gefühl der eigenen Identität bewahrt. Der Ausdruck ‚Gefühl der eigenen Identität‘ ist, wie ich zugeben möchte, ein recht verschwommener Begriff, aber ich glaube nicht, dass ich den Begriff der ‚Wir-Gemeinschaft‘ weniger verschwommen zu artikulieren vermag.“⁶

Auch wenn man an dieser Stelle zugunsten Rortys zugesteht, dass die Grenzen von gemeinschaftlichen Rechtfertigungskontexten naturgemäß unscharf sind⁷, gibt je-

-
- 5 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 54, Rorty bemerkt dort auch, dass die verschwommenen Grenzen von Rechtfertigungsgemeinschaften eine Frage des *Grades* der Übereinstimmung der jeweiligen Überzeugungen und Wünsche ist, und dass sie daher von Thema zu Thema verschieden sein werden.
 - 6 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 110; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 107ff. Mehr zu Korsgaards Konzept der praktischen Identität siehe unten Kap. XII.2.4. Udo Tietz schließt an Rortys Versuch einer Grenzbestimmung (kritisch) an. Er schlägt eine Bestimmung der „Grenzen des Wir“ über gemeinsam geteilte Werte in der Gestalt diskursiv gemeinsam reproduzierter Überzeugungen über das Gemeinwohl vor, die für das normative Selbstverständnis und damit für die Identität von Mitgliedern von partikularen Wir-Gemeinschaften konstitutiv sind. Dieser Weg einer Identifikationsgemeinschaft des Gesprächs stelle eine Alternative zu substanzialistischen und formalistischen Gemeinschaftskonzepten, vgl. Tietz (2002), 11ff, 81f.
 - 7 Vgl. dazu etwa Hiebaum (2003), 545. Mit der Theorie reflexiver Modernisierung könnte man darüber hinaus fragen, ob nicht die Suche nach stabilen Wir-/Sie-Unterscheidungen insgesamt in die Irre führt. Für sie gehört das Denken des Entweder-/Oder und damit auch die Annahme klarer Grenzen zwischen uns und den anderen zu den kategorialen Grundlagen der ersten Moderne, die durch den Prozess einer Modernisierung der Moder-

doch ein weiteres Eingeständnis angesichts der Kritik von Udo Tietz Anlass, die Konzeption des methodischen Ethnozentrismus insgesamt infrage zu stellen: Rorty gesteht zu, dass es nach seinem Verständnis von ethnozentrisch auch Ein-Personen-Ethnien geben könne. Dies sei ein Grund dafür, die Nützlichkeit des Ausdrucks *ethnos* für seine kontextualistischen Zwecke zu überdenken.⁸ Dieses Eingeständnis öffnet Tür und Tor für eine individualistische Lesart. Nach Thomas Noetzel etwa individualisiert Rorty seine politische Philosophie radikal. Ausgangspunkt seien die mit ihrer moralischen Verantwortlichkeit konfrontierten Subjekte. Erst, wenn es diesen gelänge, mit ihren Selbstbeschreibungen auf Zustimmung zu stoßen, werde aus der ersten Person Singular ein „Wir“.⁹ In diese individualistische Lesart fügt sich auch Richard Bernsteins Vorwurf ein, manchmal sehe es so aus, als ob Rorty mit „Wir“ meine: „alle, die mit mir übereinstimmen“, und kritisiert dessen ständige Anrufung von Wir-Gruppen: „Rorty’s constant references to ‚we‘, a common tradition, a shared consensus appear to be hollow – little more than a label for a projected ‚me‘.“¹⁰ In seiner subjektivistischen und radikal antiessenzialistischen Interpretation deutet Dirk Auer Rortys Gebrauch des Wortes „Wir“ nicht als konstative Behauptung über eine existierende Gemeinschaft, sondern als politisch-performative Äußerung. Außerdem verweist er auf die rhetorische Funktion der Anrufung von Wir-Gruppe bei Rorty.¹¹ Reese-Schäfer spricht denn auch von einem „schillernden Wir-Begriff“, der durch eine Vielzahl an vor allem rhetorisch-ironischen Verwendungsformen gekennzeichnet sei. Rortys „Wir“ sei selber dekonstruktivistisch zu lesen: „Die verschiedenen Wir-Mengen, die er bildet, haben nur eines gemeinsam: dass er selbst in ihnen allen vorkommt. Es ist sein eigenes Ich, das nach allen Seiten flüchtige und momentane Gesprächsgemeinschaften bildet [...] Rortys ‚Wir‘ ist als temporäre, spielerische Erweiterung seines ‚ich‘ zu lesen.“¹² Nach der hier vertretenen Interpretation weisen all diese Kritiker zu Recht auf die wichtige rhetorische Funktion der Anrufung von Wir-Gruppen bei Rorty hin. Aber eine rein individualistisch-dekonstruktivistische Lesart seines Gebrauches des Wortes „Wir“ verkennt Folgendes: Erstens ist für den liberalen Ethnozentrismus die loyale Bezugnahme auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft und deren geteilten Praktiken grundlegend. Sein politischer Wir-Begriff bezieht sich dabei auf den Konsens über einen identitätsstiftenden „Korpus ge-

ne von innen her aufgelöst werden; vgl. u.a. Beck/Bonß/Lau (2001), 11f. Zur Entwicklung der Theorie reflexiver Modernisierung siehe insbes. Beck/Giddens/Lash (1996). Siehe auch weiter unten in diesem Kapitel zur Kritik an Rortys „Container-Modell“ der Gesellschaft.

8 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 112f.

9 Vgl. Noetzel (2001), 233.

10 Bernstein (1987), 555; vgl. Bernstein (1987), 554.

11 Vgl. Auer (2004), 143ff. Mehr zu Auers radikal antiessenzialistischen Interpretationsvorschlag siehe unten Kap. XI.1.3.

12 Reese-Schäfer (1991), 115f. Auch Joseph Margolis stellt bei Rorty die Neigung fest, sich die Gemeinschaft zu erfinden, der er angehören möchte. Er betrachtet sie als durchsichtige rhetorische Technik der Provokation; vgl. Margolis (2004), 90.

meinsamer Überzeugungen“, der für die praktische Identität ihrer Mitglieder maßgeblich ist. Zum Zweiten spricht gegen diese Lesart Rortys kommunitaristische Betonung der Eingebundenheit von Individuen und deren Identitätsbildung in die Praktiken der eigenen Sprachgemeinschaft. Die Kontextbindung der personalen Identität wird – ähnlich wie bei Michael Sandels konstituierten Selbst – teilweise so stark formuliert, dass gegen sein Bild der gemeinschaftlichen Konstitution des Selbst sogar eingewendet wird, es übertreibe die Sprachspielgebundenheit der Individuen.

XI.1.2 Rortys liberale Integrationsvorstellung über ein übergreifendes, politisches „Wir“

Eine weitere Linie der Kritik erhebt gewichtige Einwände eher soziologischer Natur. Es wird moniert, dass der Bezug des ethnozentristischen Liberalismus auf ein *ethnos* in Gestalt der liberalen Kulturgemeinschaft der nordatlantischen Welt fragwürdig ist. Wenn die Antwort auf die Frage „Wer ist „wir“?“ laute, „Wir im Westen“, dann gehe Rorty von einer nicht vorhandenen Einheitlichkeit der westlichen Gesellschaften aus. Die Rede von unserer Menschenrechtskultur suggeriere eine in ihren Überzeugungen homogene Wir-Gruppe. Kann man aber wirklich von *den* Mitgliedern der Gemeinschaft der nordatlantischen Welt sprechen? Geht man damit nicht von dem Vorhandensein einer konsensualen Einheit aus, die in den pluralistischen Gesellschaften der reichen nordatlantischen Demokratien so nicht vorhanden sei. Wie berücksichtigt Rorty die extremen Ränder dieser Gesellschaften in seinem Gesamtbild beziehungsweise die Tatsache, dass politische Ansichten sich auch *inkulturell* radikal unterscheiden. Die Kritik lautet also, dass sein Ethnozentrismus einen homogenen *ethnos* voraussetzte, der so nicht existiert und auch nie existiert hat.¹³ Rorty gesteht demgegenüber durchaus zu, „dass verschiedene Gruppen von Bürgern innerhalb der verschiedenen westlichen Demokratien ‚nicht dieselbe Sprache sprechen‘“. ¹⁴ Er geht sogar so weit, die Unterscheidung zwischen dem Interkulturellen und dem Intrakulturellen selbst infrage zu stellen. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Kulturen differiere nicht der Art nach von der Unterscheidung, die man zwischen den von den Angehörigen einer einzigen Kultur vertretenen Theorien macht: „Cultural differences are not different in kind from differences between old and (revolutionary) new theories within a single culture.“¹⁵ Der nicht-normale Diskurs findet also auch *innerhalb* einer Rechtfertigungsgemeinschaft statt! Diese Schlussfolgerung hatte sich auch oben bei der Darstellung der Konzeption einer welterschließenden Kritik in Gestalt utopischer Erzählungen angedeutet. Sie bestätigt auch die dort vertretene These, dass diese eine nicht-rationalistische Form externer Kritik darstellt. Die Konsequenz von Rortys Anerkennung von radikalen Differenzen der Überzeugungen innerhalb der liberalen Kultur droht allerdings die von ihm propagierte liberale Wir-Gemeinschaft aufzulösen. Wenn der

13 Vgl. u.a. Weiß (1997), 238; Kettner (2001), 211; Weber-Schäfer (1997), 243.

14 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 51.

15 ORT, 215; vgl. SO, 21.

nicht-normale Diskurs nicht nur zwischen den Kulturen stattfindet, sondern schon „daheim“ beginnt, ist der Weg nicht mehr weit zu der „Wir-Gruppenexplosion“¹⁶ der subjektivistischen Lesart. Betrachtet man deren Wir-Begriff im Zweifel als „zu eng“, so wäre dieser von Rorty selbst zu weit gespannt.¹⁷

Diese Kritik erfährt ihre soziologische Zuspitzung vor allem durch differenz- und systemtheoretische Denker. Sie stellen die Plausibilität der kommunitaristischen Bezugnahme auf eine wie auch immer geartete homogene Gemeinschaft in pluralistischen, funktional differenzierten Gesellschaften infrage. Die moderne Gesellschaft lasse sich nicht mehr sinnvollerweise als konsensuale Wir-Gemeinschaft beschreiben. So kritisiert etwa der Soziologe Georg Kneer, dass Rorty eine quasi-hegelianische Gesellschaftskonzeption vertritt, nach der soziale Gemeinschaften durch konsensuelle Traditionen und einen Korpus gemeinsamer Werte zusammengehalten werden. Intersubjektiv geteilte Vokabulare und Hoffnungen machten in ihnen gleichsam den Leim aus, der sie im Innersten zusammenhält. Dieser konsensualistische Gesellschaftsbegriff sei aber einer pluralistischen und funktional differenzierten Gesellschaft nicht angemessen. Das konsensualistische Integrationsverständnis bestreite zwar nicht, dass sich in modernen Gesellschaften unterschiedliche gesellschaftliche Teilsysteme herausgebildet haben. Es überschätze aber sowohl den in modernen Gesellschaften für die Integration erforderlichen wie den in diesen faktischen bestehenden Konsens. Angesichts der Vielfalt von Perspektiven und Vokabularen lasse sich die gesellschaftliche Einheit nicht mehr als konsensuelle Einheit begreifen. Rortys kontextualistische Konsenstheorie betone zwar zu Recht die Kontingenz des Gemeinwesens, müsse daher aber darüber hinaus auch ihre ethnozentristische Bezugnahme auf einen gemeinschaftlichen Kontext fallen lassen:

„Ebenso wenig wie sich transkulturelle, allgemeingültige Prinzipien ausfindig machen lassen, lassen sich gesellschaftsweit anerkannte, intersubjektiv geteilte Metaphern, Werte und Hoffnungen aufzeigen [...] Die Einheit moderner Gesellschaft lässt sich an keinem Ort mehr alternativlos, also mit gesellschaftsweitem Anspruch, repräsentieren. Moderne Gesellschaften haben sich in eine Pluralität von nicht aufeinander abbildbaren Perspektiven ausdifferenziert, sie sind, mit einem Wort, polykontextural strukturiert. Der ‚radikale Kontextualist‘ Rorty betreibt den Kontextualismus nicht radikal genug.“¹⁸

Nach dieser soziologischen Linie der Kritik begeht Rortys ethnozentristisches Denken in Wir-Begriffen den gleichen Fehler wie alle kommunitaristischen Theorien: Mit ihrem romantischen Gemeinschaftsdenken, das bei Aristoteles und Hegel ihre Quellen hat, verkennet es den radikal pluralistischen Charakter modernen Gesellschaften und unterschätzt die Bedeutung der für diese typischen funktionalen Differenzierung. In der Nachfolge von Ferdinand Tönnies' Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft würde demnach auch Rorty immer noch vergeblich am verklärenden lebensphilosophischen Kontrastbegriff zu der als anonym empfunde-

16 Tietz, (2002), 28.

17 Vgl. dazu Tietz (2001), 94f.

18 Kneer (1996a), 76; vgl. Kneer (1996), 74ff; auch Auer (2004), 143.

nen (bürgerlichen) Gesellschaft festhalten, der Idee einer Gemeinschaft als substantielle Einheit menschlicher Willen.¹⁹ Diese Kritik erkennt jedoch völlig, dass Rorty nur *begründungslogischer* Kommunitarist ist, aber auf der inhaltlichen Ebene ein liberales Gesellschaftsbild vertritt. Als Vertreter des politischen Liberalismus distanziert er sich auch explizit von der vergeblichen Sehnsucht nach der „old-timey Gemeinschaft“²⁰. Sein Weg, den bisher genannten Einwänden zu begegnen, besteht darin, die Wir-Gruppe seines liberalen Ethnozentrismus in Anlehnung an John Rawls' Konzeption des politischen Liberalismus als eine bloß politische zu bestimmen. Wie oben dargestellt geht er angesichts des Faktums des Pluralismus von einer Vielfalt an ethischen Identitätsgemeinschaften mit den unterschiedlichsten Konzeptionen des Guten aus. Daher könne die Gesellschaft nicht als ethische Konsensgemeinschaft gedacht werden. Auch seine pragmatistische Variante des politischen Liberalismus hält aber an dessen minimalistischer Integrationsvorstellung fest. Allein die *politische* Gemeinschaft als übergreifendes Wir sichert für ihn die notwendige Einheit der Gesellschaft: „Die Vielfalt der Gemeinschaften innerhalb einer demokratischen Gesellschaft ist nicht nur vereinbar mit einem übergreifenden ‚Wir‘, sondern sie setzt ein solches ‚Wir‘ voraus, bei dem es sich um die Gesamtbürgerschaft der über das Gewaltmonopol verfügenden politischen Einheit handelt.“²¹ Mit dem Kommunitarismus teilt Rorty ein konsensualistisches Verständnis von Integration. Er unterscheidet sich von diesem aber im Umfang des unterstellten Konsens. Während die Kommunitaristen von gemeinsam geteilten substantiellen ethisch-kulturellen Werten ausgehen, über die sich sowohl die soziale als auch die politische Integration vollzieht, weist er als Liberaler diese Konzeption zurück. Er

-
- 19 Vgl. Tönnies (2005), insbes. §§ 1, 9, 19. Für diese Interpretation würde auch der Hinweis von Hauke Brunkhorst sprechen, dass John Dewey in *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* ähnlich wie Tönnies seine demokratische „Great Community“ als Gegenbegriff zur kapitalistisch-bürokratischen „Great Society“ konzipiert; vgl. Brunkhorst (2002), 14. Zum Vorwurf, der Pragmatismus unterschätze generell die Bedeutung der funktionalen Differenzierung, siehe auch Brunkhorst (1997b), 10.
- 20 ORT, 209 [Herv. i. O.]. Diese Kritik berücksichtigt auch die spezifische amerikanische Bedeutungstradition von *community* nicht. Der kommunitaristische Zentralbegriff hat, anders als der deutsche Ausdruck „Gemeinschaft“, eine primär demokratische und partizipatorische Bedeutung, die durchaus mit dem liberalen Verständnis von Politik und Gesellschaft vereinbar ist; vgl. dazu u.a. Forst (1994), 14; Reese-Schäfer (1997), 420.
- 21 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 198. Vgl. dazu auch Auer (2004), 146. Rortys pragmatistische Variante des politischen Liberalismus baut Rawls' politische Gerechtigkeitsgemeinschaft in der Nachfolge seines Vorbildes John Dewey aus. Er bestimmt sie näher als öffentliche Diskurs-Gemeinschaft von Problemlösern; vgl. u.a. SO, 111; PZ, 112; ORT, 210; PSH, 270. Dabei erfordere das Interesse in sozialer Kooperation Flexibilität, Toleranz und Kompromissfähigkeit als politische Tugenden der Bürger. Die oberste Tugend ihrer öffentlichen Identität, unabhängig von der jeweiligen privaten Identität, sei die Suche nach einem kommunikativen Konsens in Fragen der Politik. Sie stehe über allen privaten moralischen und religiösen Überzeugungen; vgl. EHO, 176, 196; Rorty (1998a), 120ff; WF, 120f.

beschränkt sich auf gemeinsam geteilte formale Gerechtigkeitsgrundsätze zur Gewährleistung des Zusammenhalts in pluralistischen Gesellschaften.²²

Dass Rortys übergreifendes Wir kein kommunitaristisches Wir sein will, sondern ein liberales, war bereits in früheren Kapiteln deutlich geworden; vor allem bei der Darstellung seiner minimalistischen Konzeption einer toleranten und solidari-schen politischen Weltgesellschaft. Sein politischer Kosmopolitismus will die poli-tische Kultur des Liberalismus global verbreitet sehen, dabei aber den kulturellen Pluralismus möglichst wenig einschränken. Dazu dient die Beschränkung der öf-fentlichen Sphäre auf ein dünnes, prozedurales Verständnis von Politik. Das dort verwendete, eingängige Bild des Basars inmitten einer Unzahl exklusiver Privat-clubs zeigt den liberalen Charakter von Rortys übergreifendem politischen Wir:

„Such a bazaar is, obviously, not a community [...] You cannot have old-timey *Gemeinschaft* [...] But you can have a civil society of the bourgeois democratic sort. All you need is the ability to control your feelings when people who strike you as irredeemably different show up at City Hall, or the greengrocers, or the bazaar.“²³

Die für den liberalen Ethnozentrismus maßgebliche Ethnie wird von Rorty als eine rein politische Wir-Gruppe bestimmt. Als Identifikationsgemeinschaft umfasst sie alle jene, deren moralische Identität wie bei ihm selbst darin besteht, Bürger eines liberalen Gemeinwesens zu sein. Die relevante Bezugspraxis ist allein der politische Diskurs der liberalen Kultur und die Bezugsgemeinschaft ist die Gemeinschaft dieses öffentlichen Gesprächs. Inhalt dieses Gesprächs sind nicht Fragen des guten Lebens, sondern allein der Gerechtigkeit. Es handelt sich auch bei Rorty in der Nach-folge des politischen Liberalismus von Rawls um eine Gerechtigkeitsgemeinschaft, die durch den minimalistischen Konsens über das gemeinsame politische Gute ge-kennzeichnet ist; und gerade nicht um eine Gemeinschaft, die auf einem umfassen-den Konsens über essenzialistische Fragen des guten Lebens beruht. Für ihn ist die-se politische Gemeinschaft zu verstehen „als Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern zum Zweck des wechselseitigen Schutzes, nicht als Versammlung von Seelenver-wandten“²⁴. Auch für Rorty sind die Gesellschaften der reichen nordatlantischen Demokratien um die Idee der prozeduralen Gerechtigkeit herum gebaut. Die soziale Einheit und Stabilität in diesen pluralistischen Gesellschaften sei durch einen über-greifenden Gerechtigkeitskonsens gewährleistet. Es handele sich um einen über-greifenden politischen Konsens, der möglichst neutral zur Vielfalt an privaten Kon-zeptionen des Guten ist.²⁵ Gemeinsam mit den Kommunitaristen stellt für Rorty al-so ein geteiltes Vokabular das einigende Band der Gesellschaft dar. Allerdings ist für ihn als Liberalen zur Integration der Gesellschaft allein das gemeinsame politi-sche Vokabular des Liberalismus erforderlich. Mit dem *politischen* Konsens über die Gewährleistung eines privaten Raums zur Ermöglichung ihrer individuellen

22 Vgl. Auer (2004), 126f.

23 ORT, 209 [Herv. i. O.]; vgl. WF, 270. Vgl. Owen J. J. (2001), 75.

24 KIS, 108; vgl. u.a. SO, 108.

25 Vgl. ORT, 205ff.

Selbsterschaffung ist nach Rorty der „Bedarf liberaler Gesellschaften an sozialem Leim gedeckt“²⁶. Der konkrete Inhalt dieses übergreifenden Konsens, der Korpus der gemeinsamen politischen Prinzipien, wird von Rortys minimalistischen Liberalismus allerdings bewusst minimalistisch und vage gehalten. Im Wesentlichen beschränkt er sich auf die zwei obersten (sozial-)liberalen Ziele: Freiheit und Solidarität; und die Anerkennung der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. Wie oben dargestellt, dient dieser inhaltlichen Minimalismus dazu, die Konsensfähigkeit seiner begründungstheoretischen Utopie und damit die Identifikationsmöglichkeit mit dieser für Liberale aller Schattierungen erhöhen. Jetzt muss in diesem Zusammenhang hinzugefügt werden: Nur durch die verschwommene inhaltliche Bestimmung des Liberalismus wird die Annahme einer politischen Rechtfertigungs-Ethnie als Basis des liberalen Ethnozentrismus möglich.

In Rortys liberalen politischen Wir-Begriff pragmatistischer Prägung wird die Suche nach Übereinstimmung in der Politik mit dem Ziel möglichst großer Vielfalt in der Sphäre des Privaten verbunden:

Eine zwanglose Übereinstimmung möchte ich verstehen als Übereinstimmung darin, wie man gemeinsame Ziele erreicht [...], aber ich möchte diese gemeinsamen Ziele vor dem Hintergrund eines wachsenden Verständnisses für die radikale Vielfalt privater Ziele sehen, für den radikal poetischen Charakter individuellen Lebens und für die ausschließlich poetischen Grundlagen des ‚Wir-Bewusstseins‘ hinter unseren sozialen Institutionen.“²⁷

Wie ebenfalls bereits oben dargestellt verhindert die zentrale Unterscheidung zwischen öffentlichen Fragen der Politik und privaten Fragen der Selbsterschaffung ein „Totalitär-Werden“ der Solidarität und sichert damit die individuelle Vielfalt. Denn das Ziel von Rortys antiperfektionistischen Liberalismus ist die größtmögliche Offenheit der Gesellschaft, basierend auf einer Neutralität der Politik. Er versteht seine liberale Strategie der Privatisierung des Pluralismus als kluge Antwort auf den Wertepluralismus in den westlichen Gesellschaften.²⁸ Wie bereits in Kapitel VII.4.2 gezeigt, gehört zu dieser Privatisierungsstrategie allerdings auch, dass die Suche nach pragmatischen Kompromissen und die Toleranz dort ihre Grenzen haben, wo der übergreifende demokratische Konsens und damit die demokratische Ordnung bedroht wird. Die politische Wir-Gemeinschaft wird zwar liberal und pragmatis-

26 KIS, 146; vgl. KIS, 144f; EHO, 18. Vgl. dazu auch Auer (2004), 122f. Dirk Auer weist auch darauf hin, dass Rortys Bestimmung der liberalen Ethnie gegenüber der klassischen kommunitaristischen und liberalen Positionen bezüglich des Verhältnisses des Einzelnen zur politischen Ordnung zugleich stärkere und schwächere Annahmen mache: „Wie der Kommunitarismus versteht er politische Legitimation als ethische Selbstverständigung eines Kollektivs und Loyalität als praktische Identifikation mit einer historisch gewachsenen Gemeinschaft, einem ‚Wir‘. Mit dem Liberalismus hält er jedoch an der strikten Trennung zwischen der ethischen Identität der Einzelnen und ihrer Identität als Bürger eines Gemeinwesens fest.“ (Auer (2004), 127).

