

Private Götter, öffentlicher Glaube

Richard Rorty und die Religion

VON GEORG M. KLEEMANN

Mit der allgemein diskutierten „Wiederkehr des Religiösen“ erfreut sich das Thema der Religion auch in der Gegenwartsphilosophie inzwischen wieder großer Beliebtheit, und neben Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Gianni Vattimo und Charles Taylor steht auch der US-Amerikaner Richard Rorty in der prominenten Reihe einer „philosophischen Wiederentdeckung“ der Religion;¹ und vor kurzem erst ist in Zusammenarbeit mit Vattimo das Buch „Die Zukunft der Religion“ erschienen.² Rortys unverhohlene Selbstbezeichnung als Atheist, der gläubigen Menschen mit einer Mischung aus Verwirrung, Ehrfurcht und Ablehnung begegnet,³ lässt allerdings weniger den einfühlsamen Interpreten als einen radikalen Kritiker erwarten. So erwecken auch seine früheren Werke den Eindruck eines Denkers, dem es nicht nur um die vollständige Erledigung der Religion, sondern auch aller ihrer klammheimlichen Nachfolger geht. Insofern er dies zur Aufgabe des (Neo-)Pragmatismus macht, spielt die Religion in seinem philosophischen Programm aber zumindest eine negativ entscheidende Rolle. Bei ihrer späteren expliziten Behandlung zeigen sich dann zunehmend widersprüchliche Tendenzen, die in zwei gegenläufige Strategien münden: Plädiert Rorty einmal für eine restlose Privatisierung der Religion, bemüht er sich das andere Mal um ihre positive Transformation und schlüpft dabei zeitweilig gar in die Rolle des Predigers einer US-amerikanischen Zivilreligion.

1. Pragmatismus zwischen Polytheismus und Entgötterung

In seinem ersten Hauptwerk „Der Spiegel der Natur“ beschreibt Rorty den Übergang vom religiös dominierten christlichen Weltbild zur „Neuen Wissenschaft“ im 16. und 17. Jahrhundert zunächst als ein paradigmatisches Ereignis im Dienste seiner antirepräsentationalistischen Kernthese, derzufolge wissenschaftlicher „Fortschritt“ nicht als sukzessive Annäherung einer Weltbeschreibung an die Wirklichkeit, sondern als revolutionärer

¹ Vgl. S. Wendel, Vernünftig und begründungsfähig. Aktuelle philosophische Beiträge zum Thema Religion, in: HerKorr 57 (2003) 528–532.

² R. Rorty/G. Vattimo: Die Zukunft der Religion, Frankfurt am Main 2006. – Rortys Beitrag, „Antiklerikalismus und Atheismus“, ist allerdings weitestgehend identisch mit seiner Dankesrede zur Verleihung des Meister-Eckhart-Preises von 2002, die in der Süddeutschen Zeitung vom 04.12.2002, 14, erschien.

³ Vgl. R. Rorty in: S. Louthan, On Religion – A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, in: CScR 26 (1996) 177–183, 179.

Wechsel von Vokabularen zu verstehen ist.⁴ In der Folge knüpft er daran jedoch das geistesgeschichtliche Szenario eines regelrechten Erbfolgekrieges:⁵ Nacheinander bemühen sich (Natur-)Wissenschaft, Philosophie, zuletzt Literatur und Politik um die kulturelle Schlüsselstellung, die einstmals die Religion innehatte, und reproduzieren ihrerseits religiöse Strukturen: Die leergewordene Stelle Gottes wird – mit der Natur beziehungsweise der objektiven Welt, dem Selbst als Sitz von Wirklichkeitserkenntnis, Sittlichkeit oder Kreativität, zuletzt mit der Weltgeschichte – neu besetzt, und die jeweiligen Eliten schwingen sich zu neuen Priestern auf, um mit dem Anspruch auf privilegierten Zugang zu diesen Gottessurrogaten ihre kulturelle Vorrangstellung zu legitimieren. Entgegen der Annahme einer bereits erfolgreich abgeschlossenen Säkularisierung erhält sich so auch in den vorgeblich säkularen Erben der Religion das religiöse (beziehungsweise „metaphysische“) Bedürfnis: Dessen Hauptmerkmal besteht in einem Transzendenzbezug, der zum einen die gesamte menschliche Geschichte dadurch entwertet, dass er einer „unvergänglichen Ordnung“ den Vorrang vor dem Zeitlichen einräumt, und der zum anderen die Angewiesenheit auf menschliche Solidarität hintergeht, insofern sein „Objektivitätsstreben“ nicht etwa nach gemeinsamen Grundlagen, sondern nach einem unmittelbaren, d.h. nicht noch einmal über eine menschliche Gemeinschaft vermittelten Kontakt zu einer nichtmenschlichen Realität sucht.⁶