27 KIS, 121.

28 Vgl. dazu auch Auer (2004), 96ff; Owen J. J. (2001), 74.

tisch begrenzt. Gemäß dem Vorrang des Rechten vor dem Guten hat sie aber Priorität vor den als privat angesehenen Gemeinschaften des Guten. Ihre Bürger müssen „ihre Meinungen über die letzten Dinge, die ihrem Leben bislang womöglich Sinn und Zweck verliehen haben, aufgeben oder verändern [...], wenn diese Meinungen öffentliche Handlungen nach sich ziehen, die vor den meisten ihrer Mitbürger nicht zu rechtfertigen sind.“²⁹ In diesem Zusammenhang steht auch Rortys Verteidigung des liberalen Pluralismus und dessen Abgrenzung vom Multikulturalismus:

„Das Politische und Öffentliche umfasst all die kooperativen Projekte, die Menschen zusammen bewältigen müssen. Alles andere ist eine Angelegenheit des privaten Lebens, das durchaus vielfältig und unterschiedlich sein kann. Und es sollte sogar so vielfältig wie möglich sein. Aber ich würde diese Art von Pluralismus nicht Multikulturalismus nennen. Dieser Begriff bedeutet für mich, dass man sagt: Kulturen sind automatisch zu respektieren, allein, weil sie Kulturen sind. Das scheint mir aber falsch.“³⁰

Für Rorty besteht der einzige (legitime) Zwang zur Homogenisierung, den der liberale Pluralismus erfordere, in dem Konsens aller sozialen Gemeinschaften hinsichtlich der Unterstützung der liberalen Institutionen, deren Zweck gerade darin bestünde, den Raum für gesellschaftlichen Pluralismus zu maximieren. Auch der Pluralismus habe neben dem Ziel der Maximierung des Raums für individuelle Vielfalt das Ziel der größtmöglichen Vielfalt an (privaten) Identifikationsgemeinschaften. Allerdings könnten diese nur insoweit eine Respektierung beanspruchen, wie sie den Individuen die Freiheit der Selbsterschaffung erlauben. Darüber hinaus sei auch in pluralistischen Gesellschaften eine geteilte (nationale) politische Identität notwendig. Es bestehe zwischen dem Respekt für kulturelle Differenz und einem (Verfassungs-)Patriotismus kein Gegensatz.³¹ Rortys Bestimmung der liberalen politischen Identifikationsgemeinschaft bedingt aber nicht nur, dass alle anderen Identifikationsgemeinschaften zu privaten Wir-Gruppen erklärt werden. Sie beinhaltet auch den Ausschluss aller radikalen Gegner des Liberalismus qua Privatisierung. Nicht-liberale politische Ansichten werden per definitione zu nicht-politischen erklärt und auf diesen Weg vom gemeinsamen öffentlichen Gespräch ausgeschlossen. Alle Mitglieder der liberalen Kultur, die deren Grundprinzipien ablehnen, werden – wie oben dargestellt – dazu aufgefordert, ihre radikal oppositionellen Ansichten zu privatisieren. Wenn sie hierzu nicht bereit sein sollten, werden sie für verrückt erklärt. Auch die demokratische Gemeinschaft konstituiert sich damit, wie jede Wir-Gruppe, durch den Kontrast eines „Sie“; in diesem Fall durch eine Grenzziehung zu allen radikalen Kritikern als Nicht-Demokraten.³²

29 SO, 82.

30 Rorty (2001e), 19.

31 Vgl. PSH, 237, 252f.

32 Vgl. dazu Auer (2004), 136f.

XI.1.3 Rortys „Mythos des Gegebenen“? – zur Kritik, dass der liberale Ethnozentrismus auf einer gefährlichen Konsensillusion beruht

Wie eben gezeigt, beschränkt sich Rorty als Liberaler auf eine minimalistische Integrationsvorstellung in Gestalt eines Konsens in Fragen der Gerechtigkeit. Für Differenz- und Machttheoretiker ist aber auch diese Beschränkung auf einen politischen Konsensualismus nicht haltbar. Angesichts der tief greifenden Interpretationskonflikte in pluralistischen Gesellschaften lasse sich auch die Einheit des politischen Feldes nicht als konsensuelle Einheit begreifen. In ihren Augen ist dementstprechend auch Rortys Anrufung einer politischen Wir-Gruppe immer noch von einer allzu harmonisierenden Vorstellung der politischen Realität geprägt. Sie unterliege der Konsensillusion – wie jede Konsenstheorie, sei sie nun universalistisch oder kontextualistisch.³³

Nach Nancy Fraser teilt Rortys pragmatistischer Liberalismus mit John Dewey nicht nur ein begrenztes Verständnis der sozialen (Interpretations-)Konflikte innerhalb der demokratischen Gesellschaft. Seine Unterstellung einer homogenen politischen Gemeinschaft führe darüber hinaus unweigerlich zum verfrühten Ausschluss oppositioneller Stimmen aus der politischen Arena. Diese Ausschlusstendenz sei die Folge einer kommunitaristisch-pragmatistischen Sicht der Politik, die annimmt es gebe keine fundamentalen sozialen Antagonismen. Wie schon Dewey vertrete Rorty einen sozialtechnologischen Begriff von Politik als eine Frage des kooperativen Lösens gemeinsamer Probleme. Das dazugehörige harmonistische quasi-Durkheim'sche Bild, nach dem die Gesellschaft durch eine einzige, monolithische und alles umgreifende Solidarität integriert ist, sei aber verfehlt angesichts der Pluralität von überlappenden und konkurrierenden Solidaritäten in der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Denn es habe keinen Platz für oppositionelle Solidaritäten, die herrschende Diskurse infrage stellen. Radikale *politische* Diskurse, die in oppositionellen Diskursgemeinschaften verwurzelt sind, würden deshalb auch qua Privatisierung ausgeschlossen vom öffentlichen Gespräch. Gegen Rortys Strategie des Ausschlusses und der Homogenisierung plädiert Fraser für eine Sicht demokratischer Politik, die Kämpfe um Macht und kulturelle Hegemonie mit einschließt.³⁴ Auch die oben bereits erwähnte Chantal Mouffe, als eine der führenden Vertreter der politischen Theorie der Hegemonie, hat Rortys politischen Konsensualismus kritisiert. Trotz aller Differenzen mit Habermas teile Rorty mit diesem eine konsensuelle Sicht der Demokratie. Sein ethnozentristischer Liberalismus stelle ein weiteres Beispiel für die liberale Negation des Politischen in seiner konstitutiven antagonistischen und hegemonialen Dimension dar. Mit dem illusionären Glauben an einen versöhnenden politischen Konsens werde die Bedeutung von unlösbaren Interpretationskonflikten in pluralistischen Gesellschaften verkannt. Damit würde der pluralistischen Demokratie geschadet. Denn die Ausblendung von Fragen der Macht und von den Kämpfen um Hegemonie trage zur Verschärfung des antagonis-

33 Vgl. insbes. Auer (2004), 142; Kneer (1996a), 75.

34 Vgl. Fraser (1994), 150ff; Fraser (1995), 155. Vgl. dazu auch Mouffe (1999), 23.

tischen Potenzials in dieser bei. Für die Ziele demokratischer Politik sei allein eine agonale Konzeption der Demokratie als gehegter Kampf um Hegemonie angemessen, da sie den untilgbaren Konflikten in der pluralistischen Gesellschaft eine legitime Ausdrucksform bietet, anstatt sie zu leugnen.³⁵ Wie Fraser wirft auch Mouffe Rortys Sicht der demokratischen Gemeinschaft vor, im Gegensatz zu Michel Foucault, die hegemoniale Dimension von Diskursen und die konstitutive Bedeutung der Macht in der (demokratischen) (Identität-)Politik auszublenden.³⁶ Aber nicht nur MachttheoretikerInnen werfen Rorty vor, wie schon sein Vorbild Dewey die konstitutive Kategorie der Macht in seinem politischen Denken auszublenden. Auch ein Neopragmatist wie Cornell West, der selbst einen prophetischen Pragmatismus vertritt, kritisiert, dass Rortys ethnozentristisches Denken unpolitisch und machtvorgessen sei. Zum richtigen Schritt hin zu einer Historisierung der Philosophie müsse als nächster Schritt die Politisierung und Soziologisierung des kontextualistischen Denkens treten. Hierzu gehöre insbesondere die soziologische Analyse der Genealogie von Vokabularen und Diskursen.³⁷

Der Tenor all dieser Kritiken lautet: Der blinde Fleck von Rortys kontextualistischem Denken des Gesprächs ist die Thematisierung der demokratischer Politik zugrunde liegender Machtstrukturen. Zur Behebung dieses Defizits gelte es, die Analytik der Macht von Michel Foucault heranzuziehen. Rorty begegnet dieser Kritik, indem er Foucaults Schlüsselthese, dass Wahrheit und Macht nicht zu trennen seien, als pragmatistische Selbstverständlichkeit erklärt. Ausgehend von Bacons Behauptung, Wissen sei Macht, stellten gerade die Pragmatisten die These auf, Wissen sei nichts weiter als Macht. All unsere Beschreibungen der Natur und unseres Selbst seien für sie stets abhängig von den gesellschaftlichen Bedürfnissen. Dies sei die pragmatistische Formulierung für die Foucault'sche Feststellung, dass Wahrheit niemals von der Macht getrennt sein werde und Macht dabei nicht unbedingt etwas Schlimmes sein müsse. Der Machtbegriff dürfe und müsse in diesem „neutralen und vegetarischen Sinne“³⁸ verwendet werden:

„I think that Nietzsche and Foucault were right in saying that truth is always an effect of power, and that it is a waste of time to try to replace power with truth, or ‚mere‘ intersubjec-

35 Vgl. Mouffe (1999), 26f; Mouffe (2000), 449ff; Mouffe (2007), 7f, 115f.

36 Vgl. Mouffe (2000), 453; Mouffe (2007), 116. Die Ausblendung der entscheidenden Rolle der (ökonomischen) Macht bei der Strukturierung einer hegemonialen Ordnung durch Rortys konsensualistischen Ansatz ist sowohl für Mouffe als auch für Fraser der ausschlaggebende Grund für die oben kritisierte Theorieabstinenz. Nur wenn man wie Rorty annehme, dass keine Herrschaftsmechanismen in die Grundinstitutionen der Gesellschaft eingebaut sind, könne Politik enttheoretisiert werden; vgl. dazu Fraser (1994), 160.

37 Vgl. West (1989), 207ff. Auch Vertreter einer kritischen Hermeneutik wie etwa Hans-Herbert Kögler werfen Rorty ein fehlendes Gespür für die Möglichkeit machtbestimmter Erschließung und Kategorisierung von Wirklichkeit vor. In seinem Denken sei kein Raum für die systematische Analyse des strukturellen Einflusses von Macht auf Wissen in der Nachfolge von Foucault; vgl. Kögler (1992), 283f.

38 Rorty in Balslev (1999), 94 [Übersetzung durch M.M.].

tivity with ‚real‘ objectivity. Rather, we should try to keep power (and, thus the decision about which intersubjective decisions count) in the hand of us good guys [...] We should not aim at replacing ‚social constructs‘ with something better, but just aim at social constructs that will facilitate the practices of a better (fairer, more just, more open) society than we have now.³⁹

Die zentrale, für Pragmatisten selbstverständliche Bedeutung der Macht darf nach Rorty nicht zu einer Fixierung auf die Allgegenwart der Macht führen. Und nicht jede Ordnung der Wahrheit sei prinzipiell zu bekämpfen. So ist die liberale Gesellschaft für ihn trotz aller berechtigten Kritik an ihr als Fortschritt gegenüber früheren Gesellschaften zu bejahen. Die Darstellung der disziplinierenden Wirkungsweisen von kulturellen Anpassungsmustern, die für die Konstitution von Subjektivität in der liberalen Gesellschaft typisch sei, ist nach Rorty zwar wertvoll für eine über ihre Grenzen aufgeklärte Politik der Leidensverminderung. Sie dürfe aber nicht dazu führen, die liberalen Institutionen bloß als die Ersetzung einer Form der Macht durch eine andere zu betrachten und daher abzulehnen. Die Foucault'sche Sicht der modernen, liberalen Gesellschaft als eine panoptische Gesellschaft sei unfähig, deren Errungenschaften anzuerkennen. Sie verkenne, dass der Zuwachs an Freizeit, Wohlstand und Sicherheit in ihr in der Summe zu einer Förderung der Individualität geführt habe, und dass die zweifellos vorhandenen Einschränkungen der Individualität durch eine allgemeine Verminderung von Schmerz kompensiert werden. Vor allem aber leugne das Foucault'sche Denken die Reformfähigkeit dieser Gesellschaften, die sie dank ihrer Institutionen hätten, und untergrabe damit das Streben nach Gesellschaftsreform.⁴⁰ Dieser Replik Rortys ist insofern zuzustimmen, dass Foucaults selbstwidersprüchlicher Monismus der Macht und die damit verbundene einseitige Sicht der modernen liberalen Gesellschaft als Disziplargesellschaft dazu tendieren, wichtige Einsichten in den disziplinierenden Charakter sozialer Insti-

39 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 151; vgl.; HSE, 41, 97; EHO, 175. Zu Michel Foucaults These, dass die Wahrheit nicht außerhalb der Macht steht, sondern von dieser Welt ist und als solche aufgrund vielfältiger Zwänge produziert wird und über geregelte Machtwirkungen verfügt, siehe insbes. Foucault (1978), 51. Dort stellt Foucault auch fest, dass jede Gesellschaft ihre eigene „Ordnung der Wahrheit“ hat.

40 Vgl. vor allem KIS, 113f; SO, 8f; WF, 286f; Rorty (1997b), ZB3. Wie oben dargestellt, lehnt er die von der Foucault'schen akademischen Linken der Gegenwart betriebene Beschränkung auf eine Demaskierung der liberalen Gesellschaft als bloß weiterer „Diskurs der Macht“ ab, da sie zu politischer Hoffnungslosigkeit führe. – David Hall und Markar Melkonian weisen darauf hin, dass die Hauptdifferenz zwischen Rorty und Foucault bei der Beurteilung der liberalen Gesellschaft letztlich in der unterschiedlichen Einschätzung der Beziehung zwischen privater und öffentlicher Sphäre liegt: Während für Rorty beide Sphären getrennt werden können und die Möglichkeit von Autonomie im Privaten besteht, ist für Foucault angesichts der zentralen Rolle sozialer Institutionen bei der Definition der Privatsphäre und des privaten Selbst diese Trennung nicht haltbar. Und er sieht im Gegensatz zu Rorty die individuelle Autonomie von den liberalen Institutionen nicht ermöglicht, sondern bedroht; vgl. Hall (1994), 154ff; Melkonian (1999), 116f, 159.

tutionen und Diskurspraktiken zu übertreiben.⁴¹ Mit Rorty kann man sagen, dass diese Einsichten den Willen für eine Reform der Gesellschaft und ihrer Institutionen nicht erlahmen lassen dürfen. Aber gleichzeitig gilt, dass eine über ihre disziplinierenden Nebenwirkungen aufgeklärte Politik der Solidarität ohne die Einsichten Michel Foucaults nicht möglich ist. Außerdem tragen Rortys Argumente nichts dazu bei, den blinden soziologischen Fleck seines kontextualistischen Denkens des Gesprächs zu beheben. Er bleibt bei seiner Weigerung, die Notwendigkeit einer theoriegestützten Machtanalyse des öffentlichen Diskurses und seiner Interpretationskämpfe anzuerkennen.

Darüber hinaus ist aber noch folgende, bisher nicht explizit thematisierte Konsequenz zu betrachten: Erkennt man die Existenz von radikalen Interpretationskonflikten auch innerhalb des politischen Diskurses pluralistischer Gesellschaften an, wird auch die ethnozentristische Annahme einer liberalen *politischen* Konsens-Gemeinschaft kaum zu halten sein, oder sie ist zumindest zu modifizieren. Schon angesichts der Vielfalt liberaler Theorien ist Rortys liberal-pragmatistische Bestimmung einer politischen Wir-Gruppe als Bezugsgemeinschaft seines liberalen Ethnozentrismus nicht unwidersprochen geblieben. Seine Setzung *des* Liberalismus in Gestalt der Annahme eines einheitlichen liberalen „Wirs“ unterschlage, so lautet die verbreitete Kritik, dass der Liberalismus selbst gerade keine monolithische Tradition ist. Es existiere kein unbestrittener Konsens über die Bedeutung des Liberalismus. Der andauernde Interpretationsstreit darum, was eine liberale Demokratie überhaupt sei, mache den Inhalt der kontroversen Debatten in der politischen Theorie unserer Kultur aus, nicht die von Rorty allein thematisierte Begründungsfrage. So stellt etwa Richard Bernstein fest: „‘Liberalism’ itself is a vague term that embraces many diverse and even incompatible positions.“⁴² Das Fazit dieser Kritik lautet: Auch das liberale politische *ethnos* hat nicht die hinreichende Uniformität, die Rortys ethnozentristische Bezugnahme erfordert. Der in diesem Kapitel eingangs vorgestellte Einwand, der Ethnozentrismus ginge von einer nicht vorhandenen Einheitlichkeit der westlichen liberalen Kultur aus, wird damit zugespitzt auf die Kritik, dass auch die Annahme einer allein politisch konstituierten einheitlichen liberalen Gemeinschaft verfehlt sei. Richard Bernstein hat die Kritik an Rortys Bezug auf *den* Liberalismus als politische Bezugspraxis am treffendsten formuliert: Die ethnozentristische Annahme einer homogenen liberalen Wir-Gruppe ignoriere die historische Tatsache des andauernden Konfliktes zwischen konkurrierenden sozialen Praktiken und Interpretationen *innerhalb* der liberalen Gesellschaft. Damit falle der Historist und Antiessentialist Rorty ironischerweise in ein essenzialistisches Vokabular zurück.⁴³ Rortys Versuch, die Begründungsfrage durch den globa-

41 Vgl. dazu Kneer (1996b), 240-245, 252-259.

42 Bernstein (1987), 546. Zur Kritik an Rortys Missachtung der *inhaltlichen* Vielfalt der liberalen Theorien siehe nicht nur Bernstein (1987), 545ff, 555ff; sondern auch Festenstein (1997), 128; Geras (1995), 88; Marti (1996), 263f.

43 Vgl. Bernstein (1986), 51ff; Bernstein (1987), 547ff. Siehe auch zustimmend Marti (1996), 263: „Rortys unermüdliche Warnungen vor den Fallen des Essenzialismus haben

len Verweis auf unsere liberale Praktiken und Intuitionen und dem Konsens einer partikularen politischen Gemeinschaft zu verabschieden, stellt nach Bernstein einen ahistorischen Essenzialismus dar, der auf der Bezugnahme auf ein vermeintliches historisches Faktum basiere. Rorty selbst kritisiere zwar den Bezug auf sogenannte Tatsachen. Mit seiner Bezugnahme auf geteilte Überzeugungen und ein gemeinsames historisches Erbe gehe er aber davon aus, dass es zumindest historische Tatsachen gäbe. Damit tausche er aber nur einen „Mythos des Gegebenen“ gegen einen anderen aus: „He fails to recognize that when he appeals to our shared beliefs and our common historical heritage, he is speaking as if there is at least a historical fact of the matter. This is Rorty’s ‚historical myth of the given‘, which he substitutes for the ‚epistemological myth of the given‘.“⁴⁴

Im Anschluss an Bernstein hat Dirk Auer die Kritik, dass Rorty die Ironie nicht weit genug treibe, präzisiert und eine antiessenzialistische Neubeschreibung von Rortys ethnozentristischer Neubeschreibung des Liberalismus vorgeschlagen. Für Auer stellt die Annahme einer politischen Gemeinschaft, die durch einen faktisch existierenden, stabilen Konsens über eine Korpus an grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien konstituiert wird, ebenfalls eine Art Restessenzialismus dar. Auch Rortys Variante der minimalistischen Integrationsvorstellung des politischen Liberalismus sei immer noch zu konkretistisch und falle hinter die eigenen essenzialismuskritischen Einsichten zurück: „Rorty vertritt ein konsensualistisches Modell normativer Integration, das sich auf die Stabilität eines Kontextes verlassen muss, den es seinen eigenen antiessenzialistischen Einsichten zufolge nicht geben kann.“⁴⁵ Auers Neubeschreibung schlägt nun vor, den Antiessenzialismus auch auf den politischen Kontext anzuwenden. Der *ethnos* müsse in einem zweiten Schritt für die vielfältigen Weisen seiner Interpretation und Artikulation geöffnet werden. Hierzu greift Auer vor allem auf Ernesto Laclaus Theorie der leeren Signifikanten und die oben bereits kurz skizzierte Demokratiekonzeption von Chantal Mouffe zurück. Die Unbestimmtheit von politischen Signifikanten wie Liberalismus und Demokratie und die andauernden Konflikte um deren Interpretation werden zum Ausgangspunkt eines *politischen Antiessenzialismus*. Nur radikal offene, entleerte Begriffe sind für diesen in pluralistischen Gesellschaften in der Lage, die Einheit der Gesellschaft zu symbolisieren. Demokratische Politik handele von der Bestimmung und Besetzung dieser leeren Signifikanten mittels hegemonialer Strategien. Integration erfolge nicht über identisches Verstehen, sondern lediglich durch den Bezug auf gemeinsame Signifikanten. Und die politische Gemeinschaft konstituiere sich als

ihn nicht davor bewahrt, Begriffe wie „liberale Demokratie“ in essenzialistischer Manier zu gebrauchen.“.

44 Bernstein (1987), 551. Bernstein spielt damit in pointierter Weise auf Rortys Inanspruchnahme von Sellars Kritik am Empirismus an. Siehe dazu oben Kap. I.2.1. – Aus der andauernden Konkurrenz der (Sprach-)Praktiken innerhalb der liberalen Gesellschaft folgt nach Bernstein die *argumentative* Aufgabe einer Kritik dieser Praktiken. Auch wenn man Rortys metaphilosophische Kritik der Philosophie als Metaphysik folge, bleibe daher die (politische) Philosophie unverzichtbar; vgl. Bernstein (1986), 55ff.

45 Auer (2004), 12f; vgl. Auer (2004), 74f, 131ff.

symbolisierte Gemeinschaft durch einen konfliktualen Konsens, der den Opponenten einen gemeinsamen symbolischen Raum erschließt.⁴⁶ Auers politischer Antiesenzialismus versteht sich als konsequente Fortführung des generellen Antiesenzialismus von Rorty. Er sieht sich darin gestützt, dass dieser in seiner politischen Praxis das Wort „Wir“ selbst nicht in einem substantialistischen Sinne als konstative Behauptung über eine existierende Gemeinschaft mit einem stabilen Vorrat an gemeinsam geteilten Überzeugungen gebrauche. Auf der Ebene politischer Artikulationen zielt es bei ihm vielmehr als politisch-performative Äußerung mit mobilisierender Wirkung auf das Hervorbringen einer Wir-Gruppe. Rorty verstehe seine eigenen Stellungnahmen daher als Artikulationen eines für Interpretationen offenen Vokabulars. Damit setzte er eben jene Unabgeschlossenheit von Kontexten selbst voraus, die er auf der Ebene seines ethnozentristischen Liberalismus nicht berücksichtige.⁴⁷

Dieser zutreffende Verweis auf den politisch-performativen Gebrauch des „Wir“, als eine der vielen Verwendungsweisen des Wir-Begriffs durch Rorty, darf jedoch nicht verdecken, dass die antiessenzialistische Auflösung des Kontextes im prinzipiellen Widerspruch zu dessen kontextualistischer *Konsenstheorie* steht. Nach dieser ist zwar auch der liberale Konsens, wie erläutert, nur der „temporary resting place“⁴⁸ einer kontingenten Gesprächsgemeinschaft. Als solcher vorübergehender Haltepunkt des Gesprächs wird er aber als ein *inhaltlicher* Konsens über die Ziele der Freiheitsmehrung, der Verminderung des unnötigen Leidens und der Respektierung der Grenze zwischen privat und öffentlich formuliert. Auch wenn Rorty bei der inhaltlichen Bestimmung dieses liberalen Korpus an gemeinsamen Überzeugungen sehr vage bleibt, betrachtet er die liberale Wir-Gruppe doch als eine politische Gemeinschaft, die über einen gemeinsamen inhaltlichen normativen Konsens konstituiert wird, und nicht über einen gemeinsamen symbolischen Raum. Dirk Auer vorgeschlagener zweiter antiessenzialistischer Schritt stellt ohne Zweifel ein konsequentes starkes Fehllesen von Rorty dar. Mit ihm würden aber die Schwachstellen von Rortys Bestimmung der Grenzen des politischen „Wirs“ nur insofern behoben, als dass er die antiessenzialistische Auflösung der für die ethnozentristische Argumentation notwendigen Rechtfertigungs-Ethnie und damit des Ethnozentrismus insgesamt zur Folge hätte. Die Frage nach der Berechtigung dieser theorie-strategischen Wendung kann und soll hier nicht beantwortet werden.⁴⁹ Die Untersuchung von Rortys Konzeption einer rein politischen Wir-Gruppe schlägt vielmehr in den nun folgenden, zwei Unterkapiteln eine andere Richtung ein: Die Fragen nach der Konsistenz seiner politischen Gemeinschaftskonzeption und nach deren

46 Vgl. Auer (2004), 27, 77ff, 132ff, 190f. Auer greift nicht nur auf die Theorien von Laclau und Mouffe zurück, sondern auch auf Thomas Grevens Konzept der „politischen Gesellschaft“; siehe dazu insbes. Auer (2004), 133f.

47 Vgl. Auer (2004), 142ff.

48 COP, xliii.

49 Als Alternative zu Auers Neubeschreibung bietet sich auch der oben in Fn. 6 angedeutete Weg an, den Udo Tietz zur Bestimmung der Grenzen des Wirs vorgeschlagen hat.

homogenisierenden und exklusivistischen Charakter werden unter Heranziehung seiner religionspolitischer Position weiter zugespitzt.

XI.2 Privatisierung der Religion qua Individualisierung – Rortys religionspolitische Position und deren Konsequenzen im Vergleich

Die Rekonstruktion von Rortys religionspolitischer Position eines pragmatistischen Säkularismus und Antiklerikalismus mit der Forderung nach einer radikalen Privatisierung der Religion qua Individualisierung in *Kapitel XI.2.1* wird die eben dargestellte Kritik am homogenisierenden Charakter seines politischen Gemeinschaftsbegriffs bestätigen. Der Vergleich mit den religionspolitischen Positionen von John Rawls und Jürgen Habermas in *Kapitel XI.2.2* zeigt, dass vom öffentlichen Diskurs nicht nur die Nicht-Demokraten ausgeschlossen werden, sondern auch diejenigen demokratischen Mitbürger, für die ihre politische Identität Teil ihrer umfassenden religiösen Identität ist.

XI.2.1 Pragmatistischer Säkularismus und Antiklerikalismus: die Forderung einer radikalen Privatisierung der Religion

Rorty vertritt einen pragmatistischen Säkularismus und Antiklerikalismus. Sein strikt säkularisierter Begriff der Politik fordert eine strikte Trennung von Kirche und Staat und die radikale Privatisierung der Religion. Unter Bezugnahme auf John Rawls vertritt er die Ansicht, dass der politische Liberalismus zwar keine Abwesenheit von moralischen Konzeptionen des Guten und der Religion erfordere, aber deren Anpassung an den Bezugsrahmen demokratischer Politik.⁵⁰ Anpassung heißt für ihn Privatisierung der Religion qua Individualisierung. Damit nimmt er im Vergleich zu seinen liberalen Widersachern Rawls und Habermas wieder einmal eine Extremposition ein. Wie sich im Folgenden zeigen wird, scheint er dabei zwei scheinbar widersprüchliche religionspolitische Strategien zu verfolgen. Genau gesehen stellen sie aber nur zwei Komponenten der von ihm angestrebten vollständigen Säkularisierung der liberalen Kultur dar: Die vollständige Privatisierung der Religion, kombiniert mit einem James'schen Plädoyer für einen „romantischen Polytheismus“ im Privaten, und die Dewey'sche Transformation der monotheistischen Religionen in eine antiautoritäre Zivilreligion namens „romance“. Das Ziel einer Privatisierung der Religion ist dabei die Voraussetzung für die Etablierung dieser utopischen Religion der Demokratie.⁵¹

50 Vgl. Rorty (1998a), 125; Rorty (2006b), 13. Vgl. dazu Habermas (2001c), 163. Rorty geht durchgehend vom monotheistischen Religionsbegriff des westlichen Kulturkreises aus. Bei ihm steht zudem primär das Christentum im Blick – so wie bei Rawls und Habermas auch. Zur Problematik des Begriffs „Religion“ aus politikwissenschaftlicher Sicht siehe etwa Brouck/Hildebrandt (Hg.) (2008).

51 Vgl. Kleemann (2007), 21f.

Für Rorty stellt die Säkularisierung des öffentlichen Lebens die zentrale Errungenschaft der Aufklärung dar.⁵² Sie dürfe nicht wieder rückgängig gemacht werden. Vielmehr müssten die Ansprüche der Religion im Zweifel (wieder) zurückgedrängt werden. Alle religiösen wie metaphysischen Weltauffassungen sollten aus der öffentlichen Sphäre, dem Raum der Rechtfertigung von Überzeugungen, gedrängt werden. Sein Ziel ist eine vollständig säkulare Gesellschaft. Dieses Ziel stellt die religionspolitische Konsequenz seines oben besprochenen militanten Antiautoritarismus und dessen umfassendes Projekt einer Entgötterung der Kultur dar. Sein antiautoritärer Pragmatismus versteht sich als die natürliche Weiterführung der gesellschaftlichen Säkularisierung und der Entstehung des weltanschaulichen neutralen Staates. Eine vollständige Pragmatisierung der Kultur wäre ihre Vollendung.⁵³ Dann wäre nach Rorty endlich der Punkt erreicht, an dem das Gespräch der Menschheit keine Autorität außerhalb seiner selbst anerkennt. Die westliche Kultur hätte gelernt, ohne Gott (und seine Doubles) auszukommen. Diese von pragmatischen Atheisten bevölkerte Welt, in der das Streben nach einer Gottesperspektive aufgegeben worden ist, stelle eine bessere, glücklichere Welt als die gegenwärtige dar. Sie stellt für ihn auch ein erreichbares Ziel dar, denn die Suche nach Gott sei dem Menschen nicht als Wesenszug einmontiert, sondern es handle sich um eine kulturelle Prägung.⁵⁴

Rorty hat lange die Selbstbezeichnung Atheismus für seine Position verwendet.⁵⁵ Inzwischen hat er davon Abstand genommen und bezeichnet sich als Anhänger eines konsequenten Säkularismus und Antiklerikalismus, der jenseits der Alternative „Theismus oder Atheismus“ stehe. Diese Selbstbezeichnungen haben aus seiner Sicht den entscheidenden Vorteil, nicht ontologischer, sondern politischer Natur zu sein. Er glaubt zwar weiterhin nicht an einen Gott, und für ihn bleibt der biblische Wahrheitsanspruch passé. Rorty möchte sich aber nicht mehr als Atheist verstanden wissen, denn mit der pragmatistischen Verabschiedung des Essenzialismus ist für ihn auch die Berechtigung für einen dogmatischen Atheismus entfallen, der glaubt, die Nichtexistenz Gottes beweisen zu können. Der militante Atheismus sei in dieser Hinsicht genauso abzulehnen wie ein militanter Bekehrungseifer.⁵⁶ Der Sache nach vertritt er allerdings weiterhin einen pragmatistischen Atheismus, der das religiöse Sein als Handlungsgewohnheit betrachtet und auf die Folgen statt auf

52 Zu den drei sozialwissenschaftlichen Verwendungsweisen des Säkularisierungsbegriffes, allgemein abnehmende Bedeutung der Religion, Rückzug der Religion ins Private und Freisetzung gesellschaftlicher Bereiche von direkter religiöser Kontrolle siehe Casanova (1994); Joas (2007), 17. Klassisch zur „Entstehung des modernen Staates als Vorgang der Säkularisation“, Böckenförde (2006), 92-114.

53 Vgl. PZ, 13, 77; PSH, 168f.

54 Vgl. KIS, 50; COP, xliii; Rorty (2006a), 46; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 195.

55 Vgl. u.a. noch WF, 71, 95.

56 Vgl. Rorty (2006a), 37ff; SL, 20; Rorty (2003d), 142. Vgl. dazu u.a. Brunkhorst (2006), 75. Rorty ist ganz ohne Gott erzogen und findet es als „religiös Unmusikalischer“ (Max Weber) nach eigenem Bekunden eher nur verwirrend, über Gott zu reden. Für ihn ist die Religion keine lebendige Option; vgl. PSH, 163, 169.

die Wahrheit des Glaubens blickt. So enthält er sich zu der Frage der Existenz Gottes und stellt statt dessen die Frage nach den kulturellen Konsequenzen des Redens über Gott: „Die ontologische Frage nach der Existenz Gottes sollten wir [...] durch die Frage nach der kulturellen Erwünschtheit des Redens über Gott ersetzen.“⁵⁷ Die Frage nach der Existenz Gottes wird also zur Frage, ob wir von ihm reden sollten. Rortys Beantwortung dieser Frage fällt eindeutig aus: Das Reden über Gott verursacht vom Standpunkt liberaler Politik insgesamt mehr Schaden als Nutzen.⁵⁸ Mit Nicholas Smith kann man sagen, dass Rorty eine utilitaristische Philosophie der Religion vertritt, die von der kulturellen Unerwünschtheit des Theismus aufgrund dessen Gegnerschaft zum Pluralismus überzeugt ist.⁵⁹ Für seine utilitaristische Religionskritik von Standpunkt der Demokratie aus gilt allerdings: Solange die Religion privatisiert ist und sich aus dem epistemischen Schauplatz zurückzieht, ist gegen sie nichts einzuwenden. Diese Präzisierung ergibt sich aus einer Differenzierung der Fragen nach dem Nutzen der Gotteterminologie. Die Frage nach den Vor- und Nachteilen des Redens über Gott muss nach Rorty in zwei Teilfragen zerlegt werden:⁶⁰ Betreffend der Frage nach dem individuellen Recht, religiös zu sein, ohne dabei irgendjemandem gegenüber sich rechtfertigen zu müssen, lautet die Devise seines Säkularismus: radikale Privatisierung der Religion. In der Frage nach der Rolle der organisierten Religion beziehungsweise der Kirchen in der öffentlichen Sphäre bezieht Rorty die Position eines radikalen Antiklerikalismus. Als Antiklerikaler tritt er nicht für die Abschaffung des Glaubens ein, sondern für die Abschaffung der Kirchen und anderer religiöser Organisationen. Sein erklärtes Ziel ist das Ende der institutionalisierten Religion vor allem aufgrund deren Tendenz, die Grenze zwischen privat und öffentlich nicht zu respektieren. Dabei legt er Wert auf die Unterscheidung seiner politisch motivierten Position vom traditionellen Atheismus:

„Denn Antiklerikalismus ist eine politische Position, keine epistemologische oder metaphysische. Der Antikleriker vertritt die Auffassung, dass kirchliche Institutionen trotz allem Guten, das sie tun – trotz all dem Trost, den sie den Bedürftigen und Ver zweifelten spenden –, die Gesundheit demokratischer Gesellschaften gefährden.“⁶¹

Rortys pragmatistischer Liberalismus wendet eines seiner Hauptprinzipien, die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, auch auf die Religion an. Er schlägt eine quasi-James'sche Strategie der Privatisierung des Glaubens qua Individualisierung vor. Wie William James und John Dewey vor ihm versucht er auf diesem

57 PAK, 52; vgl. PSH, 148.

58 Vgl. PAK, 23f, 34; Rorty (2006d), 157; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 143. Siehe auch schon COP, 97f.

59 Vgl. Smith (2005b), 81, 85.

60 Vgl. PAK, 52f.

61 Rorty (2006a), 38. Vgl. dazu Joas (2002), 32; Brunkhorst (2006), 75.

Weg, Pragmatismus und Religion zu versöhnen.⁶² Durch die Aufgabe des Repräsentationalismus und der Unterscheidung zwischen dem Kognitivem und dem Nicht-Kognitiven werde für den Glauben neuer Raum geschaffen. Der falsche Wettstreit um ein einziges wahres Weltbild zwischen Wissenschaft und Religion werde aufgelöst. Denn beide Kulturbereiche würden für radikale Pragmatisten nicht mehr als konkurrierende Wege zur Wahrheit gelten, sondern als zwei unterschiedliche Werkzeuge, die unterschiedlichen Wünschen und Zwecken dienen und daher friedlich koexistieren können. Während die wissenschaftliche Forschung dem *kollektiven* Ziel einer Beschreibung der Welt zur besseren Vorhersage und Kontrolle der Natur diene, befriedige die Religion andere menschliche Wünsche; insbesondere liefere sie uns größere Hoffnung und sei damit womöglich genau das Richtige für die eigene Einsamkeit. Was allein bei der Beurteilung von Religion als privatem Projekt zähle, sei der Nutzen für das *individuelle* Leben. An die Stelle der Unterscheidung zwischen dem Kognitivem und dem Nicht-Kognitiven tritt bei Rorty diejenige zwischen Projekten sozialer Zusammenarbeit und Projekten individueller Selbsterschaffung. Die Religion wird ebenso wie die Philosophie in die Sphäre des Privaten verwiesen. Da der Privatbereich derjenige Bereich sei, in dem der Einzelne sich vor niemandem rechtfertigen muss, müsse der Gläubige sich auch nicht gegenüber anderen für seinen Glauben rechtfertigen. Das Streben nach intersubjektiver Übereinstimmung sei für die Sphäre des Privaten irrelevant. Hier habe man das Recht, aus dem von Brandom so genannten Rechtfertigungsspiel auszusteigen. Zugleich gebe es für säkulare Antirepräsentationalisten keinen Grund, auf gläubige Mitbürger herabzuschauen, den der Glaube sei so wenig irrational wie etwa der literarische Weg der individuellen Selbstentwicklung.⁶³

Wie oben in Kapitel VII.2.2 erwähnt, lautet eine der suggestiven Selbstbezeichnungen von Rortys Pragmatismus „romantischer Polytheismus“. Das James'sche Eintreten für Pluralität und Toleranz konkretisiert sich religionspolitisch in einem Plädoyer für den Polytheismus. Im Privaten dürfen sich ruhig eine Vielzahl an Göttern „tummeln“, solange die Öffentlichkeit vor ihrer Rückkehr geschützt ist. Sein pragmatistischer Atheismus erweist sich also genau besehen als eine Variante des Anti-Monotheismus. In seinem Utopia einer Kultur ohne Zentrum soll die gelungene Verabschiedung von Metaphysik und Monotheismus eine radikale Vielfalt der menschlichen Selbsterschaffung in der Sphäre des Privaten ermöglichen. In dieser wären Dichtung *und* Religion gleichberechtigte Paradigmen der Selbsterschaffung, sofern die Religionen ihren monotheistischen Wahrheits- und Lebensverwirklichungsanspruch fallen lassen:

„Wenn es gelingt, die Religion sowohl von der Naturwissenschaft als auch von der Moral zu trennen – also sowohl von dem Versuch, die Konsequenzen unserer Handlungen vorherzusa-

62 Vgl. Smith (2005b), 82. Privatisierung der Religion bedeutet eigentlich nicht Individualisierung. Zur Unschärfe dieser Forderung siehe Joas (2007), 18.

63 Vgl. PSH, 148ff; Rorty (2006a), 34f. Vgl. dazu auch Kleemann (2007), 27ff.

gen, als auch von dem Versuch menschliche Bedürfnisse in eine Rangordnung zu bringen –, dann kann auch die Religion ein solches Paradigma sein.“⁶⁴

Für romantische Polytheisten hat jeder das Recht, im Privaten seinen eigenen Gott anzubeten, es sei denn dieses Anbeten kollidiert mit dem Streben nach Glück seiner Mitbürger. Die einzige Einschränkung der religiösen Freiheit und Vielfalt sei dem liberalen *harm principle* gemäß die Bedingung, anderen keinen Schaden zuzufügen. Das Recht auf Religion als Privatsache habe daher den Preis, dass diese ihren Wahrheitsanspruch und ihren Anspruch auf Universalität aufgeben muss. Für den ironischen Liberalismus besteht die Religion den pragmatistischen Test nur dann, wenn sie bei ihrer Befriedigung der privaten Suche nach seelischer Vollkommenheit nicht die Wünsche anderer beeinträchtigt, indem sie den vermeintlichen Willen Gottes etwa im wissenschaftlichen oder im politischen Diskurs, in denen es um kollektive Projekte gehe, für alle verpflichtend machen will.⁶⁵

Rorty verteidigt den Jefferson'schen Kompromiss zur religiösen Toleranz in liberalen Gesellschaften gegen den globalen Trend einer Entprivatisierung der Religion.⁶⁶ Er besteht in der Garantie religiöser Freiheit im Privaten und im Gegenzug dazu in der Bereitschaft der Gläubigen, die Religion nicht in die Sphäre der Politik zu tragen. Sein ironischer Liberalismus besteht auf dieser Kombination von Privatisierung der Religion und Trennung der Politik von letzten Glaubensdingen:

„Unserer Auffassung nach ist nichts gegen die Religion einzuwenden, solange sie privatisiert ist – solange kirchliche Institutionen nicht versuchen, die Gläubigen für politische Forderungen zu mobilisieren, und solange Gläubige und Nichtgläubige darin übereinkommen, miteinander nach dem Motto ‚leben und leben lassen‘ umzugehen.“⁶⁷

Die These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie gilt für Rorty als Liberalen natürlich erst recht für die Religion. Anhänger religiöser Konzeptionen des Guten müssten als Bürger der liberalen Demokratie den Primat der Demokratie vor der Religion beachten: „Wenn der Einzelne in seinem Gewissen Überzeugungen vorfindet, die für die öffentliche Politik von Belang, aber nicht zu rechtfertigen sind auf der Basis von Überzeugungen, die ihm und seinen Mitbürgern gemeinsam sind, muss er sein Gewissen auf dem Altar des öffentlichen Nutzens opfern.“⁶⁸ Religiöse Fundamentalisten oder Fanatiker sind für ironische Liberale diejenigen gläubigen Mitbürger, deren privaten Projekt der Selbstvervollkommenung gewissermaßen außer Kontrolle geraten sind. Sie seien nicht bereit, ihre privaten Ansichten über die letzten wichtigen Dinge im Leben aufzugeben oder zu modifizieren, wenn diese öffentliche Handlungen nach sich ziehen, die vor den meisten ihrer Mitbürger nicht

64 PAK, 69; vgl. PAK, 59ff. Vgl. Kleemann (2007), 23ff. Kleemann verweist dort auch auf die großen Ähnlichkeiten mit Odo Marquards Lob des Polytheismus.

65 Vgl. PAK, 72f, 78; PSH, 150.

66 Zur Diagnose dieses Trends siehe Casanova (1994); Casanova (2007), 342f.

67 Rorty (2006a), 38.

68 SO, 83.

zu rechtfertigen sind. Fundamentalisten würden zu solchen nicht etwa durch ihre intellektuelle Missachtung des Status der Wissenschaft, sondern durch ihren Versuch, einen privaten Weg, dem Leben Sinn zu geben, verpflichtend für die Öffentlichkeit zu machen. Sie würden dabei den Prozess der Suche nach einem demokratischen Konsens in den kooperativen Fragen der Politik und der Wissenschaft missachten:

„Es ist niemals ein Einwand gegen eine religiöse Überzeugung, dass sie nicht durch Belege bestätigt wird. Der einzige Einwand, der sich gegen eine religiöse Überzeugung erheben lässt, ist der, dass sie ein individuelles Projekt in ein soziales und religiöses Projekt hineinschmuggelt [...] Der pragmatistische Einwand gegen religiöse Fundamentalisten besagt nicht, dass die Fundamentalisten in *theoretischer* Hinsicht unverantwortlich sind, indem sie die Resultate der Naturwissenschaft ignorieren. Vielmehr besagt er, dass die Fundamentalisten in *moralischer* Hinsicht unverantwortlich sind, indem sie versuchen, den Prozess der Herstellung eines demokratischen Konsenses über die Verfahren zur Maximierung des Glücks zu unterlaufen.“⁶⁹

Rorty verteidigt nicht nur die Säkularisierung staatlicher Politik und die strikte Trennung von Staat und Kirche. Seine Forderung nach Privatisierung der Religion zielt darüber hinaus auf die Verdrängung der kirchlich organisierten Religion aus dem öffentlichen und kulturellen Leben überhaupt. Die Religion soll sich aus der epistemischen Arena der demokratischen Öffentlichkeit vollständig zurückziehen. Das entscheidende Argument hierfür sei die historische Erfahrung der Religionskriege. Sie lehre die Notwendigkeit des Rückzuges der institutionalisierten Religion in Fragen der Politik, welche allein durch den Konsens der Bürger entschieden werden dürfen.⁷⁰ Auf die Forderung von Stephen Carter und anderen Kritikern seiner Position, dass die demokratische Öffentlichkeit für nichtreligiöse *und* religiöse Argumentationen geöffnet sein müsste, antwortet Rorty mit einer Gegenfrage: Wie sollte eine religiöse Form des öffentlichen Dialogs in einer pluralistischen Gesellschaft aussehen? Jede Argumentation für eine politische Position unter Berufung auf den Willen Gottes, etwa in der Abtreibungsfrage, beende entweder die Konversation oder drohe, sie eskalieren zu lassen. Säkularen Gesprächspartnern bleibe in solchen Fällen, nach einem kurzen betretenen Schweigen über den fehlenden Takt des religiösen Bekenntners, nichts anderes übrig, als dessen religiöse Gründe zur Privatsache zu erklären und vorzuschlagen, nach gemeinsam geteilten, säkularen Grundlagen der Diskussion zu suchen. Rorty hält an der Ansicht fest, dass die einzige Autorität in öffentlichen Debatten pluralistischer Gesellschaften die Aussicht auf das Erlangen eines Konsens unter den Bürgern sein darf. Der einzig relevante Test für einen politischen Vorschlag sei die Zustimmung von Menschen mit radikal unterschiedlichen Ansichten über den Zweck und die Bedeutung des menschlichen Lebens und über den Weg zu privater Vervollkommenheit. Daher sollte die Frage, ob man die Prämissen seines Vorschlages aus der Kirche oder aus Büchern bezogen hat, in der Öffentlichkeit nicht interessieren, und – so Rorty in seiner gewohnt provokativen Art: Die Tiefe der Spiritualität eines Sprechers sei dabei auch nicht rele-

69 PAK, 69f [Herv. i. O.]; vgl. PSH, 157.

70 PSH, 172; vgl. PSH, 172; Rorty (2003d), 142; Rorty (2006a), 38, 42.

vanter für die Teilnahme an der öffentlichen Debatte, als etwa dessen Hobby oder Haarfarbe.⁷¹

Rorty vertrat ursprünglich einen strikt exklusivistischen Ansatz in der Frage der Zulassung religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit, nach dem alle religiösen Argumente aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen sind. Gläubige Bürger dürften ihre religiösen Anschauungen nicht in die Diskussion politischer Fragen einbringen. Mit Bezug auf John Rawls' Idee des öffentlichen Vernunftgebrauches vertrat er die Meinung, dass es zu den staatsbürgerlichen Tugenden gehört, nur säkulare Argumente in der politischen Öffentlichkeit zu verwenden. Natürlich beeinflusse der Glaube oder dessen Fehlen die jeweiligen politischen Überzeugungen, aber die Berufung auf die je eigene umfassende Konzeption des Guten gefährde den freien Diskurs in der demokratischen Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft. Die Berufung auf den Glauben stelle einen „Conversationstopper“ dar: „The main reason religion needs to be privatized is that, in political discussion with those outside the relevant religious community, it is a conversationstopper.“⁷² Beeindruckt von den Argumenten von Nicholas Wolterstorff und Jeffrey Stout hat sich Rorty aber zu einer Revision dieser Position genötigt gesehen. Er unterscheidet nun zwischen der erlaubten Bezugnahme auf religiöse Texte bei der politischen Argumentation und der gefährlichen Berufung auf eine religiöse Autorität. Insbesondere der religiöse Liberale Wolterstorff habe ihn überzeugt, dass etwa die Forderung nach Verteilungspolitik durch Bezug auf religiöse Texte nicht zu beanstanden sei. Sie müsse genauso erlaubt sein, wie die Stützung dieser Politik durch den Bezug auf John Stuart Mills Texte. Zugleich gebe es leider kein Prinzip, um die Nichtzulassung von Beiträgen mit Bezug auf *bestimmte* religiöse Überzeugungen – etwa zum Verbot gleichgeschlechtlicher Beziehungen – zu rechtfertigen.⁷³ Rorty beharrt allerdings darauf, dass der bloße Verweis auf die Autorität einer Kirche oder deren Interpretation einer Bibelstelle als „conversation stopper“ in der politischen Öffentlichkeit weiterhin nicht geduldet werden dürfe: „It is one thing to explain how a given political stance is bound up with one's religious belief, and another to think that it is enough, when defending a political view, simply to cite authority, scriptural or otherwise [...] What should be discouraged is mere appeal to authority.“⁷⁴ An dieser Stelle wird deutlich, dass das Motiv für die Nichtzulassung religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit für Rortys ironische Liberale nicht darin liegt, dass die religiöse Sprache als irrational oder falsch betrachten. Sie erheben nicht den Anspruch auf höhere Rationalität für säkulare Argumente, son-

71 Vgl. PSH, 171ff.

72 PSH, 271; vgl. PSH, 268ff; Rorty (2003d), 144; Rorty (2006a), 42. Zur Unterscheidung zwischen exklusivistischen und inklusivistischen Positionen in dieser Frage siehe Willems (2003), 91f.

73 Vgl. Rorty (2003d), 141ff; Rorty bezieht sich bei der Neuformulierung seiner antiklerikalen Position vor allem auf Wolterstorff (1997a); Wolterstorff (1997b).

74 Rorty (2003d), 147. Rortys Ablehnung der bloßen Anrufung einer religiösen Autorität steht in der Nachfolge von Peirces pragmatistischer Kritik an der „Methode der Autorität“, siehe Peirce (1967), 306ff.

dem verweisen allein auf die politische Gefahr durch die Verwendung der religiösen Sprache. Diese fördere die Macht kirchlicher Autoritäten und damit der religiösen Exklusion. Die Autorität der Heiligen Schrift werde zur Entschuldigung und Tarnung für alltäglich verübten Sadismus gegenüber Minderheiten benützt.⁷⁵ In diesem Zusammenhang gesteht Rorty allerdings zu, dass der bloße Verweis auf den eigenen Glauben beziehungsweise die eigene umfassende Lehre nicht nur im Falle von religiösen Bürgern, sondern auch von säkularen Bürgern den Diskurs beendet. Das oberste Ziel für seine Philosophie des Gesprächs lautet, das Gespräch der Kultur gegenüber jeder Form des Fundamentalismus am Laufen zu halten.⁷⁶

XI.2.2 Verdrängung der Religion aus der politischen Öffentlichkeit? – ein Vergleich mit den religionspolitischen Positionen von John Rawls und Jürgen Habermas

In der Frage nach der Zulassung religiöser Beiträge in der demokratischen Öffentlichkeit hat Rorty die Allianz mit Rawls und Habermas gesucht. Der Vergleich mit deren Positionen ergibt jedoch, dass in dieser Frage große Unterschiede bestehen, insbesondere zwischen dem inzwischen religionsfreundlichen Liberalismus von Habermas und dem radikal laizistischen Liberalismus Rortys. Zwar eint alle drei Liberale ein „methodischer Atheismus“⁷⁷ bei der Konstruktion ihrer liberalen Theorien. Auch stehen sie alle für das Prinzip der Trennung von staatlicher Politik und Religion. Sie halten an dem säkularen Verfassungsstaat fest, der sich durch die Gewährleistung der Religionsfreiheit als Mittel gegen staatlichen Zwang in Glaubensfragen und eine strukturelle Scheidung von Staat und Kirche auszeichnet.⁷⁸ Die De-

75 Als Beispiel für diese religiöse Rechtfertigung von Grausamkeit gegenüber Mitbürgern nennt Rorty die Allianz zwischen „Schwulenfeinden“ und den christlichen Kirchen, die gemeinsam einen Kulturkampf gegen die Verteidiger der liberalen Freiheitsrechte in den USA führen; vgl. Rorty (2003d), 143ff. Er spricht dort von „gay bashers“ und vergleicht sogar die politische Wirkung der Homophobie der christlichen Kirchen in den USA heute mit der verheerenden Wirkung des religiösen Antisemitismus in Europa.

76 Rorty (2003d), 148f. Mit dieser Revision hat sich Rorty auch mit seiner religionspolitischen Position Michael Walzer insofern angenähert, dass die Grenzziehung zwischen Politik und Religion nicht durch den *prinzipiellen* Ausschluss einer bestimmten Sorte von Argumenten erfolgen kann, sondern allein in der *politischen* Forderung einer Absage an jede Form des Absolutismus und der Verführung der Ewigkeit in der Sphäre der Politik. Nach Walzer kann und soll gerade eine demokratische Gesellschaft nicht verhindern, dass gläubige Menschen ihr politisches Handeln von religiösen Überzeugungen leiten lassen. Worauf sie aber bestehen müsse, ist die Anerkennung des Vorranges der Demokratie durch die Religion und der Toleranzzumutung, um einen friedlichen Umgang in einer radikal pluralistischen Gesellschaft zu sichern; vgl. Walzer (1998), 295ff, 306. Vgl. dazu Willems/Minkenberg (2003), 27; Willems (2003), 108ff.

77 Habermas (1991b), 136.

78 Dabei schützt die Trennung von Kirche und Staat aus der Sicht des Liberalismus nicht nur die Bürger vor der Religion, sondern auch die Religion vor der Versuchung, andere

batte geht unter den Liberalen also nicht um eine Revision der Säkularisierung des Staates, sondern in Habermas Worten um die Frage: „Was bedeutet die in liberalen Verfassungen geforderte Trennung von Staat und Kirche für die Rolle, die religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit, also bei der politischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger spielen dürfen?“⁷⁹ Man kann die Positionen der drei Liberalen Rawls, Rorty und Habermas in dieser Frage folgendermaßen zusammenfassen: Rawls' politischer Liberalismus nimmt, zumindest seit der Einführung seiner Konzeption einer weiten Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs, eine Art Mittelposition zwischen Habermas auf der einen Seite und Rorty auf der anderen Seite ein (a). Habermas' Denken der postsäkularen Gesellschaft steht Rortys Festhalten an einen sich wahrhaft aufklärerisch verstehenden, radikalen Säkularismus und Antiklerikalismus gegenüber. Während Habermas das Ziel der Ersetzung der Religion durch seine Diskursethik zugunsten eines postsäkularen Bewusstseins aufgegeben hat, hält Rorty als Teil seiner antiautoritären Erzählung der Reifung weiterhin an einer Auflösungs- und Aneignungsperspektive gegenüber der Religion fest.⁸⁰ Habermas vertritt eine inklusivistische Position, solange der institutionelle Übersetzungsvorbehalt beachtet wird (b). Demgegenüber hat Rorty zwar seine ursprüngliche exklusivistische Position geräumt. Die Zulassung religiöser Beiträge in der politischen Öffentlichkeit ist aber bei ihm nicht Ausdruck einer Hinwendung zu den Religionsgemeinschaften, sondern bleibt verbunden mit dem kulturpolitischen Ziel ihrer Verdrängung. Von der Position des Ausschlusses hat er sich auf die Position eines Verdrängungskampfes auf Augenhöhe hin bewegt (c).⁸¹

(a) John Rawls hat mit seinem politischen Liberalismus ausgehend vom Faktum eines Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren explizit die Frage aufgegriffen, wie sich die Demokratie mit umfassenden Lehren – und die Religionen sind wohl inzwischen deren wichtigste Kategorie – mit der liberalen Demokratie vereinbaren lassen.⁸² Für ihn gehören vernünftige umfassende Lehren *aller Art* zur unerlässlichen Hintergrundkultur einer Zivilgesellschaft. Sie bilden die soziale Lebensgrundlage der politischen Konzeptionen der Bürger. Rawls strebt daher, anders als Rorty, auch keine Privatisierung der Religion an, sondern allein deren Entpolitisierung unter Anerkennung der Arbeitsteilung zwischen institutionalisierter Politik und Vereinigungen der Zivilgesellschaft, wie den Kirchen. Sein Ziel ist nicht der Aus-

Religionen mit Hilfe der Staatsmacht zu unterdrücken. Dies trage zu deren anhaltender Lebendigkeit und Akzeptanz bei; siehe etwa Rawls (1975), 242; Rawls (2002a), 204f. Die balancierte Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften dient auch nach Böckenförde Staat *und* Religionsgemeinschaften zugleich; vgl. Böckenförde (2000), 179. Zu den institutionellen Varianten der Trennung von Kirche und Staat finden sich bei allen drei hier dargestellten liberalen Theoretikern keine konkreten Überlegungen.