Seinen Pragmatismus versteht Rorty nicht nur als das Bewusstwerden dieses Prozesses, sondern zugleich als dessen Überwindung, indem er statt für eine Neubesetzung des kulturellen Zentrums für eine „Kultur ohne Zentrum“ plädiert, in der kein Bereich dauerhaft eine exemplarische Rolle ausüben würde.⁷ Für das Erreichen einer solchen Kultur, in der die Parolen „Hoffnung statt Erkenntnis“ und „Solidarität (beziehungsweise Brüderlichkeit) statt Objektivität“ lauten, nennt er zwei Strategien, die ihre Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe deutlich im Namen tragen. Die erste versteht den Pragmatismus als das Projekt eines „romantischen Polytheismus“⁸ und geht davon aus, dass der entscheidende Schritt mit der Übernahme der führenden gesellschaftlichen Rolle durch Literatur und Kunst, also mit der „Poetisierung“ beziehungsweise „Ästhetisierung“ der Kultur⁹

⁴ Vgl. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, 350–363.

⁵ Vgl. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972–1980)*, Minneapolis, 143–155; *ders.*, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 12f.; *ders.*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, 63f. und 71; *ders.*, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 6f.

⁶ Vgl. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, 11–15; *ders.*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 12 und 15; *ders.*, *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994, 34.

⁷ Vgl. Rorty, *Consequences*, XXXVII–XLIV; *ders.*, *Kultur ohne Zentrum*, 5.

⁸ Vgl. R. Rorty, *Pragmatism as Romantic Polytheism*, in: M. Dickstein (Hg.), *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham/London 1998, 21–36.

⁹ Vgl. Rorty, *Consequences*, 150–155; *ders.*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 97f. und 117.

bereits vollzogen ist. Denn während Wissenschaft und Philosophie einen Ersatz für den christlich-monotheistischen, den einen, wahren Gott boten und exklusiven Zugang zu ihm beanspruchten, vermeidet die Literatur mit ihrer internen Vielfalt die Etablierung eines alleinherrschenden Vokabulars:

Poetry cannot be a substitute for a monotheistic religion, but it can serve the purposes of a secular version of polytheism. [...] All you need to do is to abandon the idea that we should try to find a way of making everything hang together, which will tell all human beings what to do with their lives, and tell all of them the same thing.¹⁰