79 Habermas (2005), 123f.

80 Vgl. Nagl (2007), 192ff. Für Ludwig Nagl nimmt sich dieses Festhalten eigentümlich linear und antiquiert aus.

81 Vgl. Boffetti (2004), 24f.; Kleemann (2007), 30f.

82 Vgl. Rawls (2002a), 213; Rawls (1998), 36. Siehe hierzu auch oben Kap. V.3.2.

schluss umfassender Lehren vom öffentlichen Leben, sondern durch eine Art heereinnehmende Neutralität die vernünftigen umfassenden Lehren einer pluralistischen Gesellschaft einzubinden.⁸³ Dabei legt Rawls' eher religionsfreundlicher Liberalismus Wert darauf, sich vom antiklerikalen Aufklärungsliberalismus zu distanzieren, der beansprucht, die Religion zu ersetzen: „Es gibt keinen Krieg zwischen Religion und Demokratie, oder es muss keinen Krieg geben. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der politische Liberalismus scharf vom Liberalismus der Aufklärung [...] und weist ihn zurück.“⁸⁴

Grundvoraussetzung für die Teilnahme religiöser Lehren am öffentlichen Vernunftgebrauch ist deren „Vernünftigkeit“, die sich darin zeigt, dass sie die wesentlichen Merkmale der konstitutionellen demokratischen Ordnung und die mit ihr verbundene Idee legitimer Gesetze nicht ablehnen. Über das „Ob“ des säkularen liberalen Staates gibt es für Rawls keinen Raum für Diskussion. Religiöse wie nicht-religiöse Lehren müssen den Vorrang des Rechts vor dem Guten im Bereich der Politik akzeptieren.⁸⁵ Umfassende (religiöse) Lehren müssten insbesondere auch das Faktum des Pluralismus anerkannt haben und damit die Hoffnung endgültig aufgegeben haben, mit politischen Mitteln eine hegemoniale Vormachtstellung für die eigene Religion zu etablieren. Unvernünftige umfassende (religiöse) Lehren, die weiter auf (ihrer) Wahrheit in Fragen der Politik insistieren, stellen eine Bedrohung für die Demokratie dar und müssen denn auch nach Rawls eingedämmt werden. Hier ist für den politischen Liberalismus die Grenze der Toleranz erreicht.⁸⁶

Rawls' „Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs“⁸⁷ verlangt in grundlegenden politischen Fragen die alleinige Berufung auf die *politischen* Gerechtigkeitsprinzipien des übergreifenden Konsens. Argumente, die nur aus dem Kontext einer umfassenden Lehre ihre Geltung beziehen, dürfen hingegen nicht verwendet werden. Gemäß dem Kriterium der Reziprozität besage das liberale Legitimitätsprinzip, dass politische Macht nur ausgeübt werden darf, wenn sie mit der Anerkennung aller Bürger als freie und gleiche moralische Personen vereinbar ist. Dies bedeute, dass die öffentliche Auseinandersetzung mit von allen Bürgern prinzipiell zustimmungs-

83 Vgl. Rawls (1998), 79; Rawls (2002a), 161, 190. Vgl. dazu Wallner (2003), 558ff. Dort weist Wallner zu Recht darauf hin, dass die entscheidende Unterscheidung für Rawls nicht die zwischen religiösen und nicht-religiösen umfassenden Lehren ist, sondern die zwischen vernünftigen und unvernünftigen.

84 Rawls (2002a), 213; vgl. Rawls (1998), 14f. Rawls hat denn auch Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als umfassende Lehre kritisiert, die den hegelianischen Anspruch erhebt, die Religion aufheben zu wollen; vgl. Rawls (1997), 199ff.

85 Vgl. u.a. Rawls (1998), 13; Rawls (2002a), 165, 209. Vgl. dazu Wallner (2003), 569.

86 Vgl. Rawls (1998), 13, 132ff; Rawls (2002a), 167, 173, 187, 216f; Rawls (2003), 292. Für Rawls kennzeichnet es einen (religiösen) Fundamentalisten, dass er das Autonomieprinzip und die Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung ablehnt. Er verbindet mit den Normen seiner umfassenden Lehre einen starken Universalisierungsanspruch und ist auch gegen begründeten Widerstand bereit, Gewalt anzuwenden; vgl. Rawls (1992), 94ff.

87 Rawls (1998), 312.

fähigen Argumenten und Gründen geführt werden muss.⁸⁸ Das Reziprozitätsprinzip beschränkt allerdings den Gebrauch von Argumenten jeder Art von umfassender Lehre. Die politisch konzipierte öffentliche Vernunft darf daher nach Rawls nicht gleichgesetzt werden mit säkularer Vernunft: „Wir müssen die öffentliche Vernunft von dem unterscheiden, was wir gelegentlich säkulare Vernunft und säkulare Werte nennen.“⁸⁹ Mit dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist die (moralische) Pflicht zur Bürgerlichkeit als Staatsbürgertugend verbunden. Wie oben dargelegt, unterscheidet Rawls’ politische Personenkonzeption zwischen öffentlicher und nicht-öffentlicher beziehungsweise moralischer Identität der Person. Der ideale demokratische Staatsbürger trennt zwischen der öffentlichen politischen Vernunft und der privaten Wahrheit seiner umfassenden Lehre. Auch als religiöser Teilnehmer der politischen Öffentlichkeit beruft er sich aufgrund seiner Anerkennung des Reziprozitätsprinzips nur auf Erstere.⁹⁰ Diese religionspolitische Zivilitätsumutung beziehungsweise die Einschränkung der Redefreiheit durch die Ideen des öffentlichen Vernunftgebrauchs gilt allerdings selbst nur eingeschränkt. Man kann vereinfacht von einer dreistufigen Konzeption sprechen:

(1) In der Hintergrundkultur der Zivilgesellschaft, zu deren Institutionen auch die Kirchen gehören, sind religiöse Argumente uneingeschränkt zugelassen. Sie ist für Rawls die Sphäre des nicht-öffentlichen, *sozialen* Vernunftgebrauchs, der kein privater ist.⁹¹

(2) Auch Rawls sah sich – wie Rorty – zu einer Korrektur seiner ursprünglichen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs genötigt. Gemäß der von ihm inzwischen entwickelten „weiten“ Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist in der öffentlichen politischen Kultur jetzt die Berufung auf die eigene religiöse Lehre zulässig, solange politische Argumente nachgereicht werden. Mit der Einhaltung dieses Vorbehalts ist die Pflicht zur Bürgerlichkeit erfüllt.⁹²

(3) Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs gilt nach Rawls allerdings weiterhin uneingeschränkt im öffentlichen politischen Forum staatlicher Institutionen. Religiöse Argumente seien für die Bewerber auf und Inhaber von öffentlichen Ämtern unzulässig, insbesondere gelte dies für Verfassungsrichter.⁹³

(b) Auch für Jürgen Habermas ist der säkulare Charakter des modernen Verfassungsstaates sakrosankt. Die weltanschauliche Neutralisierung der Staatsgewalt sei die angemessene politische Antwort auf die Unversöhnlichkeit der Religionskriege und Konfessionskämpfe der frühen Neuzeit gewesen. Die Trennung von Staat und Kirche diene auch in den heutigen pluralistischen Gesellschaften einer gleichmäßigen Gewährleistung der Religionsfreiheit und damit einem friedlichen Zusammen-

88 Vgl. Rawls (1998), 41, 226, 312ff; Rawls (2002a), 168. Vgl. dazu Willems (2003), 90f.

89 Rawls (2002a), 178; vgl. auch Rawls (2002a), 184. Vgl. dazu Willems (2003), 98.

90 Vgl. Rawls (1998), 97, 316ff. Vgl. dazu Willems (2003), 90. Robert Audi entwickelt im Anschluss an Rawls – und ganz im Sinne Rortys – das Prinzip der säkularen Rechtfertigung als uneingeschränkte Bürgerpflicht; vgl. Audi (1997), 25.

91 Vgl. Rawls (1998), 79f, 321; Rawls (2002a), 169.

92 Vgl. Rawls (1998), 50f; Rawls (2002a), 179, 189f.

93 Vgl. Rawls (1998), 316, 361; Rawls (2002a), 168.

leben.⁹⁴ Zugleich gelten in Habermas' republikanischem Liberalismus nur diejenigen mit staatlicher Gewalt durchsetzbaren politischen Entscheidungen als legitim, die in einer allen Bürgern zugänglichen, säkularen Sprache formuliert sind. Das demokratische Verfahren verdanke seine legitimierungserzeugende Kraft vor allem seinem deliberativen Charakter. Die Bürger eines demokratischen Gemeinwesens würden sich als gleichberechtigte Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis der Meinungs- und Willensbildung sehen, in der sie sich entsprechend dem Rawls'schen Reziprozitätsprinzip gegenseitig säkulare Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden.⁹⁵

Habermas unterscheidet inzwischen allerdings zwischen „säkular“ und „säkularistisch“.⁹⁶ Er verteidigt die Säkularisierung der Staatsgewalt, wendet sich aber zugleich gegen jede Form des religionskritisch erstarrten Säkularismus, der sich gegenüber religiösen Lehren polemisch verhält. Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt deutet Habermas in einer religionsfreundlichen Pointe im Sinne einer Distanz auch zur säkularistischen Weltsicht – und stellt sich damit auch gegen Rortys Position. Er plädiert für eine agnostische Einstellung der säkularen Bürger und für ein „irenisches Verhältnis“⁹⁷ zur (organisierten) Religion, da es für militanten Antiklerikalismus in den zeitgenössischen europäischen Gesellschaften keinen Anlass mehr gebe.⁹⁸ Nach Habermas darf nicht von dem gebotenen säkularen Charakter der Staatsgewalt auf die Forderung eines Ausschlusses religiöser Äußerungen aus der politischen Öffentlichkeit geschlossen werden. Diese Forderung stelle eine säkularistische Überverallgemeinerung dar.⁹⁹ Er spricht Rawls das große Verdienst zu, frühzeitig über die politische Rolle der Religion nachgedacht zu haben. Dessen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs sei jedoch für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit, auch mit der nachträglich eingeführten *provisio*, noch zu restriktiv. Die politische Kommunikation in Zivilgesellschaft *und* im öffentlichen Raum solle für jeden Beitrag offen gehalten werden – in welcher Sprache auch immer er vorgebracht wird. Dies dürfe jedoch nicht Tür und Tor öffnen für Revisionen, die die Grundlagen des liberalen Selbstverständnisses und die Grenze zwischen Staat und Religion verändern. Habermas will mit seiner eigenen Konzeption zwischen Rawls' restriktiver Auffassung der politischen Rolle der Religion und revisionistischer Kritik an dieser Auffassung vermitteln.¹⁰⁰ Dabei führt er zwei Gründe für die Öffnung der Sphäre der politischen Öffentlichkeit für religiöse Äußerungen an – einen funk-

94 Vgl. Habermas (2005), 8f, 126ff, 134, 317f; Habermas (2007b), 1441.

95 Vgl. Habermas (2005), 127, 140ff.

96 Habermas (2008b), 44.

97 Habermas (2007c), 367.

98 Vgl. Habermas (2005), 129, 145f; Habermas (2008b), 42ff. Vgl. dazu auch Joas (2005), 74f.

99 Vgl. Habermas (2005), 134, 322; Habermas (2007b), 1444; Habermas (2008b), 45. Auch Habermas bezieht sich mit seinem Vermittlungsvorschlag vor allem auf die wegweisende Diskussion in Audi/Wolterstorff (Hg.) (1997).

100 Vgl. Habermas (2005), 123ff, 154; Habermas (2007b), 1444.

tionalen Grund (1) und einen, für ihn in diesem Kontext entscheidenden, normativen Grund (2):

(1) Nach Habermas können auch säkulare und andersgläubige Bürger unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen. Durch einen Ausschluss von religiösen Beiträgen vom öffentlichen Diskurs könnte sich die säkulare Gesellschaft von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden. Aufgrund deren potenziellen Wahrheitsgehalts dürften sie nicht aus dem der politischen Öffentlichkeit gedrängt werden. Religionen würden insbesondere über die Kraft der Artikulation moralischer Intuitionen in Hinblick auf sensible Formen des humanen Zusammenlebens verfügen. Es liege daher im eigenen Interesse des säkularen Staates, auch mit dieser kulturellen Quelle des Normbewusstseins und der Solidarität schonend umzugehen.¹⁰¹ Mit seiner Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“¹⁰² wirbt Habermas nicht nur für die Anerkennung der Tatsache des Fortbestehens der öffentlichen Bedeutung der organisierten Religion in modernen Gesellschaften, sondern auch für die Einsicht in die Notwendigkeit eines konstruktiven, offenen Dialogs mit dieser. Es geht ihm nicht nur um Respekt vor der Religion, sondern um die Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne. Angesichts einer „entgleisenden Modernisierung“¹⁰³ hat Habermas – anders als Rorty – sein früheres säkularistisches Selbstverständnis hinter sich gelassen.¹⁰⁴ Er formuliert ein Dialogangebot an die Religionsgemeinschaften, mit dem Ziel einer rettenden Aneignung religiöser Überlieferung, ohne dabei die Grenze zwischen Glauben und Wissen als komplementäre Gestalten des Geistes zu verwischen. Ziel dieses Dialogs ist für ihn die Übersetzung verschlüsselter semantischer Potenziale mit inspirierender Kraft aus der Religion. Damit soll der Ausgleich der motivationalen Schwäche der Vernunftmoral der Gerechtigkeit und deren Unfähigkeit gelingen, die *solidarische* Verwirklichung kollektiver Ziele zu begründen.¹⁰⁵

101 Vgl. Habermas (2005), 111, 116, 137; Habermas (2007b), 1444. Habermas (2008b), 46. Für Habermas, der sich selbst mit Max Weber als religiös unmusikalisch bezeichnet, gilt dies insbesondere in der Debatte über die Biowissenschaften, siehe Habermas (2001a), 26f; Habermas (2001b), 17. Vgl. dazu auch Thomalla (2009), 32.

102 Habermas (2005), 116.

103 Habermas (2005), 247. Die selbstdestruktiven Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung, zu denen er insbesondere die Entsolidarisierung zählt, haben Habermas zu seiner immer pessimistischeren Sicht auf die Frage gebracht, ob das Projekt der Moderne sich allein mit den säkularen Kräften der kommunikativen Vernunft retten lässt. Dies ist der Ausgangspunkt für sein Interesse an einem Dialog mit den Religionen; vgl. Habermas (2005), 113ff, 247f; Habermas (2007c), 393.

104 Vgl. Habermas (2005), 116f, 146; Habermas (2008b), 37f; Habermas (2009), 28ff. Vgl. dazu Reder/Schmidt (2008), 16; Joas (2005), 74. Zur Frage, ob die Entwicklung des Verhältnisses der Diskurstheorie zur Religion beschrieben werden kann als Weg von der Ersetzung über die Koexistenz hin zur Kooperation, siehe u.a. Danz (2007), 12ff; Thomalla (2009).

105 Vgl. Habermas (2005), 13, 218; Habermas (2008c), 29ff, 97f. Vgl. auch schon Habermas (1991b), 131ff. Vgl. Danz (2007), 14, 20; Reder/Schmidt (2008), 22. Habermas

(2) Habermas' zentraler, normativer Einwand gegen den Ausschluss religiöser Äußerungen von der politischen Öffentlichkeit lautet: Ein Staat könne religiösen Bürgern, deren Religionsfreiheit er ausdrücklich gewährleistet, keine Pflichten auferlegen, die mit der gläubigen Existenzform unvereinbar sind. Auch der Rawls'sche Vorbehalt gefährde die religiöse Lebensweise – zumindest bei nicht-intellektuellen gläubigen Personen, die weder willens noch fähig sind, ihre moralischen Überzeugungen und ihren Wortschatz in profane und sakrale Anteile aufzuspalten. Diese müssten das Recht haben, ihre moralischen Intuitionen in religiöser Sprache auszudrücken, wenn sie diese nur so zur Sprache bringen können.¹⁰⁶ Die Forderung, dass *alle* religiösen Bürger, sich entweder religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit zu enthalten haben oder eben in jedem Fall sakrale Gründe nachzureichen haben, bedeute, dass der liberale Staat von ihnen verlange, ihren Geist in eine private und eine öffentliche Komponente aufzuspalten. Diese Aufspaltung führe aber zu einer Destabilisierung der Identität gläubiger Bürger und übersehe die zentrale Rolle, die eine religiöse Weltanschauung im Leben einer gläubigen Person spiele. Viele religiöse Bürger könnten eine solche artifizielle Aufspaltung des eigenen Bewusstseins gar nicht vornehmen, ohne ihre fromme Existenz aufs Spiel zu setzen.¹⁰⁷

Voraussetzung für die Zulassung religiöser Beiträge in der politischen Öffentlichkeit und auch für den als notwendig erachteten Dialog auf Augenhöhe zwischen säkularen und religiösen Bürgern ist nach Habermas ein *komplementärer* Lernprozess, der wechselseitige Zumutungen beinhaltet. Die Dialogvoraussetzung auf Seiten der religiösen Bürger sei ein Lernprozess des religiösen Bewusstseins als Preis für die rechtlich gesicherte religiöse Toleranz. Ein religiöser Fundamentalismus mit exklusiven Geltungs- und Gestaltungsansprüchen ist auch für ihn mit der liberalen Demokratie unvereinbar.¹⁰⁸ Auf der anderen Seite fordert Habermas die selbstreflexive Überwindung des säkularistischen Bewusstseins. Für einen wirklichen Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen sei ein Mentalitätswandel der säkularen Bürger erforderlich. Dabei geht es nicht nur um ein respektvolles Gespür für die existenzielle Bedeutung der Religion für den Dialogpartner. Auf dem Weg einer selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft gehe es um die Entwicklung einer postsäkularen Vernunft, die sich agnostisch und lernbereit zur Religion verhält. Eine solche werfe sich nicht mehr zum Richter über Glaubens-

legt dabei weiterhin Wert darauf, dass sich die Moral und die *individuelle* Befolgung moralischer Pflichten allein mit den Mitteln der praktischen Vernunft begründen lassen; vgl. Habermas (2005), 108f; Habermas (2007c), 367f.

106 Vgl. Habermas (2005), 131ff, Habermas (2007c), 412; Habermas (2008b), 46

107 Vgl. Habermas (2005), 132f; Cooke, M. (2007), 346. Siehe zu diesem Argument insbes. Wolterstorff (1997b), 105.

108 Vgl. Habermas (2005), 117, 268, 317; Habermas (2007c), 403. Zu den Komponenten dieses Lernprozesses siehe Habermas (2005), 9f, 142f; Habermas (2008b), 44. Da diese alles andere als banal seien, muss nach Habermas der geforderte Formwandel des religiösen Bewusstseins mit einer Toleranzzumutung anderer Art aufseiten der religiös unmusikalischen Bürger ausbalanciert werden; vgl. Habermas (2005), 270ff, 321f.

wahrheiten auf, sondern lasse die Vernünftigkeit religiöser Überlieferung dahingestellt und spreche den in religiöser Sprache formulierten Beiträgen zu politischen Streitfragen nicht von vornherein einen rationalen Gehalt ab. Dementsprechend würden säkulare Bürger diese als sinnvolle Beiträge zur Klärung kontroverser Grundsatzfragen ernst nehmen und sich an einer *kooperativen* Übersetzungsarbeit beteiligen, deren Ziel es ist, bisher unabgegoltene religiös artikulierte moralische Intuitionen in die säkulare Sprache des öffentlichen Diskurses zu übersetzen.¹⁰⁹

Auch Habermas' Plädoyer für einen legitimen Platz religiös begründeter Stellungnahmen steht allerdings unter einem entscheidenden Vorbehalt. Es gilt nur für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit diesseits der Schwelle einer institutionalisierten staatlichen Sanktionsgewalt. Gegen die weitergehende Forderung, der religiösen Rede auch innerhalb der staatlichen Institutionen freien Lauf zu lassen, besteht er auf der Anerkennung eines Übersetzungsvorbehalts für alle institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozesse. Politische Entscheidungen müssten in einer öffentlichen, also allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen Sprache formuliert werden und einer säkularen Rechtfertigung fähig sein. Ähnlich wie bei Rawls' Einschränkung bezüglich des von ihm so bezeichneten öffentlichen politischen Forums unterliegen auch bei Habermas alle, die öffentliche Mandate einnehmen oder dafür kandidieren, der Forderung ihre politischen Stellungnahmen unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zu begründen.¹¹⁰ Um die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates zu sichern, sei ein institutioneller „Filter“ zwischen den Sphären der politischen Öffentlichkeit und der staatlichen Körperschaften erforderlich. Ein „Filter, der nur ‚übersetzte‘, also säkulare Beiträge aus dem babylonischen Stimmengewirr der Öffentlichkeit zu den Agenden der staatlichen Institutionen durchlässt.“¹¹¹ Die Anerkennung des „institutionellen Übersetzungsvorbehalt[s]“¹¹² zur Erhaltung des weltanschaulich neutralen Gebrauches staatlicher Gewalt darf der liberale Staat nach Habermas auch von *allen* gläubigen Bürgern erwarten; und zwar um der gleichen politischen Autonomie aller Bürger willen.¹¹³

(c) Gegenüber dem Argument von Habermas und anderen, dass der Ausschluss religiöser Beiträge vom öffentlichen Diskurs, die Identität gläubiger Bürger gefährdet, beharrt Rorty mit Robert Audi auf der Forderung nach säkularer Argumentation. Denn es müsse auch der Anhänger einer nicht-religiösen umfassenden Lehre

109 Vgl. Habermas (2005), 11, 144ff, 322; Habermas (2008c), 27; Habermas (2007c), 381. Für Habermas gilt als der Orientierungspunkt dieser Übersetzungsarbeit: „Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach.“ (Habermas (2005), 13).

110 Vgl. Habermas (2005), 11, 133ff; Habermas (2007c), 412; Habermas (2008b), 45. Die Missachtung des Übersetzungsvorbehalts in Kombination mit der demokratischen Mehrheitsregel würde nach Habermas den Weg in die autoritäre Herrschaft einer religiösen Mehrheit ebnen; vgl. Habermas (2005), 139f; Habermas (2008b), 45.

111 Habermas (2008b), 45; vgl. Habermas (2005), 137ff; Habermas (2007b), 1444.

112 Habermas (2005), 136.

113 Vgl. Habermas (2007c), 414.

auf die Bezugnahme auf die Quelle der eigenen politischen Argumentation verzichten. Auch er dürfe zur Stützung seiner Position allein die erhoffte Zustimmung des Auditoriums in Anschlag bringen. Dabei könne er genauso wenig wie der Anhänger einer religiösen umfassenden Lehre die Zerstörung eines vitalen Aspekt seines Selbst beklagen; auch wenn seine moralischen Überzeugungen genauso tief verwoben mit seiner Identität seien als bei diesem.¹¹⁴ Die Gegner einer radikalen Privatisierung der Religion im Sinne Rortys, wie etwa der oben erwähnte Stephen Carter, machen hingegen geltend, dass dies eine Trivialisierung der Religion zur Folge habe. Die strikte Trennung von privat und öffentlich und mit ihr die Privatisierung religiöser Geltungsansprüche entspreche nicht dem Selbstverständnis der großen Religionsgemeinschaften, da der Öffentlichkeits- und Verwirklichungsanspruch von Glaubensüberzeugungen für diese konstitutiv sei. Gelebter Glaube sei notwendigerweise auch eine Form gesellschaftlicher Praxis.¹¹⁵ Es bleibe daher die Frage virulent, wieweit die Religion mit ihrem Anspruch der Verwirklichung einer religiösen Lebensführung und damit auch der Umsetzung religiöser Gebote in die Welt hinein in die öffentliche Sphäre hineingenommen werden darf, beziehungsweise vielleicht sogar muss.¹¹⁶

Demgegenüber beharrt Rorty auf der Rawls'schen Trennung zwischen politischer und privater Identität als Bürgerpflicht, in der sich die institutionelle Trennung zwischen Staat und Kirche widerspiegele. Dabei müsse gelten, dass auch für den tief Gläubigen die Demokratie in öffentlichen Angelegenheiten Vorrang vor dem Glauben hat. Die konsequente Privatisierung der Religion stelle auch keineswegs eine Trivialisierung dar. Religion werde damit nicht zu einem Hobby unter anderen, wie Stephen Carter moniere. Zum einen sei in seiner Konzeption eines ironischen Liberalismus die Privatisierung der Religion keine Sache von deren fehlender Rationalität. Die Unterscheidung zwischen dem Kognitiven und dem Non-kognitiven werde vielmehr ersetzt durch die Unterscheidung zwischen der Befriedigung von öffentlichen und nicht öffentlichen Bedürfnissen. Hierzu gehöre zum anderen das Bestehen darauf, dass an der Befriedigung Letzterer nichts trivial sei. Beide Sphären sind zunächst gleichberechtigt, es führe daher in die Irre, etwas als „bloß privat“ zu bezeichnen. Viele ernsthafte private Ziele würden dem Leben Sinn geben, aber werden nicht zur Basis von Politik gemacht. Die Suche nach privater Vervollkommenheit von Gläubigen *und* von Atheisten sei nicht schon deshalb trivial, weil sie in einer pluralistischen Gesellschaft nicht relevant für die öffentliche Politik sein darf.¹¹⁷

Rorty gesteht dabei durchaus zu, dass die Privatisierung der Religion beziehungsweise die Trennung von privater und öffentlicher Identität für religiöse Bürger grausam sein kann. Der konkrete Umgang mit religiösen Argumenten sei aber eine Frage der Praxis des politischen Dialogs, insofern sei keine generelle Antwort

114 Vgl. PSH, 170ff.

115 Vgl. dazu im deutschen Sprachraum etwa Thierse (2000), 7ff, Werbick (2000), 93ff; Brieskorn (2008), 48f.

116 Vgl. Casanova (1994), 27; Böckenförde (2000), 177f.

117 Vgl. PSH, 169ff; Rorty (2006a), 43.

auf die Frage möglich, wie dabei die Grausamkeit von Seiten der säkularen Bürger minimiert werden könne. Sein ironischer Liberalismus habe auch nie behauptet, dass in der Praxis der Demokratie generell Grausamkeit zu vermeiden ist. Vielmehr ist für ihn eine Abwägung erforderlich und die Anerkennung von Grenzen der Toleranz und der Versuch der Vermeidung von Grausamkeit auf *beiden* Seiten. Dabei sei das Erdulden von Grausamkeit durch die religiösen Bürger der angemessene Preis, den diese für das Funktionieren einer liberalen Demokratie und damit auch für ihre Religionsfreiheit zu zahlen haben: „We shall not be able to keep a democratic political community going unless the religious believers remain willing to trade privatization for a guarantee of religious liberty.“¹¹⁸ Es ist nicht verwunderlich, dass Rorty auf der Trennung von privatem und öffentlichem Selbst auch um den Preis der Grausamkeit beharrt, ist doch diese Aufteilung eines der zentralen Ziele seines ironischen Liberalismus, der sich geradezu als Gegenprogramm zum Projekt einer Synthese beider Bereiche durch Platonismus *und* Religion versteht. In der voll verwirklichten utopischen Gesellschaft von liberalen Ironikern würde das Problem der Grausamkeit gegenüber Gläubigen ohnehin nicht mehr existieren. Auf dem Weg dorthin stellt sich allerdings das „Übergangsproblem“, wie mit denjenigen umzugehen ist, die (noch) nicht ironisch sind – ein Übergangsproblem, das es in sich hat. Denn bis dahin gilt für Rorty: Demokratie *und* die Trennung zwischen privat und öffentlich haben Vorrang vor dem Prinzip der Grausamkeitsvermeidung. Liberale Ironie wird zwar nicht zur Pflicht erklärt, aber all jene, die „noch nicht so weit sind“, wie die religiösen Mitbürger, müssen zum einen die Demütigung erdulden, von liberalen Ironikern als unreife Menschen neu beschrieben zu werden, denen es immer noch nicht gelungen ist, das Bedürfnis nach metaphysischem Trost durch eine nichtmenschliche Autorität abzuschütteln. Zum anderen haben sie sich schlicht in die Ergebnisse der prozeduralen Gerechtigkeit zu fügen. So kann sich etwa ein religiöser Abtreibungsgegner nach Rortys Ansicht nicht auf die ihm zugefügte Grausamkeit berufen, wenn seine religiösen Argumentationsprämissen bei der Konsensfindung in der politischen Öffentlichkeit ignoriert werden.¹¹⁹

Rortys Extremposition in der Frage der Zulassung religiöser Beiträge in der demokratischen Öffentlichkeit im Speziellen beziehungsweise die relative Unempfindlichkeit in Bezug auf die potenziell zuzufügende Grausamkeit gegenüber religiösen Mitbürgern ist Folge seines radikalen Säkularismus. Seine Ablehnung des Rationalismus macht ihn nicht toleranter gegenüber der institutionalisierten Religion. Denn Rorty strebt – anders als Habermas – nicht eine postsäkulare Gesellschaft an, sondern eine noch radikalere säkulare Gesellschaft, als sie in den heuti-

118 PSH, 170f; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 111ff.

119 Vgl. PSH, 171f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 113. Das Argument des unnötigen Zufügens von Grausamkeit würde auch dann nicht greifen, wenn als Folge eines gefundenen demokratischen Konsens in dieser Frage eine Abtreibungsklinik in dessen Straße eröffnen würde. Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: Muslimische Bürger einer liberalen Gesellschaft müssen die von ihnen empfundene Demütigung durch Karikaturen des Propheten Mohammed als Produkte der Meinungsfreiheit schlicht erdulden.

gen modernen Gesellschaften verwirklicht ist. Bei der von ihm gehegten Utopie einer von liberalen Ironikern bevölkerte Kultur ohne Zentrum handelt es sich um eine militant säkularistische Utopie: „In ihrer Idealform wäre die Kultur des Liberalismus nämlich eine durch und durch aufgeklärte und säkulare Kultur. In ihr bliebe keine Spur vom Göttlichen.“¹²⁰ Während Habermas (inzwischen) auf die organisierte Religion als Verbündete gegen eine entgleisende Modernisierung nicht verzichten will, sofern sie sich an die liberalen Grundregeln hält, zielt Rorty auf deren Verschwinden. Aufgrund ihrer generellen Tendenz zur Intoleranz und der Gefährdung der Trennung zwischen privat und öffentlich durch sie hat er das Zurückdrängen der Religion aus Politik *und* Gesellschaft als Ziel.¹²¹

XI.3 Rortys religionspolitische Utopie einer Kombination von radikaler Privatisierung der Religion und Etablierung einer atheistischen Bürgerreligion.

Die Verdrängung der (institutionalisierten) Religion aus der politischen Öffentlichkeit dient Rortys eigentlichem religionspolitischem Ziel, das in diesem Unterkapitel vorgestellt wird: In der Nachfolge von John Dewey will er den christlichen Glauben in den westlichen Gesellschaften durch eine atheistische Religion der Demokratie beerben (*Kapitel XI.3.1*).¹²² Sein Ziel ist die Etablierung einer romantischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung im öffentlichen Raum. In den *Kapiteln XI.3.2* und *XI.3.3* werden die wichtigsten theoretischen und praktischen Einwände gegen diese religionspolitische Utopie thematisiert.

120 KIS, 85. Vgl. dazu Owen J. J. (2001), 70f.

121 Vgl. PSH, 169. Zur Erklärung der signifikanten Differenz der Positionen von Rorty und Habermas kann man auch die jeweiligen politischen Erfahrungen mit der Religion heranziehen. So ist Rortys radikaler Säkularismus und Antiklerikalismus angesichts der Verhältnisse in den USA keineswegs unplausibel. Für ihn selbst sind die Gefahren für die Demokratie durch die Religion in seinem eigenem Land besonders evident; vgl. Rorty (2001d), 14; Rorty (1998c), 16ff. Vgl. dazu Brunkhorst (2006), 75. Auf der anderen Seite gesteht auch Habermas zu, das sein Modell am besten zur politischen Kultur in Deutschland passt, die von einem neutralen Wohlwollen des liberalen Staates gegenüber den großen Religionsgemeinschaften (außer dem Islam) geprägt sei (vgl. Habermas (2007b), 1446) Auch die oben erwähnte Ablehnung jeder Privatisierung der Moral durch Wolfgang Thierse ist aus der Erfahrung zu erklären, dass in der DDR die religiösen Gemeinschaften *der* Ort demokratischer Kritik waren.

122 Rorty bezieht sich dabei insbesondere auf Deweys Religionsschrift *Ein allgemeiner Glaube* (= Dewey (2004)) und auf das letzte Kapitel von *Die Suche nach Gewissheit* (= Dewey (1998), 287-313).

XI.3.1 Die Utopie einer atheistischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung als Säkularisierung der christlichen Nächstenliebe

Die einzige Religion, die in Rortys Utopia in der öffentlichen Sphäre noch existieren würde, wäre eine gemeinsame „atheistische Religion“¹²³ der Demokratie. Die Kernelemente dieser Bürgerreligion sind eine pragmatistisch-utilitaristische Auffassung der Politik in der Nachfolge von John Stuart Mill, das Ziel eines romantischen Polytheismus im Privaten, eine säkulare Hoffnungslogik und die Säkularisierung der christlichen Nächstenliebe in Gestalt einer Solidarität ohne Gott. Damit besteht diese Zivilreligion eines säkularen Humanismus nach Rorty aus einer entgöttlichten Mischung aus den christlichen Tugenden Glauben, Hoffnung und Liebe. Er nennt diese Mischung „romance“: „A faith in the future possibilities of mortal humans, a faith which is hard to distinguish from love for, and hope for, the human community. I shall call this fuzzy overlap of faith, hope and love ‚romance‘.“¹²⁴

An einer Stelle spricht Rorty sogar von „Heiligen Texten“ seiner Utopie eines säkularen Humanismus. Zu diesen würden vor allem die Schriften von Mill gehören.¹²⁵ Ansonsten stellt er sich mit seinem säkularistischen Projekt einer Religion der Demokratie bewusst in die christliche Tradition, allerdings auf gleichsam parasitäre Weise. Dankbare, „schmarotzende[...] Atheisten“¹²⁶, wie er es einer sei, gehe es darum, eine Kultur zu befördern, die sich vom Christentum alles bewahrt, was bewahrenswert ist; dabei jedoch seine autoritären Elemente verabschiedet. Besonders deutlich wird dieses parasitäre Verhalten zum christlichen Erbe an seinem Versuch einer Säkularisierung der christlichen Botschaft der Nächstenliebe.¹²⁷ Rorty erkennt an, dass diese einen Großteil zum Inhalt unseres egalitären und universalistischen Solidaritätsbegriffs beigesteuert hat. Wie oben bereits erwähnt, führt er neben dem Kommunistischen Manifest explizit das Neue Testament als wichtiges Gründungsdokument einer hoffnungsvollen Bewegung der Solidarität in unserem Kulturkreis an. Seine Würdigung des egalitären Radikalismus der christlichen Botschaft besteht allerdings auf folgender Einschränkung: So wie sich der Leser des Manifests vom Geschichts determinismus verabschieden muss, muss ich der Leser des Neuen Testaments vom transzendenten Gott verabschieden.¹²⁸ Das Verständnis von Solidarität liberaler Ironiker geht auf die christliche Liebes- und Brüderlichkeitsethik zurück, allerdings befreit von deren hierarchischem Rückhalt in Gott.

123 PSH, 161, wo Rorty zustimmend diesen Ausdruck von Dorothy Allison zitiert. Seine Utopie einer atheistischen Bürgerreligion hat er nur skizzenhaft vorgestellt und zudem unter durchgängiger Verwendung der rhetorischen Strategie des „Versteckens“ hinter anderen Autoren; in diesem Fall vor allem Walt Whitman und John Dewey.

124 PSH, 160; vgl. SL, 15ff, 41.

125 Rorty (2003d), 144.

126 Rorty (1995), 149.

127 Vgl. Rorty (2007a). Vgl. dazu Wolf (2001), 240f. Rortys „parasitäre“ Einstellung zum Christentum orientiert sich vor allem an der Social Gospel-Bewegung, deren herausragender Vertreter sein Großvater, Walter Rauschenbusch war; vgl. Kleemann (2007), 39.

128 Vgl. Rorty (1998c), insbes. 12. Vgl. dazu Engelhardt (1998), 445; Brunkhorst (2006), 75

Wie die klassischen Pragmatisten bricht damit auch Rorty keineswegs aus den Bahnen der christlichen Überlieferung aus. Aber er betreibt eine säkularistische Uminterpretation des biblischen Erbes. Mit Dewey will er die im Neuen Testament geforderte Nächstenliebe von dem Gedanken einer nichtmenschlichen Autorität lösen. Damit bleibe die menschliche Solidarität allein als Fundament der Demokratie: „Fraternity alone – that is to say, fraternity freed from memory of paternal authority”.¹²⁹ Die Demokratie würde so zu einem von allen Anrufungen einer nichtmenschlichen Autorität gereinigten Christentum. Und das Christentum würde nicht mehr begriffen als metaphysische Grundlegung der Gemeinschaft, sondern schlicht als wirkungsmächtiger Aufruf zur Gemeinschaft, der in der französischen Revolution säkularisiert wurde. Diese Säkularisation will Rorty mit seinem Projekt einer „Entgöttlichung des Liberalismus“¹³⁰ vollenden.¹³¹

Unter durchgehenden Bezug auf John Dewey betont er vor allem zwei, miteinander zusammenhängende Unterschiede einer säkularistischen Religion der Demokratie zu traditionellen monotheistischen Religionen wie dem Christentum. Zum einen stehe der Name „Demokratie“ für eine antiautoritäre Religion der Liebe, die anstelle der Religion der Furcht treten soll. Die Idee der Demokratie sei im Kern eine säkulare Religion der Liebe, ein Ersatz von Autorität durch Brüderlichkeit. Sie würde den Menschen lehren, sich auf sich selbst zu verlassen, und das heißt auf die Möglichkeiten sozialer Kooperation, anstatt Hilfe bei der metaphysischen Idee einer nichtmenschlichen Macht zu suchen, der gegenüber man verpflichtet ist.¹³² Demokratie ist für Rorty nicht nur eine Regierungsform, sondern eine Lebensform, in der die religiöse Erfahrung von dem Bezug zum Übernatürlichen in den (institutionalisierten) traditionellen Religionen befreit ist. Im Glauben an die kommunikative Demokratie werde die religiöse Haltung auf das solidarische Verhältnis des Menschen zum Menschen (und der Natur) gerichtet.¹³³ Rorty schließt sich vor allem in *Stolz auf unser Land* Deweys Versuch einer Sakralisierung der Demokratie an.¹³⁴ Die Vollendung der Säkularisation, die das Ziel seines liberalen Antiautoritarismus darstellt, gipfelt für ihn nicht in dem Verschwinden aller Religion aus der öffentlichen Sphäre, sondern in der Transformation der traditionellen Religionen in eine

129 Rorty (1999c), 19. Berücksichtigt man, dass für Rorty Solidarität eine Sache des Mitgefühls ist, kann man Folgendes feststellen: Während Habermas universalistische Diskursethik eine rationalistische Säkularisierung des Christentums darstellt, geht Rortys ethnozentristische Gefühlsethik den Weg einer sensualistischen Säkularisierung.

130 Owen J.J. (2001).

131 Vgl. SL, 20f; PAK, 62; Rorty (1999c), 19f; Rorty (1984), 21; Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 76. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 60, 123f.

132 Vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 66; PAK, 78f; Rorty (1999c), 14.

133 Vgl. SL, 20ff; COP, 207; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218; Rorty (1984), 21.

134 Kritisch zu Deweys und damit Rortys Versuch einer „Sakralisierung der Demokratie“, siehe Joas (1997), 232; auch Joas (2000), 140. Die einschlägigen Bezugsstellen bei Dewey sind insbes. Dewey (1993), 121, Dewey (1998), 302ff; Dewey (2004). Rorty bezieht sich zusätzlich noch auf seinen zweiten pragmatistischen „Helden“, William James, und dessen Ausspruch, dass die Demokratie eine Art Religion sei; vgl. SL, 15.

humanistische Religion der Demokratie. Der Glaube an die menschliche Solidarität in politischer Gestalt der Demokratie hat in seinem antiautoritären Utopia den Glauben an Gott abgelöst. Der (christliche) Glaube ist durch eine tief empfundene patriotische Bindung an die demokratischen Institutionen und eine ebenso tief empfundene Hoffnung auf eine Verbesserung dieser Institutionen ersetzt. An die Stelle des religiösen Glaubens in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften tritt die spezifisch säkulare Form moralischer Leidenschaft eines Patriotismus, der durch ein solidarisches Verhältnis zu den Mitbürgern und die gemeinsame Hoffnung für die Zukunft der politischen Gemeinschaft gekennzeichnet ist.¹³⁵

Die Ersetzung des Glaubens an die Erlösung durch Gott durch die Hoffnung auf eine bessere gemeinsame Zukunft ist der zweite entscheidende Unterschied der Religion der Demokratie. Man könnte den Pragmatismus insgesamt als Glaube an das gemeinschaftliche Handeln für eine bessere Zukunft bezeichnen. Ganz auf dieser Linie skizziert auch Rorty seine „patriotische Zivilreligion der romantischen Zukunft“¹³⁶. Die säkularisierte christliche Tugend der Hoffnung ist der Kern seiner pragmatistischen Bürgerreligion der Solidarität und Kreativität. Nicht Gott, sondern eine utopische Zukunft wird in ihr zum unbedingten Gegenstand der Sehnsucht. Der Blick richtet sich nicht mehr nach „oben“ auf ein Außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, sondern nach „vorne“ auf die Möglichkeiten der sozialen Kooperation in der Zukunft. Damit löst nach Rorty das säkulare, antiautoritäre Vokabular der gemeinsamen sozialen Hoffnung das autoritäre religiöse Vokabular ab, das vom Begriff der Sünde ausgeht.¹³⁷ Er lehnt den Sündenbegriff, der mit der Idee der Reinheit verbunden sei, pauschal ab, da er die politische Handlungsfähigkeit im Keim ersticke. Jenseits des Wechselspiels von Stolz und Scham bezeichne dieser Begriff eine Tat, die das moralische Selbstbild derart stört, dass sie jedes weitere Handeln unmöglich macht. Nach Rorty gilt es aber, der Bewahrung der (kollektiven) Handlungsfähigkeit den Vorrang einzuräumen. Wichtiger noch: Die Vorstellung der (Erb-)Sünde des Menschen, der die prinzipielle und unveränderliche Verderbtheit menschlichen Handelns behauptet, Sorge dafür, dass Rettung oder Erlösung allein durch das Eingreifen einer nichtmenschlichen Macht und nicht durch menschliche Eigenleistung erwartet wird.¹³⁸ Auch in diesem Kontext ist sein Haupteinwand gegen die traditionellen Religionen und ihre für die Politik lebensgefährlichen Ewigkeitswahrheiten daher nicht ontologischer oder epistemologischer, sondern praktischer Natur. Für ihn ist – wieder mit Dewey – die institutionalisierte

135 Vgl. Rorty (2007a).

136 Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

137 Vgl. SL, 22ff; Rorty (1999c), 19; EHO, 175. Vgl. dazu auch Habermas (2007c), 392.

138 Vgl. Rorty (1999c), 7f; SL, 35ff. Vgl. dazu Kleemann (2007), 23, 33, 43ff. Kleemann anerkennt dort Rortys Anliegen der zu bewahrenden Handlungsfähigkeit. Gegen dessen Mangel an tragischem Bewusstsein fordert er aber die Entwicklung eines differenzierten Begriff von Sündenbewusstsein. Die Ablehnung des Sündenbegriffs sei der Grund für den „egozentrisch-monologischen Charakter und die Tendenz zur Selbstimmunisierung von Rortys Projekt“.

Religion eine potenziell handlungshemmende Instanz.¹³⁹ Die Religion der Demokratie stehe demgegenüber für eine „de-eternalization of human hope“¹⁴⁰. Das Sündenbewusstsein und die Hoffnung auf eine nichtmenschliche Autorität, die uns von Schuld und Schande befreit, werde in ihr abgelöst durch die Hoffnung auf eine bessere menschliche Zukunft. Sie ermögliche ihren Bürgern, Ersatz für die religiöse Beziehung zu einem unsterblichen Wesen in der Bedeutung der solidarischen Kooperation endlicher Wesen zu finden: “Stop look outside the human community for salvation, and [...] instead explore the possibilities offered by social cooperation.”¹⁴¹ Die humanistische Hoffnung auf die kollektive Beförderung einer besseren, *gemeinsamen* Zukunft würde auf diese Weise zur wichtigsten öffentlichen Tugend. Man hofft auf eine mit geeinten Kräften selbst erkämpfte bessere gemeinsame Zukunft und nicht mehr auf Erlösung durch Gott. Das Gefühl für Heiligkeit der Bürger von Rortys religionspolitischem Utopia wohnt allein einer idealen Zukunft inne; in dem Bewusstsein, dass ihre Hoffnung auf eine bessere Zukunft genauso wenig zu rechtfertigen ist, wie der Glaube an Gott.¹⁴²

XI.3.2 Theoretische und praktische Einwände gegen Rortys religionspolitische Utopie

Wie sich gezeigt hat, ist Rortys religionspolitische Utopie die einer Verdrängung der institutionalisierten Religion aus der öffentlichen Sphäre durch eine Kombination von Individualisierung der Religion mit der Etablierung einer pragmatistischen und romantischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung. Gegen diese Strategie gibt es aber mindestens drei gewichtige Einwände:

(1) Rortys Ziel einer radikalen Privatisierung der Religion geht von der Möglichkeit einer Religion ohne Institutionalisierung aus. Sie ist mit der antiklerikalen Hoffnung verbunden, dass die institutionalisierten Religionen verschwinden.¹⁴³ Damit wird aber nicht nur der Öffentlichkeits- und Verwirklichungsanspruch von Glaubensüberzeugungen, sondern auch der für die Religion konstitutive Gemeinschaftscharakter ignoriert. Zum gelebten Glauben gehört sowohl der Anspruch auf gesellschaftliche Verwirklichung der Glaubensüberzeugungen als auch die gemeinschaftliche Glaubenspraxis in einer kirchlichen Organisation.¹⁴⁴ Rortys religionspolitische

139 Vgl. Rorty (2006a), 108. Die entsprechende Belegstelle bei Dewey findet sich in Dewey (2004), 262. Vgl. zustimmend dazu Assheuer (2008), 47. Zu einer Kritik an diesem Argument siehe Nagl (2007), 193f. Nagl betont dort, dass die Hoffnungslogik der Religion erst an der realen Handlungsgrenze einsetze.

140 Rorty (1999c), 16.

141 Rorty (1999c), 19; vgl. Rorty (1999c), 14f.

142 Vgl. Rorty (2006a), 46f.

143 Vgl. u.a. Rorty (2006a), 108; PAK, 61f, dort führt Rorty aus, dass der romantische Polytheismus die Abwendung von (allen Arten von) Priestern zur Konsequenz habe.

144 Selbst Gianni Vattimo, der für ein rein ethisch ausgerichtetes Christentum plädiert, hält bei aller Übereinstimmung mit der antiklerikalen Kritik von Rorty eine bequeme private Religion ohne Kirche nicht für möglich; vgl. Vattimo in Rorty/Vattimo (2006), 82. Zur prekären

Strategie würde daher nicht nur eine Trivialisierung der Religion zur Folge haben, sondern die Gefährdung der Religionsfreiheit. Denn zu dieser gehört nicht nur die Glaubensfreiheit und Bekenntnisfreiheit, sondern auch die Kultusfreiheit und die religiöse Vereinigungsfreiheit. Religionsfreiheit ist nicht nur ein individuelles, sondern auch ein korporatives Freiheitsrecht, das durch die Forderung nach radikaler Privatisierung der Religion gefährdet wäre.¹⁴⁵ Man kann daher fragen, ob es sich bei Rortys Ziel einer Verdrängung der institutionalisierten Religionen um eine Aufkündigung des von ihm selbst propagierten Jefferson'schen Kompromiss von der Seite der Demokratie her handelt. Dem wäre entgegenzuhalten, dass Rorty seine quasi-Hobbes'sche Unterscheidung zwischen rein privatem Glauben und öffentlichem Glaubensbekenntnis und mit ihr seine antikerikale Forderung nach radikaler Privatisierung der Religion präzisiert hat. Parallel zur eingeführten Unterscheidung zwischen religiöser Argumentation und Anrufung einer religiösen Autorität im politischen Diskurs unterscheidet er zwischen dem freiwilligen Zusammenschluss von Gläubigen auf pastoraler Ebene beziehungsweise Gemeindeebene und autoritären kirchlichen Organisationen. Damit erkennt er den Gemeinschaftscharakter der Religion an, beharrt aber auf der Kritik, dass kirchliche Organisationen eine Gefahr für die Demokratie darstellen und dem liberalen Ziel der Grausamkeitsvermeidung entgegenstehen. Ihre religiösen Professionellen würden sich nicht um die Seelsorge kümmern, sondern um die Verkündigung einer Orthodoxie und um die Vergrößerung des wirtschaftlichen und politischen Einflusses ihrer Organisation. Dies erzeuge nach innen autoritäre Strukturen und nach außen Intoleranz. Kirchen jeder Art würden als autoritäre Institutionen auch heute noch unterm Strich mehr Schaden als Nutzen anrichten.¹⁴⁶ Rortys Geringschätzung jeder institutionalisierten „Priesterre-

ren Allianz zwischen Rortys Säkularismus und Vattimos „postmodern aufgeweichte[m] Christentum“ siehe Habermas (2007c), 392; Brunkhorst (2006), 75. Für Rorty besteht der wesentliche Unterschied zwischen ihm und religiösen Menschen wie Vattimo darin, dass „deren Sinn für das, was unsere gegenwärtige Situation transzendiert, mit einem Gefühl der Abhängigkeit verknüpft ist, und für unreligiöse Menschen wie mich, für die dieser Sinn einfach in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft besteht. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Menschen ist der zwischen einer nicht zu rechtfertigenden Dankbarkeit und einer nicht zu rechtfertigenden Hoffnung. Mit widerstreitenden Überzeugungen darüber, was wirklich existiert und was nicht, hat er nichts zu tun.“ (Rorty (2006a), 47). Ludwig Nagl spricht hier von dem Gegensatz zwischen der endlichkeitsreflexiven Transzendenz von innen des Dewey'schen Humanismus und der auf absolute Transzendenz hingespanten Hoffnungslogik der traditionellen Religion; vgl. Nagl (2007), 193.

145 Zum Inhalt der Religionsfreiheit siehe Böckenförde (2000), 173f. Zur Kritik, dass die Religionsfreiheit in Rortys ironischen Liberalismus nicht mehr den Charakter eines gesicherten Grundrechts habe, sondern nur noch eine Frage der Toleranz auf dem Weg zu einer Gesellschaft von liberalen Ironikern sei, siehe Owen J. J. (2001), 67ff, 96.

146 Vgl. Rorty (2003d), 141ff, 147f. Rorty führt dort auch Beispiele für der Demokratie „schädliche“ kirchliche Professionelle in den USA an: die Fernsehprediger, die kirchlichen Vertreter der Mormonen und insbesondere die katholischen Bischöfe. Wie Rousseau, der Klassiker der Zivilreligion, hat Rorty als Gegner vor allem die katholische

ligion“¹⁴⁷ in der Tradition von Rousseau ist daher mit der Hoffnung verbunden, dass in seinem liberalen Utopia die kirchlichen Organisationen schließlich verschwunden wären. In ihm würde die Politik der sozialen Gerechtigkeit unter alleiniger Bezugnahme auf die gemeinsame atheistische Bürgerreligion durchgeführt werden. Damit würde die öffentliche Bedeutung der Religion immer geringer. Schließlich bliebe ihr allein die Aufgabe der individuellen Seelsorge auf der Gemeindeebene: “So the only role left for religious belief will be to help individuals find meaning in their lives, and to serve as a help to individuals in their times of trouble. Religion will, in this secularist utopia, be pruned back to the parish level.”¹⁴⁸ Es bleibt aber die kritische Frage, ob Rortys Unterscheidung zwischen gemeinschaftlicher Glaubenspraxis auf Gemeindeebene und kirchlichen Organisationen wirklich trägt.¹⁴⁹

(2) Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage nach der realen Möglichkeit von Rortys religionspolitischer Utopie. Die Möglichkeit der Realisierung einer patriotischen Religion der Demokratie in einem sozialdemokratischen Utopia und damit der Verdrängung der institutionalisierten Religionen aus der öffentlichen Sphäre sieht Rorty in der bisherigen Säkularisierung angelegt. Zum einen habe sich in der westlichen Kultur eine spezifisch säkularistische Moraltradition entwickelt – „eine, die statt des Willen Gottes den freien Konsens der Bürger einer demokratischen Gesellschaft für die Quelle moralischer Imperative hält.“¹⁵⁰ Zum anderen habe der Westen eine säkulare Kultur der Hoffnung hervorgebracht, die den Wechsel weg von der Hoffnung auf eine andere Welt und hin zur egalitären und romantischen Hoffnung auf eine bessere Welt durch gemeinsame gesellschaftlich Bemühungen vollzogen hat. Es habe bereits ein Wechsel vom Ahistorischen zum Zeitlichen beziehungsweise Utopischen stattgefunden. Die Bürger der westlichen Gegenwartsdemokratien hätten begonnen, die Beziehung zu einem zeitlichen Objekt anstelle der Beziehung zu einem nicht-zeitlichen Objekt namens Gott als das Wichtigste in der Politik anzusehen; nämlich zu der diesseitigen Zukunft der Menschheit. Sozialpolitische Fragen würden nicht mehr auf der Vergangenheit verhaftete Grundsätze und Traditionen bezogen, sondern auf die Ergebnisse künftiger Experimente. Für Anhänger des Dewey’schen Projekts einer Religion der Demokratie stelle dieser

Kirche und ihren Anspruch auf Autorität im Blick. Innerhalb des Christentums hält er den Protestantismus am ehesten für verträglich mit der Demokratie. – Zu Rortys politischen „Generalverdacht“ gegen die institutionalisierte Religion siehe u.a. Kleemann (2007), 31.