Dieses „polytheistische“ Plädoyer für Pluralität und Toleranz, das eindeutig Motive der hiesigen „Monotheismus-Debatte“ um den Ägyptologen Jan Assmann anklingen lässt und noch größere Ähnlichkeiten mit Odo Marquards „Lob des Polytheismus“ aufweist,¹¹ wird allerdings von Rorty weit weniger ausgeführt als das zweite Modell, nach dem sich der Pragmatismus als das Unternehmen einer umfassenden „Entgötterung“¹² beziehungsweise als radikaler „Anti-Autoritarismus“¹³ darstellt. Anstatt sich mit einem bloß ästhetisch-polytheistisch gewendeten Fortbestand des religiösen Erbes zu begnügen, geht es nunmehr darum, den Pragmatismus als endgültige Einlösung der unerledigten Ansprüche der Säkularisierung zu begreifen. Rortys Kronzeuge für diesen Weg ist Hans Blumenberg mit seiner Beschreibung der Entstehung des neuzeitlichen Selbst- und Weltbildes als Ergebnis der menschlichen Selbstbehauptung gegenüber der nominalistisch verabsolutierten Transzendenz und Souveränität Gottes.¹⁴ Was bei Blumenberg jedoch die Interpretation einer historisch konkreten Situation ist, wird von Rorty unter Rückgriff auf Freuds These vom Ursprung der Religion zum Mythos eines urzeitlichen Vatermordes ausgeweitet:¹⁵ Der Mord am übermächtigen Vater befreit die Söhne zwar zu einer vorläufigen Eigenständigkeit, doch seine Autorität taucht in sublimierter und idealisierter Form wieder auf und fordert gehorsame Unterwerfung, in der historischen Reihe der Religionen ebenso wie in der vom Platonismus begonnenen Geschichte der Metaphysik. Inbegriff der Berufung auf eine der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Geschichte entzogenen Autorität ist für Rorty dabei die Vorstellung von Sünde, die somit – gegenüber dem Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit oder Vergebungsbedürftigkeit – auf die bedingungslose Unterwerfungshaltung unter eine externe Instanz reduziert wird:

To have a sense of Sin, it is not enough to feel guilty. It is not enough to be appalled by the way human beings treat each other, and by your own capacity for vicious actions.

¹⁰ Rorty, *Romantic Polytheism*, 23f.

¹¹ Vgl. O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: *Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91–116.

¹² Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 85.

¹³ Vgl. R. Rorty, *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*, in: *RIPh* 53 (1999) 7–20.

¹⁴ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996, besonders 135–259. – Vgl. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 50; *ders., Anti-Authoritarianism*, 18f.

¹⁵ Vgl. Rorty, *Anti-Authoritarianism*, 15–19.

You have to believe that there is a Being before who we should humble ourselves. This Being issues commands which, even if they seem arbitrary and unlikely to increase human happiness, must be obeyed.¹⁶

Dem Pragmatismus und der von ihm propagierten liberalen Kultur gelingt nun, woran Jahrhunderte der Säkularisierung gescheitert sind, die Befreiung von jeder Autorität und der unhintergehbare Bezug auf menschliche „Brüderlichkeit“. Die ödipale Last des urzeitlichen Vatermordes wird dabei nicht nur billigend in Kauf genommen; dieser findet vielmehr jetzt erst seine eigentliche Bestimmung:

Only pragmatism [...] reaps the full advantage of that primal parricide. [...] This achievement had been deferred by the many attempts, made over many millennia to come to terms with the spectre of the murdered father: the attempts which make up the history of monotheism and of metaphysics.¹⁷

Vor diesem Hintergrund wird Rortys, vor allem in „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ vorgelegtes, philosophisches Unternehmen als umfassendes „Entgötterungsprojekt“ erkennbar, das danach strebt, „an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gotttheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft als Produkt von Zeit und Zufall behandeln“.¹⁸

Zu diesem „antiautoritären“ Programm gehört neben der Beseitigung jedes noch aktuellen Gottespräsidenten durch den Aufweis seiner Kontingenz auch Rortys Propagierung des romantischen Selbsterschaffungsideals in der Figur des „starken Dichters“, der keine vorgegebenen Autoritäten anerkennt, sondern sich bemüht, der Welt seine eigene „kreative Neubeschreibung“ einzuprägen.¹⁹ Nun wird man gerade dieser Gestalt leicht eine fortgesetzte ödipale Fixierung nachweisen können, ist es doch der „Horror, sich selbst als bloße Kopie oder Replik wiederzufinden“, der den starken Dichter zu dem Wunsch treibt, „der Vergangenheit dasselbe antun zu können, was sie ihm anzutun versucht hat“²⁰; Nicht die gelassene Befreiung vom Gespenst des Urvaters, sondern Angst und Ressentiment dürften demzufolge Rortys Philosophie stärker prägen, als ihm lieb sein kann.²¹ Doch wird für Rorty selbst der eigene Held bereits an anderer Stelle zum Problem: Im Zusammenhang seines liberalen Gesellschaftsideals nämlich, das der Option für Brüderlichkeit und Solidarität entspringt und für das Grau-

¹⁶ Ebd. 8.