147 Rousseau (1975), 201.

148 Rorty (2003d), 142.

149 Rorty selbst scheint selbst nicht wirklich überzeugt, von seiner Idee einer privaten Religion ohne kirchliche Organisation. In einer Diskussion mit Vattimo schlägt er zunächst – in der Nachfolge von Harold Bloom – eine Radikalisierung des amerikanischen Weges vor, jeder Gläubige solle seine eigene neue Kirchengemeinde gründen, bemerkt dann aber: „Kurz, nachdem sie gegründet ist, entwickelt natürlich jede dieser privaten amerikanischen Kirchen ihren eigenen kleinen Vatikan und wird zu einer weiteren schrecklichen autoritären Institution.“(Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 83).

150 Rorty (2007a).

Verzicht auf Transzendenz in Fragen der Politik eine wesentliche Errungenschaft des Westens im Vergleich mit religiösen Kulturen des Erduldens und der Resignation dar.¹⁵¹

Bis auf die Möglichkeit zur Anknüpfung an die bereits erfolgte Umstellung von Transzendenz auf Immanenz in der westlichen politischen Kultur findet sich in Rortys Werk nur die bloße Hoffnung, dass die Universitäten die Kirchen als Gewissen der Gesellschaft allmählich ersetzen. Darüber hinaus bleibt er jede konkretere Erklärung schuldig, wie die Überwindung der traditionellen, institutionalisierten Religionen durch seine demokratische Zivilreligion namens „romance“ zu verwirklichen ist:

„Mein Gefühl für das Heilige, soweit ich eines habe, ist an die Hoffnung geknüpft, dass eines Tages [...] meine fernen Nachfahren in einer globalen Zivilisation leben werden, in der Liebe so ziemlich das einzige Gesetz ist [...] Ich habe nicht die geringste Ahnung, wie es zu einer solchen Gesellschaft kommen könnte. Man könnte geradezu von einem Mysterium sprechen.“¹⁵²

In einer Replik auf Jürgen Habermas hat Rorty zudem selbst zugegeben, dass seine Idee einer patriotischen Zivilreligion der romantischen Zukunft als Antwort gegen die religiösen Fundamentalisten in den USA der Gegenwart nicht besonders wirksam sei.¹⁵³ Der Theologe und Theoretiker der Zivilreligion Rolf Schieder hat in diesem Zusammenhang bemerkt, dass die Beschwörung einer atheistischen amerikanischen Zivilreligion mit der tatsächlichen Religionsgeschichte Amerikas wenig zu tun habe. Gegenüber der tief in das amerikanische Bewusstsein eingeschriebenen christlich-puritanischen Tradition wirke der Versuch, die amerikanische Zivilreligion allein durch den innerweltlichen Glauben von Whitman und Dewey zu bestimmen hilflos bis grotesk. Rortys atheistisches Zivilreligionskonstrukt, mit linken Professoren als dessen Priestern, falle damit auch hinter die Einsichten von Robert N. Bellah, dem Vater des amerikanischen Denkens der *civil religion*, in die Bedeutung der Religionen für das amerikanische Selbstverständnis zurück.¹⁵⁴ Auch wenn diese Kritik zutreffend ist, geht sie an Rortys transformativen Anspruch vorbei. Er streitet für die Etablierung einer atheistischen Zivilreligion der Zukunft und behauptet nicht, dass diese bereits in den USA bestimmend sei. Zugleich ist Schieders Kritik jedoch höchst relevant für die Frage nach den Realisierungschancen seiner zivilreligiöser Utopie. Angesichts zeitgenössischer Diagnosen

151 Vgl. WF, 283ff; Rorty in Balslev (1999), 42, 100, Rorty weist dort darauf hin, dass es durch diese Säkularisierung der Hoffnung immer schwieriger geworden ist, die Religion für die Unterdrückung zu benutzen. Die Schwachen und Armen sehen sich nicht mehr als Opfer des gottgewollten Schicksals, sondern der Gier ihrer Mitmenschen.

152 Rorty (2006a), 47; vgl. PSH, 125.

153 Vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

154 Vgl. Schieder (2001b), 47, 113ff. Schieder spielt damit auf den *locus classicus* der Beschreibung der religiösen amerikanischen Zivilreligion – in der Nachfolge von Tocqueville – an: Bellah (1986).

einer „Wiederkehr der Götter“¹⁵⁵ und einer „Deprivatisierung der Religion“¹⁵⁶ ist es nicht verwunderlich, dass die Aussichten einer Überwindung der institutionalisierten Religionen durch eine säkulare Religion der Demokratie auch eher kritisch beurteilt werden.¹⁵⁷

(3) Es lässt sich grundsätzlich fragen, was das Religiöse an Rortys atheistischer Bürgerreligion ohne Gott ist. In wieweit ist hier noch die Rede von Religion berechtigt, wenn man davon ausgeht, dass Religion den Bezug auf ein Absolutes beziehungsweise Heiliges, und nicht nur auf etwas Kontingentes impliziert? Der oben bereits erwähnte Kritiker Nicholas Smith kritisiert denn auch die religionspolitische Utopie einer Privatisierung der Erlösung in Kombination mit einer Bürgerreligion der Demokratie. Rortys Neubeschreibung der Religion mit dem Zweck, diese mit seinem Pragmatismus kompatibel zu machen, sei so radikal, dass sie kaum noch religiösen Inhalt übrig lasse.¹⁵⁸ Sie fasse den religiösen Impuls allein als Wunsch nach Erlösung durch die Teilhabe an etwas Größerem, Ehrfurcht einflößenden. Die Suche nach Sicherheit und die Hoffnung auf etwas jenseits von Zeit und Zufall, ein wesentliches Element des Religiösen, werde davon abgetrennt. Für Smith ist es daher zweifelhaft, ob die Demokratie beziehungsweise die Idee der sozialen Hoffnung ohne Begründung als Name für eine Erlösung allein durch die nicht-kognitive Beziehung zu anderen Menschen ein geeignetes Objekt der religiösen Sehnsucht sein könne.¹⁵⁹ Bei aller Berechtigung dieser Kritik von Smith, kann und muss man allerdings Rortys expliziten Anschluss an das Dewey'sche Projekt einer humanistischen Religion der kooperativen Wissenschaft und der solidarischen Demokratie, durch die die traditionellen Religionen abgelöst werden soll, ernst nehmen. Deweys zentrale Unterscheidung ist die zwischen dem Religiösen und der traditionellen Religion. Sein Ziel ist das Erreichen einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins, in welcher die religiöse Erfahrung in Gestalt eines Bewusstseins der Abhängigkeit von

155 Graf (2004).

156 Casanova (1994), 212. Dort diagnostiziert Casanova ein verstärktes öffentliches Engagement der institutionalisierten Religion. – Als empirischen Ansatzpunkt für Rortys utopische „Beschneidung“ der Religion auf die Gemeindeebene könnte man allenfalls die neben dem Wiedererstarken und der fundamentalistischen Zuspitzung der großen Weltreligionen in den Ländern des Westens gleichzeitig feststellbare Tendenz der sprunghaft wachsenden Individualisierung der Religiosität als einer entkirchlichten Form der religiösen Praxis ansehen; vgl. Habermas (2008b), 35.

157 So wendet etwa Hans Joas unter Verweis auf die mangelnde Motivationskraft einer universalistischen Zivilreligion ein, dass das Dewey'sche Projekt einer Entinstitutionalisierung der Religion viel eher zu deren Subjektivierung führen würde; vgl. Joas (2000), 153ff. Ludwig Nagl setzt das neopragmatische Projekt einer Transformation der göttlichen Tugend der Hoffnung auf radikal-humanistische Weise in Beziehung zu der Vorstellung eines nachreligiösen Zeitalters der reinen Zukunft von Marcel Gauchet. Auch er bezweifelt dabei, dass das Umlenken religiöser Energien in ein säkulares Hoffnungskonzept erfolgreich sein könne. Vgl. Nagl (2000), 229ff; Nagl (1999), 1051.

158 Vgl. Smith (2005b), 79, 84f, 90f.

159 Vgl. Smith (2005b), 82f, 88ff.

etwas, das uns im Ganzen umgreift, vollständig emanzipiert wäre vom Bezug zum Übernatürlichen. Es geht Dewey um die „Emanzipation des Religiösen von der Religion“¹⁶⁰. Der Bezug auf diese Konzeption einer Befreiung der religiösen Dimension der Erfahrung kann die Rede von der Religion der Demokratie als einer pragmatistischen Version religiösen Glaubens rechtfertigen. Das Religiöse besteht nach dieser Lesart in der Überwindung der Vereinzelung durch die Erfahrung, Teil eines größeren Ganzen zu sein, und zwar der demokratischen Gemeinschaft. Die Demokratie wird in diesem Sinne auch von Rorty als Gegenstand religiösen Glaubens beschrieben. Der religiöse Kern seiner säkularen Zivilreligion im Anschluss an Dewey und auch an Whitman besteht darin, dass der Gott der Theologen durch die demokratische Gesellschaft als letzte Instanz der Hoffnung ersetzt wird. Rortys „Religion“ kennt auch einen neuen unbedingten Gegenstand der Sehnsucht. Es ist die zukünftige, utopische Gestalt der (nationalen) demokratischen Gemeinschaft: „Wir sind das größte Gedicht, weil wir die Stelle Gottes einnehmen: unser Wesen ist unsere Existenz, und die liegt in der Zukunft [...] Wir definieren Gott um als unser künftiges Selbst.“¹⁶¹

Spätestens an dieser Stelle erinnert Rortys parasitäre Religion der Demokratie in den Fußstapfen Deweys an die humanistische Aufhebung und Vermenschlichung der Theologie in Anthropologie durch Ludwig Feuerbach. Auch in dessen Versuch, das Wesentliche am Christentum in Gestalt einer religiösen Anthropologie zu erhalten, wird die Religion von ihrer Beziehung auf Gott gelöst und auf die (Zwischen-)Menschlichkeit ausgerichtet: Der Mensch wird dem Menschen zum Gott – genauer: An die Stelle der Gottheit tritt der Mensch als Gattungswesen.¹⁶² Hier liegt allerdings auch der entscheidende Unterschied von Feuerbachs Anthropolatrie zu Rortys pragmatistischen und romantischen Humanismus. Als Antiessentialist lehnt dieser mit Sartre die Idee eines menschlichen Gattungswesens ab. Wie oben dargestellt, ersetzt er die Vorstellung eines menschlichen Wesens, das sich in der Zukunft entfalten soll, durch die eines praktischen Projekts der Selbsterschaffung. Seine Bürgerreligion der Solidarität und der Hoffnung basiert dabei in ihrem Kern auf den romantischen Glauben an die unbegrenzten (sprach-)schöpferischen Möglichkeiten des Menschen. Rorty folgt mit ihr dem religionspolitischen Grundgedanken seines Vorbildes John Dewey: Die Vereinsamung des Menschen nach dem „Tode“ Gottes (und seiner Schatten) kann in der Sakralisierung der menschlichen demokratischen

160 Dewey (2004), 248.

161 SL, 27; vgl. SL, 22ff. Vgl. dazu auch Boros (1999), 548; Kleemann (2007), 35ff. Georg Kleemann weist dort auch darauf hin, dass die religiöse Dimension von Rortys Utopie einer atheistischen Bürgerreligion Kritiker dazu verleitet hat, von „Neoreligiösen Humanismus“ und von einer „säkularen Eschatologie“ bei Rorty zu sprechen – Zur Bindung seiner Bürgerreligion an die amerikanische Nation siehe weiter unten in diesem Kapitel.

162 Die berühmte Grundformel Feuerbachs, „Homo homini Deus est.“ (Feuerbach, GW, V, 444) formuliert die optimistische *Gattungsperspektive* der humanistischen Selbsterkenntnis des Menschen. Bei Rorty selbst findet sich kein expliziter Bezug auf Feuerbach.

Gemeinschaft aufgefangen werden.¹⁶³ Auch in seinem Denken wird die religiös aufgeladene politische Gemeinschaft zum Ersatz sowohl für die Metaphysik als auch für die Religion als Kontingenzbewältigungspraxis. Die zivilreligiöse Identifikationsgemeinschaft wird zu Rortys romantisch-kommunitaristischer Antwort auf das moderne „Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion“¹⁶⁴. Nancy Fraser stellt in diesem Sinne kritisch fest: „So können wir angeblich direkt von der Objektivität zur Solidarität, vom metaphysischen Trost [...] zum kommunitaristischen Trost eines vermeintlich homogenen ‚Wirs‘ übergehen.“¹⁶⁵ Nach Zygmunt Bauman wäre dies der Weg eines postmodernen „Neotribalismus“, der die Gemeinschaft als Vehikel individueller Selbstdefinition und als Schutz in Zeiten des Kontingenzbewusstseins empfiehlt.¹⁶⁶

XI.3.3 Zur Spannung zwischen Rortys utopischer Bürgerreligion und seiner minimalistischen Integrationsvorstellung eines politischen Liberalismus

Eine systematisch gewichtige Nachfrage an Rortys Idee einer Bürgerreligion der Solidarität und Kreativität ist bisher noch nicht thematisiert worden: Wie verträgt sich diese mit der oben vorgestellten Konzeption einer bloß politischen Wir-Gruppe als Bezugsgemeinschaft für den liberalen Ethnozentrismus? – Zwar fügt sich ein öffentlicher Glaube an die schöpferischen und kooperativen Fähigkeiten des Menschen nahtlos in Rortys übergreifendes antiautoritäres Projekt ein, das wie oben rekonstruiert den moralischen Kern seines radikalen Sprachpragmatismus darstellt.¹⁶⁷ Zentraler Gedanke dieses Projekts der Etablierung eines neuen menschlichen Selbstbildes als (sprach-)schöpferisches und solidarisches Wesen ist, dass die menschliche Gemeinschaft den verloren gegangenen Halt bei einer nichtmenschlichen Autorität kompensiert. Auch die Idee des romantischen Polytheismus im Pri-

163 Vgl. dazu Joas (1997), 232. Auch bei dem zweiten Gewährsmann für Rortys Bürgerreligion, Whalt Whitman, findet sich der Gedanke einer Sakralisierung der Demokratie: „Ich sage, dass der Kern der Demokratie letztlich etwas Religiöses ist. Alle Religionen, alt und neu, sind dort. Und die Demokratie wird nicht voranschreiten [...] ehe [...] dieses Religiöses vollständig erscheint.“(Whitman (2005), 36f).

164 Habermas (1985a), 166. Zur Funktion der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis siehe insbes. Lübke (1986).

165 Fraser (1994), 159.

166 Vgl. Bauman (1995), 299ff. Zur ambivalenten, weil freiheitsgefährdenden Suche nach Schutz durch und in Gemeinschaften siehe auch Bauman (2009).

167 Auch wenn Rorty das Projekt einer Dewey'schen Religion der Demokratie erst in den 1990'er Jahren entwickelt hat, ist es in seinem Antiautoritarismus schon angelegt. Ich halte daher die These von Jason Boffetti, dass Rorty erst im Laufe seines Denkwegs nach einem „religious turn“ das Ziel einer Religion der Demokratie verfolge, für übertrieben; vgl. Boffetti (2004), 24. – Das Plädoyer für eine Bürgerreligion namens „romance“ ist eher als Schritt von einem rein negativen Bezug zur Religion in Richtung einer „erschließenden Transformation“ (Kleemann (2007), 36) anzusehen.

vaten harmoniert inhaltlich mit Rortys politischen Liberalismus. Sie entspricht dem Ziel der maximalen Freiheit der individuellen Selbsterschaffung und der Idee einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum. Diese Diagnose gilt allerdings keineswegs für die Idee einer Bürgerreligion, von der die öffentliche Identität der Bürger von Rortys utopischer liberalen Gesellschaft bestimmt würde. Zum einen kann man sagen, dass diese mit deren Pluralismus-Dimension schwer zu vereinbaren ist. Die homogenisierenden und exklusivistischen Tendenzen des Ethnozentrismus werden mit ihr noch verstärkt. Zum anderen stellen sich folgende wichtige Fragen: Wird gleichsam unter der Hand aus der Einsicht des ironischen Liberalismus in die Kontingenz der Demokratie der religiöse Glaube an die Demokratie als ein Absolutes? Propagiert der demokratische Antifundamentalist Rorty damit ein Fundament der Gesellschaft in Gestalt seiner Religion der Demokratie? Und: Ist die Utopie einer Gemeinschaft, die von einer atheistischen Bürgerreligion zusammengehalten wird, überhaupt noch vereinbar mit der Integrationskonzeption des politischen Liberalismus? Oder erweist sich Rorty mit seiner utopischen Gemeinschaftsrhetorik nun doch auch auf der „inhaltlichen“ Ebene als romantischer Kommunitarist?

Eine erste Annäherung an diese theoretischen und praktischen Fragen ermöglicht folgender, kurzer Vergleich der unterschiedlichen Antworten von Rawls, Habermas und Rorty auf das Böckenförde-Paradoxon, dass der liberale, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht zu reproduzieren fähig ist.¹⁶⁸ Man kann sagen, dass John Rawls sich mit diesem Paradoxon zufriedengibt und in seinem politischen Liberalismus schlicht auf das Vorhandensein eines übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren setzt, der die Stabilität der liberalen Gesellschaft im Allgemeinen und die Ausbildung des erforderlichen Gerechtigkeitssinns der Bürger im Speziellen ermöglicht. Jürgen Habermas' republikanische Variante des politischen Liberalismus antwortet auf die Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates mit der Idee eines durch kommunikative Solidarität kontinuierlich erneuerten Verfassungspatriotismus – ein Begriff, den er von Dolf Sternberger aufgreift. Für ihn ist die Begründung der liberalen Demokratie auf rein säkularem Weg möglich und das von Böckenförde vermisste einigende Band zwischen den Staatsbürgern stellt der demokratische Prozess selbst dar. Die verfassungspatriotischen Bindungen würden sich im Medium der deliberativen Politik bilden und erneuern.¹⁶⁹

Auch die Idee einer Zivilreligion, wie sie paradigmatisch in Rousseaus *Du contrat social* entwickelt wurde, kann man als Lösungsversuch des von Böckenförde formulierten Zweifels ansehen. Ihr Ausgangspunkt ist die Diagnose, dass mit der

168 Vgl. Böckenförde (2006), 112. Böckenförde will dort nicht hinter die Säkularisierung der Staatsgewalt zurück, betont aber die Angewiesenheit des liberalen Rechtsstaates auf die christliche Religion.

169 Vgl. Habermas (2005), 109ff. Dort betont Habermas auch, dass seine Hinwendung zur Religion nicht auf eine interne Schwäche des säkularen demokratischen Verfassungsstaates verweist, sondern auf einen externen Grund: Die entgleisende Modernisierung schwächt die normative Integration durch kommunikative Solidarität und damit zugleich die republikanische Gesinnung.

Trennung von Politik und Religion deren als notwendig erachtete integrative Wirkung verloren geht. Die für die Erhaltung eines republikanischen Staates normative Integration soll daher durch eine von allen Bürgern geteilte Zivilreligion erfolgen. Sie soll ein staatsbürgerliches Engagement sichern, das über bloße Gesetzestreue hinausgeht – oder wie Rousseau es formuliert hat: „die Herzen der Bürger an den Staat fesseln“. ¹⁷⁰ Nach Rolf Schieder artikuliert jede Zivilreligion oberste religiöse oder metaphysische Gehalte in der politischen Sphäre als Ausdruck der Identität eines politischen Gemeinwesens. Sie will den religiös-weltanschaulichen Minimal- und Universalkonsens repräsentieren. In ihren Diskursen, Symbolen und Ritualen vergewissert sich ein Gemeinwesen seiner religiös-weltanschaulichen Grundlagen und formuliert seinen normativen Kern. Zivilreligion ist dabei diejenige religiöse Dimension der politischen Kultur, in der es um Sinn- und Letztbegründungsfragen geht. Formulierungen einer Zivilreligion stellen Versuche dar, den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren. ¹⁷¹ Das Zivile an der Zivilreligion besteht nun nach Schieder darin, dass diese weder eine Religion der Kirchen noch eine Staatsreligion ist, sondern eine Bürgerreligion, die ihren Ort in der Zivilgesellschaft hat. Als solche bleibe sie einerseits auf die Religion der Religionsgemeinschaften angewiesen, denn diese verhindere die Pervertierung der Zivilreligion in eine politische Religion. Auf der anderen Seite mache überhaupt erst die Pluralisierung der Religion das Entstehen eines zivilreligiösen Diskursraumes erforderlich, weil die positiven Religionen die Aufrechterhaltung eines gemeinsamen Ethos nicht (mehr) leisten können. Jede zivilgesellschaftlich verfasste Bürgerreligion soll demnach vor allem eine Funktion erfüllen: die Integration eines pluralistischen Gemeinwesens auf einen gemeinsamen Wertekonsens hin. Auf diese Weise ermögliche sie die Identifikation der einzelnen Bürger mit dem Gemeinwesen. ¹⁷²

Auch Rortys romantische Bürgerreligion hat unabhängig von ihrer atheistischen Transformation der Idee der Zivilreligion diese integrative Funktion. Nach dem Verdrängen der kirchlich organisierten Religionen aus der Öffentlichkeit soll die Integration in seinem Utopia allein durch ein gemeinsames zivilreligiöses Vokabular der gemeinschaftlichen Hoffnung erfolgen, das die öffentliche Identität der Bürger bestimmt. Während klassische Zivilreligionen also die traditionellen Religionen nicht ersetzen, sondern auf diesen aufbauen, kann und will seine antikerikale Bürgerreligion dies nicht. Zumindest bis zur vollständigen Säkularisierung der Gesellschaft wird sie damit aber eher desintegrierend wirken. Sie wird in jedem Fall bei

170 Siehe Rousseau (1977), 202. Vgl. dazu Rehm (2008), 68ff. Für einen kurzen Abriss der Geschichte des Zivilreligionsbegriffes siehe Schieder (2001b), 82ff; Kleger/Müller (2004), 7ff.

171 Vgl. Schieder (1987), 18-21.

172 Vgl. Schieder (2001a), 15ff; Schieder (2001b), 17, 202ff. Für Schieder hat die Zivilreligion mit dem Legitimationsproblem, mit dem Integrationsproblem, dem Identitätsproblem und dem Säkularisierungsproblem zu tun; vgl. Schieder (1987), 13ff.

religiösen Bürgern als Angriff auf ihre Identität empfunden werden.¹⁷³ Bei dem Problem der Verdrängung der Religionen aus der öffentlichen Sphäre durch seine Bürgerreligion namens „romance“ handelt es sich streng genommen wieder um das „Übergangsproblem“, das von Rorty nicht thematisiert wird; genauso wenig wie die Frage, ob es in seinem Utopia, wie etwa bei Rousseau, eine strafbewehrte Bekenntnispflicht geben würde – ein wichtiges Manko, das von Rolf Schieder moniert wird: „Rorty lässt seine Leser darüber im unklaren, ob seine Zivilreligion bekenntnispflichtig ist. Was geschieht mit den Amerikanern, die doch lieber an Gott glauben, weil ihnen vor einem Glauben an Amerika graut?“¹⁷⁴ Für Schieder muss jede Zivilreligion in einem demokratischen Gemeinwesen das „Zivilreligionsfreiheitsgebot“¹⁷⁵ ernst nehmen, denn mit diesem stehe die Religionsfreiheit auf dem Spiel.¹⁷⁶ Auch wenn diese Kritik nicht berücksichtigt, dass in Rortys religionspolitischem Utopia *private* religiöse Überzeugungen von der öffentlichen Bürgerreligion nicht tangiert werden sollen¹⁷⁷, bestätigt doch das Ziel einer Verdrängung der traditionellen Religionen aus der Öffentlichkeit durch eine Religion der Demokratie die Kritik, dass der Ethnozentrismus dem Faktum des Pluralismus nicht gerecht wird. Darüber hinaus ergibt sich aus der religionspolitischen Utopie Rortys die Gefahr einer Verschärfung der autoritären und exklusivistischen Tendenzen seiner ethnozentristischen Gemeinschaftskonzeption. Der oben dargestellte Ausschluss aller Kritiker der Demokratie aus der politischen Gemeinschaft droht in die Nähe der autoritären Strategien kirchlicher Organisationen zu rücken, die Rorty selbst kritisiert. Seine Religion der Demokratie läuft in Gefahr, selbst zu einer Orthodoxie zu werden, an der Kritik nicht erlaubt ist. Und: Die Kritiker der gemeinsamen Bürgerreligion der liberalen Hoffnung würden wie „Ketzer“ aus der Gemeinde ausgeschlossen.

Zwischen der Idee einer Bürgerreligion und der zentralen These zur gesellschaftlichen Integration liberaler Gesellschaften in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* besteht eine starke Spannung. Die Kooperation der liberalen Ironiker in der öffentlichen Sphäre sollte doch allein der Herstellung eines pragmatischen Gleichgewichts zwischen der Gewährleistung der maximalen Freiheit der *individuellen* Selbsterschaffung und der Sicherung der Chancengleichheit dienen. Zugleich gilt für seine utopische postmetaphysische und postreligiöse Kultur ohne Zentrum: „Ein demokratisches Utopia [...] wäre eine Gemeinschaft, in der es nichts gäbe, was auch nur entfernt einer Staatsreligion oder einer Staatsphilosophie gleichkäme.“¹⁷⁸ In diesem Zusammenhang kritisiert Rorty auch Jürgen Habermas als liberalen Metaphy-

173 So sieht denn auch der oben genannte christliche Liberale Wolterstorff in Rortys Pragmatismus eine – von ihm abgelehnte – umfassende Lehre, die zur Zivilreligion werden soll und daher auch seinen Glauben bekämpft; vgl. Wolterstorff (2003), 137ff.

174 Schieder (2001b), 116.

175 Schieder (2001b), 204.

176 Vgl. Schieder (2001b), 16 u. schon Schieder (1987), 23, 301.

177 Schieder selbst unterscheidet drei verschiedene Religionsformen in den westlichen Kulturen, die nicht notwendig in Konkurrenz zueinanderstünden: Zivilreligion, kirchlich organisierte Religion und private religiöse Überzeugungen; vgl. Schieder (2001a), 18.

178 KOZ, 90. Dieses Zitat stammt aus einem Text zur Zeit der Veröffentlichung von *KIS*.

siker, der von der falschen Annahme ausgeht, dass die zentrale politische Aufgabe der Philosophie darin bestünde, ein soziales Bindemittel, eine Art Sozialleim zur Verfügung zu stellen, das den religiösen Glauben ersetzen kann. Für die Integration liberaler Gesellschaften sei hingegen nichts weiter erforderlich als ein gemeinsames politisches Vokabular. Dieses wiederum werde aber durch eine gemeinsame soziale Hoffnung bestimmt:

„Die Vorstellung, liberale Gesellschaften würden durch philosophische Überzeugungen zusammengehalten, scheint mir lächerlich. Zusammengehalten werden Gesellschaften durch gemeinsame Vokabulare und gemeinsame Hoffnungen. Die Vokabulare sind typischerweise Parasiten der Hoffnungen – in dem Sinn, dass die Hauptfunktion der Vokabulare darin besteht, Geschichten über zukünftige Ergebnisse zu erzählen, die gegenwärtige Opfer kompensieren werden.“¹⁷⁹

Der gesellschaftliche Zusammenhalt einer liberalen politischen Wir-Gemeinschaft basiert nach Rorty im Kern auf der gemeinsamen politischen Hoffnung, nicht auf metaphysische Theorien: “Our democratic community is held together by nothing less fragile than social hope.”¹⁸⁰ Dabei betont er, wie oben dargestellt, den *pragmatisch-politischen* Inhalt dieser historisch gewachsenen gemeinsamen Hoffnung auf gleiche Freiheit. Auf der Basis dieser minimalistischen Integrationsvorstellung weist Rorty die Befürchtung der liberalen Metaphysiker zurück, die gemeinsame Hoffnung auf private Selbsterschaffung sei als sozialer Leim nicht dickflüssig genug. Sie trägt auch seine zentrale Einschätzung, dass es für die Demokratie nicht gefährlich, sondern vielmehr von Vorteil wäre, wenn sein Ironismus die bisher vorherrschende liberale Metaphysik in der öffentlichen Rhetorik der demokratischen Öffentlichkeit ersetzen würde.¹⁸¹

Mit dieser Vorstellung von Integration durch politische Hoffnung befindet sich Rorty noch ganz innerhalb seiner minimalistischen liberal-pragmatistischen Integrationskonzeption. Der erste Schritt darüber hinaus besteht jedoch in seiner Betonung der Rolle des Gefühls der Solidarität und des Vertrauens zwischen Bürgern einer demokratischen Gemeinschaft für die gesellschaftliche Integration. Die Bindung der Bürger geht in seinem Integrationskonzept über die bloß kognitive Anerkennung eines Konsens über eine soziale Hoffnung hinaus. Sie basiert auch auf sympathetischen Gefühlen. Denn Rorty geht von einem Gemeinschaftsgefühl aus, das aus der gemeinsamen Hoffnung resultiert und aus dem Vertrauen, das zwischen den Bürgern auf der Basis dieser Gemeinsamkeit herrührt. Die Mitglieder seiner idealen demokratischen Gemeinschaft der Solidarität teilen sich nicht nur ein Vokabular der Hoffnung, sondern auch eine Gefühlswelt. Wie der Kommunitarismus kritisiert Rorty den liberalen Diskurs der Rechte und setzt auf ein Gemeinschaft fundierendes

179 KIS, 148; vgl. KIS, 98, 142ff, 155.

180 EHO, 48; vgl. Rorty in Nystrom, D./Puckett, K. (1998), 57.

181 Vgl. KIS, 146ff – Rorty räumt dort durchaus auch Zweifel an seiner Einschätzung ein, verweist aber auf die Analogie zum Niedergang des religiösen Glaubens. Auch dieser habe die liberalen Gesellschaften nicht nur nicht geschwächt, sondern sogar gestärkt.

Gefühl der Verbundenheit, sodass man durchaus mit Dirk Auer von einer „neohumeschen Kittung von Gemeinschaft“¹⁸² sprechen kann. Der nächste und entscheidende Schritt besteht aber in seinem Propagieren einer Bürgerreligion der sozialen Hoffnung. Damit wird das gemeinschaftsstiftende liberale Vokabular der sozialen Hoffnung zum Inhalt einer Zivilreligion gemacht und das integrierende Gefühl der Solidarität auch noch quasi-religiös aufgeladen. Der Habermas'sche Verfassungspatriotismus wird in ihr um eine religiöse Gefühlsbindung an die demokratische Gemeinschaft sozusagen angereichert, um ihn zu stärken. Diese zivilreligiöse Überhöhung der sozialen Hoffnung verträgt sich nicht mit der minimalistischen Integrationsvorstellung in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Anscheinend hat Rorty nach der Abfassung seines zweiten Hauptwerkes selbst Zweifel daran bekommen, ob diese allein als einigendes Band der Gesellschaft ausreichend ist.

Die zivilreligiöse Modifikation seiner Integrationsvorstellung wirft zugleich ein anderes Licht auf die oben skizzierte Kritik an dem „liberalen Metaphysiker“ Habermas. Während dieser sich weiterhin damit begnügt, Integration im Kern durch eine schwache, prozedurale Einheit der kommunikativen Vernunft zu denken, hat sich Rorty veranlasst gesehen, seine ursprüngliche minimalistische Integrationsvorstellung um die gemeinschaftsstiftende Idee einer Bürgerreligion der „romance“ zu erweitern. Damit macht er sich aber *mit* Habermas auf die Suche nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion. Er unterscheidet sich nur durch die Wahl des Weges. Sein Weg ist der einer romantisch-kommunitaristischen Bürgerreligion. Mit deren (zivil-)religiöser Überhöhung des Politischen verlässt er jedoch seine eigene liberal-pragmatistische Gemeinschaftskonzeption, die sich doch auf einen „bloß“ politischen Gerechtigkeitskonsens beschränken wollte. Dies gilt umso mehr, da man sie zusammen mit seinem Ziel einer Verdrängung der Religionen aus der Öffentlichkeit zugunsten dieser Bürgerreligion betrachten muss. In der Rawls'schen Terminologie gesprochen, handelt es sich bei Rortys Bürgerreligion der Demokratie um eine umfassende Lehre, die alle anderen (religiösen) umfassenden Lehren aus der öffentlichen Identität aller Bürger verdrängen will. Die Rekonstruktion seiner religionspolitischen Position in diesem Unterkapitel bestätigt damit die in Kapitel V.3.3 getroffene Diagnose, dass sich Rortys Liberalismus nicht mit dem neutralen Antifundamentalismus des politischen Liberalismus im Rawls'schen Sinne begnügt, sondern einen offensiven Antifundamentalismus vertritt. Er stellt einen umfassenden ethischen Liberalismus des politisch Guten dar, allerdings in einer ironistisch-antifundamentalistischen Variante. Und mit seinem religionspolitischen Denken rückt er auch inhaltlich in die Nähe des Kommunitarismus – mit gefährlichen Folgen für die politische Praxis. Auf dem Feld der Religionspolitik sollten konsequent pragmatistische Liberale daher eher Rawls statt Rorty folgen.

182 Auer (2004), 127ff; auch Waschkuhn (2001), 141.

XI.4 Nationale politische Gemeinschaft der sozialen Hoffnung in der Globalisierungsfalle?

Ein wichtiger Aspekt von Rortys Idee einer Bürgerreligion der Demokratie wurde bisher nur gestreift: deren konstitutive Bezogenheit auf die *nationale* politische Gemeinschaft. In *Kapitel XI.4.1* wird zunächst untersucht, ob diese nicht seiner eigenen Ablehnung einer gefährlichen Romantisierung der Politik widerspricht. Kapitel *XI.4.2* problematisiert daran anschließend den „methodologischen Nationalismus“ (Beck) des liberalen Ethnozentrismus. Kann dieser den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung bestehen? Ist eine liberale Politik, die transnationale Solidaritäten nicht in den Blick bekommt, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Wie das Kapitel *XI.4.3* herausarbeitet, hat Rorty selbst die Aussichten für das Projekt des liberalen Ethnozentrismus immer pessimistischer beurteilt. Damit wird aber die Tragfähigkeit seines Integrationskonzepts der Hoffnung und auch seiner Utopie eines ironischen Liberalismus überhaupt infrage gestellt.

XI.4.1 Romantik der nationalen Selbsterschaffung?

Rorty stellt seine Idee einer pragmatistischen und romantischen Bürgerreligion im Rahmen seines Versuchs einer Erneuerung des linken Patriotismus in den USA vor. Sie ist als eine nationale Bürgerreligion bezogen auf die Idee der poetischen Nation. Entsprechend konkretisiert sich ihr Glaube in die menschliche Selbsterschaffung in der öffentlichen Sphäre als „*nationale* Selbsterschaffung“.¹⁸³ *Stolz auf unser Land* kann als eine Art säkularisierte Erweckungspredigt für Nationalstolz und Patriotismus betrachtet werden.¹⁸⁴ Wie oben dargestellt feiert Rorty dort Walt Whitman und John Dewey als Propheten einer Loslösung der amerikanischen Zivilreligion vom christlichen Glauben an Gott. Das Ziel ihrer quasi-kommunitaristischen Rhetorik sei eine neue Form des Gemeinschaftsgefühls auf der Ebene der nationalen Politik gewesen. Whitman und Dewey hätten darauf gehofft, dass der amerikanische Nationalstaat an die Stelle des Gottesreiches treten würde. Daran gelte es anzuschließen. Denn ihr „romantisches Märchen“¹⁸⁵ der amerikanischen Demokratie ermögliche es, in der eigenen Nation als „einem endlichen, menschlichen, geschichtlichen Unternehmen statt in etwas Ewigem und Nichtmenschlichem einen letzten Sinn zu erblicken“.¹⁸⁶ Rortys Versuch der Erneuerung der Idee einer säkularistischen amerikanischen Bürgerreligion hat als konkreten Gegenstand religiöser Bezugnahme die amerikanische Nation. Amerika als Projekt soll an die Stelle Gottes treten: „Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der unbedingte Gegenstand der Sehnsucht sein.“¹⁸⁷ Rorty bekennt sich als „American romantic secularist“¹⁸⁸ zur roman-

183 Vgl. SL, 27.

184 Vgl. Habermas (2001c), 160; Bernstein (2003), 137.

185 Rorty (1992a), 13.

186 SL, 22; vgl. SL, 14, 25, 98.

187 SN, 22. Vgl. dazu Kleemann (2007), 41f. Kleemann weist dort zu Recht darauf hin, dass damit „Amerika“ zum wahren Protagonisten von Rortys antiautoritärem Programm

tischen Religion der amerikanischen Nation. Diese Version der nationalen Erzählung ist für ihn die einzig mögliche Antwort der Linken auf den religiösen Fundamentalismus in den USA und auf die Gefahr des Rechtspopulismus.¹⁸⁹

Sein Bekenntnis zu Patriotismus und Nationalstolz, als notwendige Voraussetzung einer gemeinsamen politischen Identität, in Verbindung mit dem Versuch einer säkularen und romantischen Erneuerung der amerikanischen Zivilreligion hat ihm den pauschalen Verdacht eingehandelt, Nationalismus, Chauvinismus und US-Imperialismus zu befürworten.¹⁹⁰ Dieser Verdacht ist angesichts von Rortys Stellungnahmen zur US-Politik jedoch nicht haltbar. Zugleich ignoriert er die kosmopolitische Einbindung des Plädoyers für eine Erneuerung des amerikanischen Nationalstolzes in *Stolz auf unser Land*. Dort wird die Nation als Projekt in die umfassendere Perspektive eines Weltstaatenbundes gestellt: „In einer solchen neuen Welt wäre der amerikanische Nationalstolz so skurril wie der Stolz, aus Nebraska oder Kasachstan oder Sizilien zu stammen. Doch bis dahin sollten wir nicht zulassen, dass das abstrakt beschriebene Beste der Feind des Besseren ist.“¹⁹¹ Dennoch sind differenziertere Formen der Kritik an Rortys zivilreligiöser Überhöhung des Patriotismus und des Nationalstolzes im Rahmen seiner nationalen Zivilreligion nicht von der Hand weisen. So moniert etwa Georg Kleemann gemeinsamen mit anderen Interpreten, dass die Beschreibung des Nationalstolzes als Glaube in das eigene Land von Rorty durch keinerlei Ironie abgemildert werde. Sein zivilreligiös verbrämtes Amerikabild sei politisch gefährlich, da Amerika als zivilreligiöses Projekt der Selbsterschaffung in sich die Gefahr berge autoritär zu werden – ähnlich wie im Fall des starken Dichters, nur ohne die Möglichkeit diese Gefahr durch eine Privatisierungsstrategie einzudämmen.¹⁹² Auch die heftige Kritik des oben bereits mehrfach herangezogenen Experten der amerikanischen Zivilreligion, Rolf Schieder, hat ihre Plausibilität: Rorty entpuppe sich in *Stolz auf unser Land* als Prediger einer „chauvinistische[n] Zivilreligion“¹⁹³ mit totalitärer Struktur. Deren Kern bilde ein Glauben an Amerika von selbstgerechter Unerschütterlichkeit, der angesichts der amerikanischen Geschichte erstaunlich sei. Als christlicher Theologe betont Schieder die Gefahr einer antichristlichen Version der amerikanischen Zivilreligion, die auf innerweltliche Erlösung ziele. In ihr werde die geschichtstheologische Überzeugung von der Auserwähltheit der Vereinigten Staaten als, so Rorty, „Vorhut der Menschheit“¹⁹⁴ nicht mehr durch eine externe, göttliche Autorität gewährt, und bleibe damit nicht mehr an deren Gebote gebunden. Sie garantiere den Amerikanern prinzipielle Sündlosigkeit, um die nationale Handlungsfähigkeit zu bewahren. Da-

wird. Der religiöse Drang, etwas Höheres zu verehren wird nicht mehr verabschiedet, sondern auf das Projekt „Amerika“ umgewidmet“.

188 Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

189 Vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

190 Für die reichhaltigen Literaturbelege hierfür siehe Kleemann (2007), 42.

191 SL, 101f; vgl. SL, 9.

192 Vgl. Derpman/u.a. (2005), 59; Kleemann (2007), 42ff.

193 Schieder (2001b), 113.

194 SL, 27.

mit ignoriere Rorty aber die Einsicht von Robert N. Bellah, dass eine Balance zwischen Erwählungsglaube und Sündenbewusstsein erforderlich sei, damit der Nationalstolz nicht in selbstgerechten Chauvinismus umschlage.¹⁹⁵

Unter systematischen Gesichtspunkten ist folgende kritische Nachfrage an Rortys Idee einer (nationalen) Bürgerreligion mit dem Projekt „Amerika“ als Gegenstand des Glaubens am relevantesten: Greift mit dieser nicht die romantische Dimension seines Denkens auf die öffentliche Sphäre über und gewinnt die Oberhand gegenüber dem Pragmatismus? Dies würde seiner eigenen Devise einer Privatisierung der Romantik widersprechen. Dabei kann es natürlich nicht darum gehen, Rortys Idee der Integration seiner eigenen nationalen demokratischen Wir-Gruppe durch eine Bürgerreligion der Hoffnung mit der romantisch-essenzialistischen Suggestion eines „Wir“ in Gestalt der Nation als Objekt der Sehnsucht gleichzusetzen. Rortys zivilreligiös geeintes politisches „Wir“ ist keine Volksgemeinschaft, mit deren Hilfe der modernen Entzauberung der Welt begegnet werden soll. Seine Konzeption einer säkularen Bürgerreligion der Demokratie wiederholt nicht das Missverständnis der politischen Romantik, in der Politik Erlösung zu suchen. Nichtsdestotrotz kommt es durch sie auch bei Rorty zu einer Romantisierung und Ästhetisierung der (nationalen) Politik. Die amerikanische Nation wird gleichzeitig als selbsterschaffender Dichter und als selbst geschaffenes Gedicht gesehen. Das große romantische Gedicht Amerika löst Gott als Objekt der Sehnsucht ab. Verträgt sich jedoch diese Umwidmung des religiösen Drangs, etwas Höheres zu verehren, mit dem oben dargestellten Projekt einer antiautoritären Verabschiedung jedes Gottesersatzes?¹⁹⁶ Abgesehen von dieser Frage ist festzustellen, dass seine Bürgerreligion der „romance“ das romantische Ideal der neu beschreibenden Selbsterschaffung auf die Sphäre der Politik überträgt. Die individuelle Selbsterschaffung qua Neubeschreibung, verkörpert in der Figur des starken Dichters, wird zur *kollektiven* Selbsterschaffung durch die nationale demokratische Gemeinschaft. Die bis auf weiteres national gefasste Politik wird zur Sphäre für eine säkulare Form der Suche nach spiritueller Perfektion. Aus der oben rekonstruierten bloß politischen Gerechtigkeitsgemeinschaft wird eine romantische Gemeinschaft der nationalen poetischen Selbsterschaffung.¹⁹⁷ Rortys zivilreligiöse Integrationsvorstellung stellt nicht nur seine minimalistische Integrationsvorstellung infrage. Sie bedroht auch seine Gleichgewichtskonzeption von privater Ironie und öffentlicher Solidarität, wie sie in der Figur der liberalen Ironikerin verkörpert wird: Können Ironie und der Glauben an eine Zivilreligion kombiniert werden? – beziehungsweise: Kann man sich die liberale Ironikerin von *Kontingenz*, *Ironie und Solidarität* als Anhängerin einer nationalen Bürgerreligion vorstellen?¹⁹⁸

195 Vgl. Schieder (2001b), 112ff; auch Kleemann (2007), 42ff.

196 Vgl. insbes. SL, 22. Vgl. dazu auch Kleemann (2007), 41.

197 Vgl. noch einmal SL, 27ff, insbes. 33; auch Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 25.

198 Diese Fragen können hier nicht weiter verfolgt werden. Aber nach der hier vertretenen Ansicht ist nicht nur die minimalistische Integrationsvorstellung von *Kontingenz*, *Ironie und Solidarität* ausreichend, auch die Gleichgewichtskonzeption von Ironie und Solida-

Folgender Diagnose des oben bereits erwähnten Georg Kleemann ist zuzustimmen: Rorty durchbricht mit seinem Eintreten für eine patriotische Zivilreligion der romantischen Zukunft die von ihm selbst gegen die radikalen Kritiker der Demokratie hochgehaltene Grenze zwischen privat und öffentlich, ohne dies zu thematisieren.¹⁹⁹ Während seine Idee eines romantischen Polytheismus noch mit der von ihm geforderten Privatisierung der Erhabenheit kompatibel ist, widerspricht die Idee einer Bürgerreligion der „romance“ seinem Privatisierungsgebot, das er gegen die Gefahren der Übertragung des romantischen Autonomiemodells der Selbsterschaffung auf Gesellschaften als Ganze aufgestellt hat. Wie oben bereits angedeutet, könnte der Grund für diesen Bruch mit der eigenen Devise „private Erhabenheit, öffentliche Schönheit“ darin liegen, dass Rorty dazu übergegangen ist, für die Integration der Gesellschaft die Idee einer atheistischen Bürgerreligion für erforderlich zu halten. Mit dieser will er die kollektive Handlungsfähigkeit gewährleisten.²⁰⁰ Das Projekt einer Transformation der nationalen Zivilreligion ist aber erstens nur im amerikanischen Kontext von der Idee her plausibel und nicht ohne Weiteres auf den Kontext in Deutschland oder auch in anderen europäischen Ländern übertragbar. Zweitens hat Rortys atheistisches Projekt auch in seiner eigenen nationalen Gemeinschaft kaum Chancen auf Verwirklichung und drittens gilt es schon aus pragmatischen Gründen, die oben angeführte desintegrierende Wirkung des Versuchs einer Verdrängung der traditionellen Religionen und die damit einhergehende Schwächung der Linken zu bedenken – ganz abgesehen von der Frage einer drohenden Verletzung der Religionsfreiheit im Rahmen dieses „Verdrängungskampfes“. Insgesamt kommt daher auch diese Untersuchung zu dem Fazit, dass Rorty an dieser Stelle besser weiter seine eigene Grenzziehung zwischen Romantik und Pragmatismus beachtet hätte – ganz in dessen eigenem Sinne:

“The Romantic intellectual’s goal of self-overcoming and self-invention seems to me a good model (one among many other good models) for an individual human being, but a very bad model for a society. We should not try to find a societal counterpart to the desire to autonomy [...] Societies are not quasi-persons, they are (at their liberal, social-democratic best) compromises between persons. The point of a liberal society is not to invent or create anything, but simply to make it as easy as possible for people to achieve their wildly different private ends without hurting each other.”²⁰¹

rität der liberalen Ironikerin, so wie sie im nächsten Kapitel rekonstruiert wird, vermag auf eigene Beine stehen.

199 Vgl. Kleemann (2007), 35ff; auch Thomä (2007), 142.

200 Rortys Idee einer romantischen Bürgerreligion speist sich damit aus demselben Motiv wie Jürgen Habermas’ Hinwendung zur Religion: der Motivationsfrage.

201 EHO, 196.

XI.4.2 Methodologischer Nationalismus in Zeiten der Globalisierung?

Rortys Idee einer nationalen Bürgerreligion basiert auf der Hintergrundannahme, dass der Nationalstaat derzeit die einzig relevante politische Instanz für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit sei.²⁰² Dieser Hinweis führt zur letzten kritischen Nachfrage an seine Konzeption einer Bürgerreligion der Hoffnung: Besteht ein Liberalismus, der von einer *nationalen* Gemeinschaft der Hoffnung ausgeht, überhaupt den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung? – Tatsächlich geht Rorty davon aus, dass die Gesamtbürgerschaft der über das Gewaltmonopol verfügenden Einheit heute nationalstaatlich verfasst ist. Sein „linker, kosmopolitisch erweiterter Patriotismus“²⁰³ hofft zwar darauf, dass eines Tages – mit viel Glück – eine Weltrepublik als politische Einheit an die Stelle der Nationalstaaten treten wird. Bis dahin müssten aber die Anhänger des Kosmopolitismus, davon ausgehen, dass die Ebene des Nationalstaates die entscheidende politische Ebene für eine Politik der Solidarität darstelle: “There is nothing sacred about the nation-state [...] I hope [...] that the nation-state will eventually wither away – but we have to work with what we have got.”²⁰⁴ Zwar ist für Rorty auch der Nationalstaat nur eine künstliche, erfundene Einheit der Vergesellschaftung; er stellt aber das für die politische Handlungsfähigkeit bis auf weiteres entscheidende Objekt der Loyalität dar. Aus diesem Grund bleibe die partikulare, nationale politische Gemeinschaft der Bezugspunkt für die politische Prophetie, auch wenn viele Linke dies nicht wahrhaben wollen würden und sich als postnational verstünden:

„Political imagination is, almost always, national imagination. To imagine great things is to imagine a great future *for a particular community*, a community one knows well, identifies with, can make plausible predictions about. In the modern world, this usually means one’s nation. Political romance is, therefore, for the foreseeable future, going to consist of psalms of *national* futures rather than of the future of mankind.”²⁰⁵

An Rortys Fixierung auf den Nationalstaat wird erneut die oben monierte, fehlende Verknüpfung seines politischen Denkens mit dem soziologischen Diskurs deutlich.²⁰⁶ Aus der Sicht der oben erwähnten Theorie reflexiver Modernisierung etwa

202 Vgl. Kleemann (2007), 42.

203 Habermas (2008a), 35.

204 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 198; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 50; SL, 94f.

205 EHO, 184 [Herv. i. O.]; vgl. Rorty in Balslev (1999), 70f; Rorty (1997d), 39. Rorty hält die Frage nach der Zukunft des Nationalstaates gegenwärtig für unbeantwortbar; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (2001), 201.

206 Rortys Fixierung auf den Nationalstaat betrifft nicht nur Fragen der internationalen Politik; zeigt sich aber dort am deutlichsten – siehe etwa Rorty (1998d), 984: „Es gibt keine internationalen politischen Akteure, abgesehen von den Nationalstaaten.“ – In diesem Zusammenhang zeigt sich auch erneut die Nähe zu Michael Walzers Kommuni-

wäre auch sein liberaler Ethnozentrismus dem für die erste Moderne kennzeichnenden „Container-Modell“²⁰⁷ der nationalstaatlich organisierten Gesellschaft verhaftet. Auch bei ihm wird der nationale Territorialstaat zum Container der Gesellschaft, indem er Gesellschaft mit dem Nationalstaat gleichsetzt.²⁰⁸ Für Ulrich Becks neue Kritische Theorie in kosmopolitischer Absicht ist dieser nationale Blick des „methodologischen Nationalismus“²⁰⁹ aber angesichts der Prozesse von Individualisierung und Globalisierung blind für das Entstehen neuer Arten der transnationalen (Sub-)Politik und transnationaler Identitäten in dem grundlegenden Strukturwandel hin zu einer zweiten Moderne. An seine Stelle müsse der „kosmopolitische Blick“ des „methodologischen Kosmopolitismus“ treten.²¹⁰ Im Anschluss an Beck kann man sagen, dass sich Rortys soziologisches Defizit darin manifestiert, dass er die zunehmende Bedeutung von transnationalen Identitäten jenseits beziehungsweise quer zur nationalen Ebene verkennt. Sein ethnozentristische „Container-Modell“ der Integration und der Solidarität ist an die nationale Wir-Gruppe gebunden. Dadurch wird der Blick versperrt für Identifikationsgemeinschaften, die gerade nicht an nationale Grenzen gebunden sind.

Auf die Kritik hin, dass er transnationale Quellen der Solidarität in seiner Theorie nicht berücksichtige, gesteht Rorty zwar zu, dass keine Identität natürlicher oder authentischer als eine andere sei. Dennoch beharrt er auf seiner Sicht, dass nur die nationalen Regierungen für die Verwirklichung des Internationalismus relevant waren und auch bleiben werden. Wenn überhaupt könnten nur *Top-down*-Initiativen nationaler Eliten, und nicht *Bottom-up*-Initiativen kosmopolitischer Bürgern die Schaffung einer kosmopolitischen Weltgemeinschaft erreichen.²¹¹ Die praktische Relevanz der Frage,

tarismus. Auch dieser ist mit seiner Gemeinschaftsvorstellung sehr stark an der Ebene des souveränen Nationalstaats orientiert; vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 500.

207 Beck/Bonß/Lau (2001), 11.

208 Vgl. Beck/Bonß/Lau (2001), 20ff.

209 Beck (2002), 50.

210 Zu Becks Gegenüberstellung von methodologischem Nationalismus und Kosmopolitismus siehe insbes. Beck (2002), 50-94. Für eine (kritische) Zusammenfassung von Becks kosmopolitischer Theorie siehe Bonß (2003), 384ff.