¹⁷ Ebd. 19.

¹⁸ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 50 (Hervorhebung im Text). – Vgl. D. Vaden House, *Without God or his doubles. Realism, relativism and Rorty* (Philosophy of History and Culture 14), Leiden [u. a.] 1994.

¹⁹ Vgl. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 52–69.

²⁰ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 62.

²¹ Vgl. Vaden House, 129, Anmerkung 24; D. Thomä, Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität, in: Th. Schäfer/U. Tietz/R. Zill (Hgg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, Frankfurt am Main 2001, 292–318, 299f., Anmerkung 17.

samkeitsvermeidung das oberste Gebot ist, erscheint der starke Dichter bei der Durchsetzung seiner Neubeschreibung egoistisch, elitär oder asozial, und spätestens sein politisches Pendant, der Revolutionär, droht unmittelbar gewaltsam zu werden. Das romantische Ideal der Selbsterschaffung scheitert aber auch intern an der Lösung des Grundproblems, „wie man Autorität überwindet, ohne für sich selbst Autorität zu beanspruchen“, ²² da mit der eigenen Kreativität oder dem „Anderen der Vernunft“ neue Autoritäten, gewissermaßen Transendenzen nach innen, etabliert werden. Auch wenn die Verhältnisbestimmung zur „Romantik“ für Rorty eine unabgeschlossene Aufgabe bleibt, ²³ besteht für ihn der nachhaltigste Weg zur Klärung der Verhältnisse zweifelsohne in der strikten Trennung von Privatem und Öffentlichem, einer der durchgehenden Thesen von „Kontingenz, Ironie und Solidarität“: Romantische Selbsterschaffung und das dafür konstitutive ironische Selbstverhältnis, kreative und revolutionäre Neubeschreibungen und das Streben nach Erhabenheit und Authentizität finden im Privatbereich statt; der Öffentlichkeit hingegen gehört das liberale Anliegen der Grausamkeitsvermeidung und der Ausdehnung zwischenmenschlicher Solidarität an.

Diese Trennung ist vielfach kritisiert worden, und in der Tat muss bereits die apodiktische Behauptung der Unvereinbarkeit beider Bereiche – „für alle Zeiten inkommensurabel“ ²⁴ – bei jemandem überraschen, der sonst dafür plädiert, die Dinge nicht als starre Entitäten, sondern als stets rekonfigurierbare Netzwerke zu beschreiben. Trotz mancher Zugeständnisse an seine Kritiker hat Rorty diese Trennung jedoch stets als „die wichtigste Unterscheidung im menschlichen Leben“ ²⁵ bekräftigt und sie muss für ihn zentral bleiben, solange er überzeugt ist, dass der „transzendierende Impuls“ von Ironie oder „Romantik“ sich unlösbar mit der Gefahr eines neuen Transzendenzbezuges verbindet. ²⁶ Solange dann die Öffentlichkeit vor der Rückkehr neuer Götter geschützt ist – und hierin konvergiert das Programm der Entgötterung mit dem eingangs beschriebenen polytheistischen Szenario –, mag sich im Privatbereich ruhig eine Vielzahl davon tummeln. Rortys im Grunde dürftige Bestimmung des Privatbereichs als desjenigen Bereichs, in dem der Einzelne sich vor niemand anderem rechtfertigen muss, ²⁷ sowie die Grenzziehung zu einer entsprechend unterbestimmten Öffentlichkeit, sind

²² Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 176.