211 Vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134ff. Es gibt verstreute Textstellen, in denen Rorty sein „Container-Denken“ selbst ansatzweise durchbricht. So stellt er in SL, 83 fest, dass der beängstigende wirtschaftliche Kosmopolitismus nebenbei einen begrüßenswerten kulturellen Kosmopolitismus mit sich bringe. Er glaubt aber nicht an dessen politischer Relevanz. An anderer Stelle stützt sich seine Argumentation auf eine zentrale gesellschaftliche Entwicklung unserer Zeit: die ansteigende Kommunikation zwischen den Kulturen in einer globalisierten Gesellschaft. Sofern es der Politik in den autoritären Staaten nicht gelinge, die freie Kommunikation mit Mitgliedern verschiedener Kulturkreise zu verhindern, könne die Ausweitung des Internets dazu beitragen, die identitätsstiftende Bedeutung exklusiver Gemeinschaften zu vermindern; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 17; Rorty (2006d), 64f. Über diese kursorischen Bemerkungen hinaus thematisiert Rorty die Möglichkeiten einer Vernetzung und Mobilisierung von transna-

ob ein kosmopolitisch erweitertes Denken der Solidarität erforderlich ist, das transnationale Identitäten und Solidaritäten in den Blick bekommt, zeigt sich an der dieses Kapitel beschließenden Frage nach der praktischen Tragfähigkeit von Rortys Utopie eines ironischen Liberalismus der Hoffnung angesichts der fortschreitenden wirtschaftlichen Globalisierung. Besteht die politische Realität der Ironie darin, dass die Globalisierung sowohl die Vorstellung von nationalen Solidaritäten als notwendige Ausgangspunkte einer solidarischen Weltgemeinschaft, als auch Rortys (nationale) Integrationskonzeption der Hoffnung unterminiert? Plakativ gefragt: Sitzen ethnozentristische Liberale in der „Globalisierungsfalle“?

Rortys ironischer Liberalismus der Hoffnung – auch in seiner zivilreligiöser Modifikation – geht davon aus, dass für den Zusammenhalt der demokratischen Wir-Gemeinschaft allein die soziale Hoffnung auf eine bessere Zukunft ausreichend ist. Diese brauche weder einen kognitiven Status noch ein philosophisches Fundament. Dabei ist sich Rorty bewusst, dass die Hoffnung auf eine bessere gemeinsame Zukunft eine fragile Sache ist.²¹² Entsprechend seiner halb ironischen Selbstbezeichnung als bourgeois Liberaler betont er, dass die Demokratie als Identifikationsgemeinschaft nur auf der Basis wirtschaftlichen Wohlstands lebensfähig ist. Die Erfahrung der Geschichte lehre: Solidarität und Hoffnung brauchen Bildung, Sicherheit und Wohlstand. Er sieht daher in der Angst den großen Feind des liberalen Projekts der Ausdehnung des Gefühls der Solidarität. Sobald der Lebensstandard der Mittelschicht erodiere, sei die Demokratie in Gefahr. Denn die Unsicherheit der Mittelschicht-Eltern über die wirtschaftliche Zukunft ihrer Kinder erzeuge Selbstüchtigkeit und Hartherzigkeit: „Der große Feind des Liberalismus ist Angst – die Angst, es gebe nicht genug zu verteilen.“²¹³ Eine rein säkulare Kultur der Hoffnung könne genügend bürgerschaftliches Engagement für die Demokratie hervorbringen, vorausgesetzt es gibt wirtschaftliches Wachstum und die Hoffnung auf weitere Chancengleichheit für die Mitglieder dieser Gesellschaft. Auch die Grenzen der romantischen Prophetie werden nach Rorty durch die unwahrscheinliche Kombination von Frieden, Glück, Sicherheit und Wohlstand gezogen.²¹⁴

Angesichts dieser Grundannahmen eines bourgeois Liberalismus der Hoffnung wiegt es schwer, dass Rorty selbst spätestens seit den 1990’er Jahren hinsichtlich der ökonomischen Zukunftsaussichten für die Gesellschaften der nordatlantischen Welt und damit auch für die Zukunft der liberalen Demokratie immer pessimistischer wurde.²¹⁵ Er sah die Zukunft der liberalen Demokratie als gemeinsamer

tionalen Wir-Gruppen und neuen Formen von Vergemeinschaftung jenseits der nationalen Gemeinschaft nicht.

212 Vgl. EHO, 48; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 57.

213 Rorty (2005b), 45; vgl. u.a. auch Rorty (1998a), 119; Rorty (2000g), 19; Rorty (2006d), 52. Diese „bourgeoise“ Grundthese findet sich übrigens auch bei Walt Whitman, Rortys Vorbild für einen prophetischen Liberalismus, siehe Whitman (2005), 38.

214 Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 84, 115, 124.

215 So äußert er in einem Interview im Jahr 1997: „Liberal democracy works in times of economic prosperity and doesn’t work in times of economic insecurity and, since I

Glaube in eine bessere Zukunft immer mehr gefährdet durch die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit aufgrund der Globalisierung des Arbeitsmarktes. Die daraus resultierende Unsicherheit in den Mittelschichten der demokratischen Gesellschaften und die Umkehrung des Prozesses der Verbürgerlichung der Arbeiterklasse seit 1973 führten zu einer Krise der industrialisierten Demokratien, die durchaus zum Ende des demokratischen Projekts führen könnte. Es bestehe die Gefahr, dass die demokratischen Traditionen in diesen Gesellschaften nicht stark genug sein werden, um diese Krise zu überstehen. Dann würden sich die Bürger der liberalen Demokratien nur noch pro forma zu dem Glauben an Freiheit und Gleichheit bekennen. Ihr Sinn für Brüderlichkeit, der erforderlich ist, diese Ideale zu verwirklichen, wäre aber verschwunden. Dieses realistische Szenario würde das Ende der Demokratie als gemeinschaftliches Projekt der Ausweitung der Solidarität bedeuten: „Ich bin äußerst pessimistisch, was die zukünftige politische Entwicklung angeht, weil ich glaube, dass die Demokratie nur funktioniert, wenn man den Wohlstand verteilt – wenn die Kluft zwischen den Reichen und den Armen überbrückt wird.“²¹⁶ Rorty gesteht offen ein, dass in dem realistischen Zukunftsszenario weiter wachsender ökonomischer Ungleichheit und Unsicherheit kein Platz mehr ist für die liberale Utopie der globalen Brüderlichkeit. Vor allem in den Ländern, in denen kein Wohlfahrtsstaat existiere, wie etwa in seinem eigenen Land, hält er inzwischen den populistischen Aufstand einer faschistischen Rechten für wahrscheinlicher. Schon jetzt hätten die Verängstigung der Mittelschichten angesichts der Gefährdung des amerikanischen Traums und die Proletarisierung der Arbeiterklasse durch die Folgen der wirtschaftlichen Globalisierung zum Absterben des Idealismus der amerikanischen Mittelklasse geführt, und zugleich zum Aufstieg des fundamentalistischen, evangelikalen Protestantismus in den USA. Mit dieser Rückkehr der Kirchen würden auch die Chancen einer säkularen Wiederbelebung der patriotischen amerikanischen Bürgerreligion immer schlechter.²¹⁷

Rorty bringt selbst das Kernproblem der Idee einer nationalen politischen Gemeinschaft in Zeiten der wirtschaftlichen Globalisierung zur Sprache. Wie viele andere sieht auch er die bisher national verfasste Demokratie dadurch ausgehöhlt, dass eine globalisierte Wirtschaft sich der Kontrolle nationaler Regierungen und damit auch deren Wähler entzieht: „So the central fact of globalization is that the economic situation of the citizens of a nation state has passed beyond the control of

think we're entering a time of economic insecurity, I don't have much faith that we can keep liberal democracy going.”(Rorty (2006d), 60); vgl. auch Rorty (2005b), 45.

216 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 86. Rorty sieht nicht nur in der zunehmenden wirtschaftlichen Ungleichheit Grund für Pessimismus. Er thematisiert schlaglichtartig auch die immer noch vorhandene Möglichkeit eines Nuklearkrieges, die Gefahren des Terrors, die Überbevölkerung und nicht zuletzt die Vernichtung der Umwelt; vgl. u.a. PSH, 226ff, Rorty (1998c), 12; Rorty (2000g), 19; Rorty (2001a), 15; Rorty (2006d), 160.

217 Vgl. SL, 81ff; Rorty (2006d), 51, 62, 155; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 28f, 84.

the laws of that state.“²¹⁸ Die Nationalstaaten hätten auf der einen Seite immer weniger Kontrolle über ihre Ökonomien, insbesondere über die transnationalen Konzerne. Auf der anderen Seite fehle eine globale Instanz, um den globalen Kapitalismus zu zähmen, so wie dies einst durch den Nationalstaat geschehen sei. Eine Weltregierung, die erforderlich wäre, um den Frieden zu sichern und die kapitalistische Weltwirtschaft zu regulieren, sei nicht in Sicht:

„Heute werden wir Zeuge, wie die schlimmsten Züge des Kapitalismus wiederkehren – bedingt durch das Fehlen einer Weltregierung, das Fehlen einer globalen Instanz, die den Kapitalismus der Demokratie dienstbar machen könnte. Wir hätten die ökonomische Globalisierung nicht zulassen dürfen, bevor wir die bürokratischen Strukturen geschaffen haben, um den globalen Kapitalismus zu regulieren. Unglücklicherweise sind wir von den Ereignissen überrollt worden.“²¹⁹

Als Folge dieser Entwicklung sieht sich Rorty mit seinem Projekt einer globalen Ausweitung der Solidarität, das zunächst von den nationalen Solidaritäten seinen Ausgang zu nehmen hat, in einem echten Dilemma, das jede Hoffnung rauben kann: „Ich weiß einfach nicht, wie man eine internationale Politik sozialer Gerechtigkeit mit einer amerikanischen Innenpolitik sozialer Gerechtigkeit in Einklang bringen soll.“²²⁰ Der Konflikt zwischen patriotischer Loyalität und internationaler Gerechtigkeit beziehungsweise zwischen nationaler und globaler Solidarität ist für ihn unentscheidbar. Auf der einen Seite stehen das für die kollektive Handlungsfähigkeit notwendige Verantwortungsgefühl für die Mitglieder der eigenen, nationalen Wir-Gemeinschaft und die Sorge um die demokratischen Institutionen in den reichen Demokratien, die protektionistische Maßnahmen rechtfertigen würden. Auf der anderen Seite steht die berechtigte Forderung nach globaler Umverteilung des Wohlstandes über nationale Grenzen hinweg:

„Was also sollen die reichen Demokratien vor diesem Hintergrund tun? Sollen sie sich selbst gegenüber und untereinander loyal bleiben und den Fortbestand freier Gesellschaften für ein Drittel der Menschheit auf Kosten der restlichen zwei Drittel sichern? Oder sollten sie zugunsten einer egalitären wirtschaftlichen Gerechtigkeit auf die Wohltaten der politischen Freiheit verzichten?“²²¹

218 PSH, 233; vgl. PSH, 258; Rorty (2006d), 60. Dies gilt nach Rorty inzwischen auch für einen mächtigen Nationalstaat wie den USA. Jürgen Habermas bezeichnet diese Diagnose als „postnationale Konstellation“ (Habermas (1998)).

219 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 89; vgl. Rorty (2006d), 101; Rorty in Stossel (1998); Rorty (2000g), 19.

220 Rorty (2000g), 19.

221 PZ, 81; vgl. auch SL, 86; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 39; Rorty (2000g), 19; Rorty (1996d), 9ff. Vgl. dazu auch Auer (2004), 171. Rortys Erörterung des Dilemmas zwischen nationaler und internationaler Solidarität enthält implizit das beste Argument für eine „kommunitaristische“ Verteidigung des Wohlstandes in den reichen Demokratien: Deren bisher einzigartige liberale Kultur würde einen ständig sinkenden Wohlstand

Dieses Dilemma wird für Rorty noch dadurch verschärft, dass in Zeiten einer globalisierten Ökonomie protektionistische Maßnahmen oder Versuche der Gewerkschaften, das Sinken des Lohnniveaus zu stoppen, tendenziell nur zu einer höheren Arbeitslosigkeit führen. Zugleich sei die Hoffnung auf eine Internationalisierung der Gewerkschaftsbewegung unrealistisch, da die nationalen Gewerkschaften ebenfalls von dem von ihm beschriebenen Dilemma zerrieben würden.²²² Rorty gesteht offen ein, dass er keine eigenen Ideen zur Lösung dieses Dilemmas habe. Und es seien auch sonst keine realistischen Vorschläge in Sicht, auch nicht in den Reihen der Anti-Globalisierungsbewegung, aus denen man Optimismus schöpfen könnte. Es bleibe daher allein das Werben in der politischen Öffentlichkeit für die schwache Hoffnung auf eine Umwandlung der Vereinten Nationen in eine Weltföderation. Denn nur eine starke Weltregierung könnte den globalen Kapitalismus zähmen und eine Politik der sozialen Hoffnung ermöglichen.²²³ In mehreren Interviews zu dieser Frage äußert er zudem die Ansicht, dass als mögliche treibende Kraft dieser Umwandlung nicht seine eigene Nation, die USA, sondern wenn überhaupt die Europäische Union infrage käme.²²⁴

XI.4.3 Tragischer Liberalismus der Hoffnung ohne Hoffnung?

An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, Rorty vorzuwerfen, er habe keine Antwort auf *die* demokratietheoretische Frage unserer Zeit: Wie ist soziale Demokratie im Zeitalter der Globalisierung jenseits des „nationalen Containers“ möglich? Rortys eigene pessimistische Diagnose der Zukunftsaussichten für die national verfasste Demokratie und für eine Politik der Solidarität, die auf der Institution des Nationalstaates basiert, bestätigt aber zum einen erneut die oben festgestellte Korrekturbedürftigkeit seiner übertriebenen Theorieabstinenz. Denn es zeigt sich, dass seine linke Politik der Solidarität auf die Erkenntnisse und Modelle der transnationalen Soziologie und Demokratietheorie dringend angewiesen ist, will sie nicht selbst jede realistische Hoffnung verlieren.

Noch drängender sind aber folgende kritische Nachfragen, die sich aus Rortys Pessimismus ergeben: Welchen Sinn hat seine nationale Erweckungspredigt für die säkulare Erneuerung der amerikanischen Zivilregion in *Stolz auf unser Land* noch, wenn er selbst die zunehmende Ohnmacht nationalstaatlicher Politik in einer globalisierten Welt diagnostiziert? Ist er nicht selbst von dem Glauben an ein kosmopoli-

bzw. eine immer größer werdende Ungleichheit nicht überleben. Die liberalen Institutionen, die für viele Menschen anderer Gesellschaften Ziel ihres politischen Handelns darstellen, würden als geschichtliche Realität wieder verschwinden.

222 Vgl. SL, 82; Rorty in Stossel (1998).

223 Vgl. u.a. SL, 86; PSB, 233f; Rorty in Balslev (1999), 100; Rorty (2006d), 52, 154.

224 Vgl. Rorty (2000e), 1007f; Rorty (2000g), 19; Rorty (2003a), 13. Diese vage Hoffnung Rortys wird von Jürgen Habermas in ausgearbeiteter Form vertreten; siehe Habermas (1998), 8f. – Aber auch von dem oben erwähnten Soziologen Ulrich Beck, der am Beispiel eines postnational verstandenen Europas als „Transnationalstaat“ seinen „kosmopolitischen Blick“ erprobt; vgl. u.a. Beck (2002), 333-341.

tisch erweitertes Projekt „Amerika“ abgefallen, wenn er nur noch in einem erstarkten Europa die letzte Hoffnung sehen kann? Wie glaubhaft ist generell ein bürgerlicher Reformismus ohne bürgerlichen Optimismus? Darüber hinaus gilt: Rortys Pessimismus bezüglich der Zukunft der liberalen Gesellschaften bedroht seine eigene Utopie eines Liberalismus der sozialen Hoffnung in ihrem Kern. Hat er doch selbst in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* festgestellt:

„Moderne, gebildete, säkulare Gesellschaften sind von der Existenz einigermaßen konkreter, optimistischer und plausibler *politischer* Szenarien abhängig statt von Szenarien zur Erlösung jenseits des Grabes. Um an sozialer Hoffnung festzuhalten, müssen die Mitglieder einer solchen Gesellschaft sich selbst eine Geschichte erzählen können, die davon handelt, wie alles besser werden kann, und sie dürfen keine unüberwindlichen Hindernisse für das Wahrwerden dieser Geschichte sehen.“²²⁵

An gleicher Stelle hat Rorty die Ursache für den drohenden Verlust sozialer Hoffnung bereits näher thematisiert. Sie hätte nichts zu tun mit der Unfähigkeit der Philosophie, sich auf einen theoretischen Leim für die Gesellschaft zu einigen. Vielmehr blockiere die kontingente gesellschaftliche Realität alle liberalen Szenarien, wie man von der Gegenwart zu einer utopischen globalen Zukunft der Freiheit und Solidarität gelangen könne. Im Rahmen seiner „starken“ Orwell-Interpretation schlägt er vor, dessen Dystopie als eine Warnung vor einer drohenden Gesellschaft der Zukunft zu sehen, in der die liberale Hoffnung keinen Platz mehr hat.²²⁶ Daran anschließend hat er auch in späteren Texten festgestellt, dass die zunehmende Hoffnungslosigkeit bezüglich der kosmopolitischen Utopie einer Verwirklichung der globalen Solidarität nicht aus philosophischen Problemen resultiert, sondern aus den politischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte. Diese hätten die Zweifel an den Realisierungschancen einer klassenlosen Weltgesellschaft, verwirklicht durch eine demokratische Weltregierung, immer größer werden lassen. Inzwischen sei eine dystopische Zukunft, in der alle Regierungen der Welt nur als Werkzeuge in der Hand einiger multinationaler Unternehmen fungieren, zu einem wahrscheinlicheren Szenario geworden. In dieser Orwell'schen Welt gebe es zwar keinen übernationalen „Großen Bruder“, aber eine Parallele zur Herrschaft der „inneren Partei“: die Herrschaft einer kosmopolitischen Oberklasse der Superreichen, die alle größeren wirtschaftlichen Entscheidungen völlig unabhängig von der Gesetzgebung jedes Landes und damit von den Wählern trifft. Dabei würden diese kosmopolitischen Superreichen den Anschein aufrechterhalten, dass nationale Politik eines Tages etwas ändern könnte. Zugleich würden sie dafür sorgen, dass sich die Politik primär mit kulturellen Fragen beschäftigt, damit die Proletarier von ihrer Hoffnungslosigkeit abgelenkt würden. Zu diesem Zweck würde auch die Inszenierung medialer Pseudoereignisse dienen, zu denen auch gelegentlich ein Krieg gehört.²²⁷

225 KIS, 148 [Herv. i. O.].

226 Vgl. KIS, 148f, 283ff, 294ff. Zu diesem starken Fehllesen von Orwells 1984 siehe oben Kap. VIII.3.3.

227 Vgl. SL, 83ff; PSH, 229ff; Rorty (2006d), 108f.

In einem Aufsatz schon aus der Zeit der Abfassung von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* äußert sich Rorty zutiefst pessimistisch in Hinblick auf die Zukunftsaussichten des von ihm propagierten bürgerlichen Reformismus und bezeichnet sich aus diesem Grund als „tragischer Liberaler“. ²²⁸ Als solcher zeigt er sich in diesem Text, der eine Art Lobpreisung der institutionellen Fantasie des brasilianischen Denkers Roberto Unger darstellt, hin- und hergerissen zwischen der Furcht vor dem Verlassen des liberalen Vokabulars und der Sehnsucht nach einer neuen politischen Romantik angesichts der zunehmenden Hoffnungslosigkeit. Es finden sich dort auch die Argumente seines politischen Konservatismus in Bezug auf die liberalen Institutionen: Selbst wenn diese zunehmend ineffektiv würden, seien sie immer noch besser als alle anderen bisher verwirklichten Institutionen. Die Bedeutung dieser kontingenten Institutionen liege darin, dass sie ein Gegengewicht gegen die Gefahren der romantischen Fantasie darstellen; eine Bedeutung, die auf bittere Weise durch die Erfahrungen mit der politischen Romantik eines Mussolini, Hitler, Lenin oder Mao gelernt worden sei. ²²⁹ Andererseits zeigt sich Rorty in diesem Text aber auch geneigt, in den Institutionen der liberalen Gesellschaften des reichen Nordens nicht nur den einzigen Schutz gegen quasi-faschistische Demagogen zu sehen, sondern auch entscheidende Hemmnisse für eine effektive Politik der Solidarität. Tragische Liberale wie er würden deshalb ihren Mangel an institutioneller Fantasie bedauern und ihre Furcht vor Experimenten mit bisher unerprobten Institutionen. Und sie bewunderten den politischen Romantizismus eines Roberto Ungers. Rorty äußert die These, dass neue Hoffnung nur aus einem gelungenen politischen Experiment einer utopischen Idee außerhalb der eingefrorenen Reformpolitik in den reichen nordatlantischen Demokratien erwachsen könne. Er besteht aber dabei darauf, dass im Rahmen eines solchen Experimentes zumindest die Meinungsfreiheit gewahrt bleiben müsste. Als mögliches Beispiel für ein derartiges institutionelles romantisches Experiment in einer Pioniernation der Dritten Welt führt Rorty die in unseren Augen vollkommen utopische Einführung des Prinzips „Gleicher Lohn für alle“ an. ²³⁰

Voller Pessimismus stellt Rorty in diesem frühen Text also seine konservative Verteidigung eines bürgerlichen Reformismus im institutionellen Rahmen der liberalen Demokratie infrage. Er liebäugelt mit romantischen Experimenten in der Politik und begibt sich damit in Widerspruch zu seiner eigenen Abwehrstrategie gegen radikale Kritiker der kapitalistisch verfassten liberalen Demokratien: der Privatisierung des romantischen Strebens nach dem ganz Anderen, dem Erhabenen. Knapp zwanzig Jahre später ist selbst von der Hoffnung auf romantische Experimente außerhalb der reichen nordatlantischen Demokratien keine Rede mehr. In einer Buchbesprechung des Romans *Saturday* von Ian McEwan aus dem Jahre 2005 verteidigt er dessen niederschmetternde, aber zutreffende Darstellung der gegenwärtigen

228 Diese Selbstbezeichnung geschieht „natürlich“ auf dem Weg der Erfindung einer neuen Wir-Gruppe. Deren Bezeichnungen lauten: „We tragic liberals“(EHO, 187), „We downbeat, Alexandrian, social democratic liberals“(EHO, 180) u. „We rich, fat, tired North Americans“(EHO, 178).

229 Vgl. EHO, 179, 189f.

230 Vgl. EHO, 184ff, 192.

gen Lage der Anhänger der liberalen Utopie, wie er es einer sei: Sie würden mit Unbehagen in die Zukunft blicken und immer mehr – wenn auch mit einem mulmigen Gefühl im Bauch – einen schwächenden Agnostizismus in Fragen der Gerechtigkeit an den Tag legen. Als tragische Liberale könnten sie nach den verheerenden Experimenten der Vergangenheit und dem Scheitern der radikalen Hoffnungen immer weniger an die liberale Utopie glauben. Ihre Hoffnung beschränke sich daher immer mehr auf die kleinen privaten Angelegenheiten. Zugleich werde sie in Zeiten des Terrors zunehmend durch Angst verdrängt:

“The tragedy of the modern West is that it exhausted its strength before being able to achieve its ideals. The spiritual life of secularist Westerners centered on hope for the realization of those ideals. As that hope diminishes, their life becomes smaller and meaner. Hope is restricted to little, private things – and is increasingly being replaced by fear [...] The problem for good-hearted Westerners [...] is that they seem fated to live out their lives as idiots (in the old sense of ‘idiot’, in which the term refers to a merely private person, one who has no part in public affairs). They are ingrates and dilettantes – ingrates because their affluence is made possible by the suffering of the poor and dilettantes because they are no longer able to relate thought to action. They cannot imagine how things could be made better.”²³¹

Angeichts dieser pessimistischen Beschreibung der Lage der liberalen Wir-Gruppe kann man Rorty nicht vorwerfen, er vertrete einen illusionären Utopismus. Als eine Art Fazit zur Frage der Realisierungschance seiner Utopie eines Liberalismus der Hoffnung gesteht er sogar ein: „Ich habe nicht die geringste Ahnung, wie es zu einer solchen Gesellschaft kommen könnte.“²³² Damit wird aber die oben dargestellte radikale, linke Kritik an der Spannung zwischen seinem politisch-emanzipatorischen und seinem wirtschaftlichen Liberalismus bestätigt. Dessen Strategie einer Durchsetzung der liberalen kosmopolitischen Utopie durch Reformpolitik, Wirtschaftswachstum und Gefühlserziehung scheitere schlicht an der Realität des Wirtschaftsliberalismus. Da die ökonomische Realität in den kapitalistisch verfassten liberalen Gesellschaften genau in die entgegengesetzte Richtung wie Rortys Utopie laufe, verliere dessen Utopie immer mehr ihre Glaubwürdigkeit.²³³ Unabhängig von der Frage, ob diese Beurteilung der Aussichten für das liberale Projekt innerhalb der liberalen Institutionen zutreffend ist oder nicht – Rortys eigener Pessimismus eines tragischen Reformismus ohne Hoffnung konterkariert nicht nur die „frohe Botschaft“²³⁴ einer Erneuerung des nationalen Projektes der kollektiven Selbsterschaffung und die vehemente Kritik an der politischen Hoffnungslosigkeit der Foucault’schen Linken in *Stolz auf unser Land*. Darüber hinaus wird die Tragfähigkeit seines Integrationskonzepts der Hoffnung und damit auch seine Utopie eines ironischen Liberalismus überhaupt infrage gestellt. Hoffnung statt Erkenntnis, diese zentrale Devise seines transformativen Neopragmatismus wird in seinem iro-

231 Rorty (2005a), 92f; vgl. Rorty (2005a), 91-94.

232 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 47.

233 Vgl. Mouffe (2007), 115f; Rodrigues (2001), 135f. Vgl. dazu auch Nagl (1998), 180.

234 Seel (2000), 74.

nisch-bourgeois Liberalismus zu der integrationstheoretischen These konkretisiert, dass die Legitimation und der Zusammenhalt liberaler Gesellschaften nicht auf der theoretischen Erkenntnis der (vermeintlichen) Wahrheit ihrer Grundwerte basiert, sondern auf der gemeinsamen, unbegründeten Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Folgt man dieser These, dann wiegt aber Rortys pessimistische Beurteilung der Zukunftsaussichten für das liberale Projekt umso schwerer. Der von ihm beschriebene drohende Verlust der sozialen Hoffnung im Zeitalter der Globalisierung stellt seine eigene Begründungsutopie als solche infrage. Denn er betrifft nicht nur die Chance ihrer Realisierung, sondern auch deren Begründungs- und Legitimationskonzeption.