²³ Vgl. R. Rorty, *Philosophie als Wissenschaft, als Metapher und als Politik. Vom „irrationalen“ Moment im intellektuellen Fortschritt und vom Umgang der Pragmatisten damit*, in: *Neue Rundschau* 106 (1995) 28–43; ders., *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Mit einem Kommentar von Albrecht Wellmer*, Frankfurt am Main 2000, 9–41; ders., *Universalist Grandeur, Romantic Depth, Pragmatist Cunning*, in: *Diogenes* 51 (2004) 129–140.

²⁴ Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 14.

²⁵ R. Rorty, *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt am Main 2001, 120.

²⁶ Vgl. die treffende Kritik bei A. Wellmer, *Kommentar zu Richard Rortys „Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen“*, in: Rorty, *Schönheit*, 43–56.

²⁷ Vgl. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, 106; ders., *Philosophie & die Zukunft*, 149.

nun nicht nur prägend für sein Verständnis von Religion in modernen Gesellschaften, sondern finden darin sogar ihr eigentliches Vorbild. Zugleich unterläuft Rorty aber gerade bei seiner Beschäftigung mit der Religion die selbst gezogenen Grenzen.

2. Privatisierung der Religion

Mit Rortys Selbstverständnis als Sachwalter von Säkularisierung und Entgötterung mussten (Neo-)Pragmatismus, als dessen führender Vertreter er zu gelten hat, und Religion als gänzlich inkompatible Größen angesehen werden;²⁸ und Rorty selbst schien an der Religion als Phänomen heutiger Gesellschaften nicht weiter interessiert. Damit unterschied er sich allerdings deutlich von seinen philosophischen Idolen, den Pragmatisten der ersten Generation, für die Religion nicht nur ein Gegenstand der Untersuchung, sondern ebenso der Wertschätzung war. Besonders gilt dies für William James, dessen umfangreiche Studie „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ einen bedeutenden Beitrag zur Religionsphilosophie beziehungsweise -psychologie leistete. In der Auseinandersetzung mit ihm korrigiert Rorty denn auch den Eindruck der Unvereinbarkeit von Religion und Pragmatismus, bezieht sich dabei aber kaum auf James' religionsphilosophisches *opus magnum*, sondern versucht das Anliegen von „Der Wille zum Glauben“ nachzuvollziehen, in dem James die intellektuelle Verantwortbarkeit des Glaubens gegenüber der agnostischen Behauptung verteidigt, angesichts eines Fehlens von Beweisen bestehe nachgerade eine Pflicht zum Unglauben.²⁹

Da für einen Pragmatisten wie Rorty weder die empirisch-naturwissenschaftliche Beweislage noch ein abstrakt-neutraler Gerichtshof der Vernunft als Prüfstein intellektueller Verantwortbarkeit zählen und sich das Problem der Rechtfertigungsbedürftigkeit von religiösen wie allen anderen Überzeugungen rein intersubjektiv stellt – „intellectual responsibility is simply responsibility to people with whom one has joined in a shared endeavour“³⁰ –, könnte er die agnostische These, es sei falsch, ohne Beweis zu glauben, nur noch in folgender Fassung akzeptieren: Der Glaubende gibt vor, am gemeinsamen Projekt der Argumentation teilzunehmen, ohne dessen Regeln einzuhalten; denn eine (religiöse) Überzeugung zu haben, etwas zu glauben („to believe“), ist ein kognitiver Anspruch innerhalb der Argu-

²⁸ Vgl. G. Gunn, Religion and the Recent Revival of Pragmatism, in: M. Dickstein (Hg.), The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture, Durham/London 1998, 404–417, 404–408. – Ausführlich zum Verhältnis von (Neo-)Pragmatismus, Religion und Theologie vgl. V. Anderson, Pragmatic Theology. Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and Public Theology, New York 1998.

²⁹ Vgl. W. James, Der Wille zum Glauben, in: Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey. Mit einer Einleitung herausgegeben von E. Martens, Stuttgart 2002, 128–160; zum Folgenden grundsätzlich R. Rorty, Philosophy and Social Hope, London 1999, 148–167.

³⁰ Rorty, Philosophy and Social Hope, 151.

mentationsgemeinschaft, der uneingelöst bleibt, wenn er sich allein auf nicht-kognitive Zustände (Wünsche, Hoffnungen etc.) beruft. Der Pragmatismus hält es nun aber gerade für unmöglich, Überzeugungen nach ihrem kognitiven oder nicht-kognitiven Status zu unterscheiden, um dann im kognitiven Bereich Übereinstimmung gemäß einer repräsentationalistischen Wahrheitsauffassung einzufordern: Nur eine solche Konstellation hat Naturwissenschaft und Religion zu Konkurrenten auf dem „kognitiven“ Schauplatz werden lassen – eine Konkurrenz, in der die Religion schließlich unterliegen musste. Gibt man hingegen die Forderung eines einheitlichen kognitiven Weltbildes wie die strikte Unterscheidung gegenüber dem Nicht-Kognitiven auf, ebnet das nicht nur die vorgegebenen Trennlinien zwischen Wissenschaft, Kunst und Religion ein, sondern ermöglicht die konkurrenzlose Koexistenz verschiedener „Kulturbereiche“, solange diese unterschiedlichen Bedürfnissen oder Unternehmungen dienen. Der falsche Wettstreit von Wissenschaft und Religion um ein einzig wahres Weltbild wäre damit aufgelöst:

Science enables us to predict and to control, whereas religion offers us a larger hope, and thereby something to live for. To ask, 'Which of their two accounts of the universe is true?' may be as pointless as asking, 'Is the carpenter's or the particle physicist's account of tables the true one?' For neither question needs to be answered if we can figure out a strategy for keeping the two accounts out of each other's way.³¹

Die Frage nach der Verantwortbarkeit der Religion wird somit jenseits der Alternative „Theismus *versus* Atheismus“ entschieden:³² Kern der Auseinandersetzung über ihre intellektuelle Legitimität ist nicht mehr, ob ihre Inhalte – vor allem die Frage nach der Existenz Gottes – „zutreffen“ beziehungsweise mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild zur Deckung zu bringen sind. An die Stelle des ontologischen beziehungsweise metaphysischen Problems tritt vielmehr die gesellschaftlich zu beantwortende Frage, welchen Stellenwert Religion überhaupt in unserer Kultur einnehmen soll: „[...] we should substitute the question about cultural desirability of God-talk for the ontological question about the existence of God“.³³ Diesen Perspektivenwechsel beschreibt Rorty in dem Aufsatz, dem das Zitat entstammt, als Wende zur „Kulturpolitik“, d.h. der immer wieder neu zu treffenden Entscheidung, welche Vokabulare wir benutzen wollen, wobei diese Wende selbst eine kulturpolitische Entscheidung darstellt. Die Abkehr von der Diskussion der Existenz Gottes sowie die Hinwendung zur Frage nach Nutzen und gesellschaftlichem Stellenwert von Religion und Gottesrede ist für Rorty nicht nur das Paradigma der Wende zur Kulturpolitik, sondern

³¹ Ebd. 153; vgl. Rorty, *Romantic Polytheism*, 26–28.

³² Vgl. S. Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten*. Einleitung, in: Rorty/Vattimo, 11–32.

³³ R. Rorty, *Cultural politics and the question of the existence of God*, in: N. K. Frankenberg (Hg.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge 2002, 53–77, 75. – Vgl. Rorty/Vattimo, 33–38.

ebenso ein Anliegen moderner Theologie, wobei er sich insbesondere auf Paul Tillich und dessen Definition Gottes als das „was mich unbedingt angeht“, beruft.³⁴

Was zunächst nach der Möglichkeit aussieht, das Forum von Kultur und Gesellschaft für religiöse und theologische Wortmeldungen zu öffnen und die Bedeutung religiöser Traditionen für das gesellschaftliche Selbstbild zumindest neu zu verhandeln, bleibt für Rorty jedoch rein hypothetisch; denn ihm zufolge ist diese Debatte bereits entschieden. In seiner James-Interpretation hatte er nämlich von Anfang an vorausgesetzt, dass die Verteidigung der Religion als intellektuell verantwortbar allein durch ihre vollständige Privatisierung zu erreichen sei:

The underlying strategy of James' utilitarian/pragmatist philosophy of religion is to *privatize* religion. This privatization allows him to construe the supposed tension between science and religion as the illusion of opposition between cooperative endeavours and private projects.³⁵

Das Recht auf Religion, zu dessen Sicherung James angetreten war, wird demnach wie folgt gewährleistet: Da Rechtfertigung allein intersubjektiv geschieht, also nur dann nötig wird, wenn meine Überzeugungen sowie die korrespondierenden Bedürfnisse und Verhaltensweisen mit anderen in Konflikt geraten, entfällt jeder Rechtfertigungsbedarf, solange sich meine Überzeugungen auf den Privatbereich beschränken, der ja gerade dadurch definiert ist, dass es dort nur um meine eigenen Bedürfnisse geht. Die Frage nach dem Status der Geltungsansprüche, die man dabei eingeht, kann man somit getrost außer Acht lassen:

Do not worry too much about whether what you have is a belief, a desire, or a mood. Just insofar as such states as hope, love and faith promote only such private projects, you need not worry about whether you have a right to have them.³⁶

Anstatt also die intellektuelle Verantwortbarkeit von Religion positiv zu erweisen, um eine freie und gleichberechtigte „kulturpolitische“ Verhältnisbestimmung zu anderen Diskursen oder Praktiken zu ermöglichen, erhält der Anhänger religiöser Überzeugungen lediglich die Berechtigung, aus den gemeinsamen Rechtfertigungsverfahren auszusteigen, insofern er sich mit der Reichweite dieser Überzeugungen auf seinen Privatbereich beschränkt. Mit Bezug auf Robert Brandoms Ausdruck von Argumentation als Spiel „Gründe geben und Gründe verlangen“ meint Rorty: „Zu fordern, daß Religion privatisiert werden sollte, läuft [...] darauf hinaus zu sagen, daß reli-

³⁴ Tillich ist auch der einzige Theologe, mit dem Rorty sich eingehender auseinandersetzt; vgl. *R. Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, vol. 1)*, Cambridge, 63–77; *ders., Philosophy and Social Hope*, 155–160; *ders., Cultural politics*, 70–73. Ansonsten hält er Theologen für Personen, die lediglich die letzte philosophische Errungenschaft mit dem Etikett „Gott“ versehen; vgl. *R. Rorty, Comments on Taylor's „Paralectics“*, in: *R. P. Scharlemann (Hg.), On the Other: Dialogue and/or Dialectics*. Mark Taylors „Paralectics“, Lanham 1991, 71–78, 72.

³⁵ *Rorty, Philosophy and Social Hope*, 149 (Hervorhebung im Text).

³⁶ Ebd. 155.

göse Menschen für gewisse Zwecke berechtigt sind, aus diesem Spiel auszu-steigen.“³⁷ Ein solcher Abzug der Religion aus der „epistemischen Arena“³⁸ unterscheidet sich im Endergebnis allerdings wenig von der agnostischen Position, gegen die James angetreten war: An die Stelle der Unterscheidung zwischen Kognitivem und Nicht-Kognitivem tritt bei Rorty die zwischen Projekten sozialer Zusammenarbeit und Projekten individueller Selbstentwicklung, was eine neue Zuordnung der kulturellen Bereiche ermöglicht: Naturwissenschaft, Recht und Moral gehören zur ersten, Religion und Kunst zur zweiten Gruppe: Vershoben wird also lediglich die Religion. Der einzige Gewinn gegenüber der agnostischen Position ist, dass Rorty religiöse Menschen nicht als intellektuell diskreditiert (weil zum Unglauben verpflichtet) betrachtet, insofern Intellektualität eben nicht in der Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung aufgeht.³⁹

Die Zuweisung der Religion zum Privatbereich lässt aber auch ihre Gestalt nicht unbeeinträchtigt:⁴⁰ Rorty beruft sich wiederum auf Tillich und die protestantische Tradition, um anhand der Unterscheidung zwischen „faith“ (dem existentiellen Glaubensakt) und „belief“ (den Glaubensinhalten) letztere zugunsten des ersten vollständig aufzulösen: Ziel ist nicht nur die Aufgabe oder entmythologisierend-symbolische Uminterpretation zahlreicher zentraler Glaubensinhalte, sondern der generelle Verzicht, die religiöse Haltung in einem Glaubensbekenntnis auszudrücken. Doch Rorty bleibt auch dabei nicht stehen: Wenn religiöse Überzeugungen als handlungsrelevant aus dem Gemeinschaftsprojekt argumentativer Rechtfertigung ausscheiden sollen, müssen sie auch den Anspruch aufgeben, Prämissen für moralisch-ethische Argumentation zu liefern. Selbst für das eigene Handeln wird damit die Bedeutung der Religion bis zur Unkenntlichkeit aufgelöst: „[...] the point of religion is not to produce any *specific* habit of action, but rather to make the sort of difference to a human life which is made by the presence or absence of love“.⁴¹ Die Einschätzung von Gregory L. Reece erscheint demnach gerechtfertigt:

In the process of elaborating a pragmatist version of religious faith, therefore, Rorty manages to reduce religion to an almost unrecognizable individualized mood or disposition. [...] To all outward observers there would seem to be no difference between someone who is religious and someone who is not.⁴²

Dem würde Rorty vermutlich noch nicht einmal widersprechen: Sind die entsprechenden Modifikationen vorgenommen, die das Eindringen der Religion in die Öffentlichkeit als Raum der argumentativen Rechtfertigung

³⁷ Rorty/Vattimo, 44.

³⁸ Vgl. ebd. 39 und 45f.

³⁹ Vgl. Rorty, Romantic Polytheism, 28f.; Rorty/Vattimo, 42f.

⁴⁰ Vgl. Rorty, Philosophy and Social Hope, 156–160.

⁴¹ Ebd. 158 (Hervorhebung im Text).

⁴² G. L. Reece, Irony and Religious Belief (Religion in Philosophy and Theology 5), Tübingen 2002, 104.

von Überzeugungen verhindern, dann entspräche eine derart gereinigte Religion der Einstellung, die Rorty der heutigen durchschnittlichen Intellektuellen unterstellt:

She thinks of religion as, at its best, Whitehead's 'what we do with our solitude', rather than something people do together in churches.⁴³

Angesichts Rortys Wertschätzung des Privatbereiches als Raum der Selbsterschaffung ist seine Versicherung zunächst einmal ernstzunehmen, dass eine Privatisierung von Religion für ihn keinesfalls mit ihrer Trivialisierung oder intellektuellen Ächtung gleichzusetzen sei, ja gegenüber der aufklärerisch-atheistischen Forderung nach ihrer Abschaffung vielmehr als ihre Bewahrung zu gelten habe.⁴⁴ Sein Religionsverständnis erweist sich geradezu als das Paradigma seiner grundsätzlichen Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem, wie Rorty in der Rückschau unumwunden zugeibt:

I was thinking of one sense of private, something like Whitehead's definition of religion: 'what you do with your solitude.'⁴⁵

Hier zeigt sich aber nicht nur die Tendenz, das Private auf die Existenz beinahe monadenhaft isolierter Individuen zu reduzieren; vor allem offenbart sich die Rückwirkung von Rortys antiautoritärem Entgötterungsmythos, der diese Trennung als letzte Konsequenz gezeitigt hatte, auf die Bewertung konkret bestehender Religionen: Rorty kann sich Religion gar nicht anders denn als von Geschichte und Gemeinschaft entfremdenden Transzendenzbezug, religiöse Argumentation lediglich als autoritäres Schriftzitat oder Berufung auf den Willen Gottes vorstellen, die eben automatisch zum „Gesprächsblocker“ wird.⁴⁶ Innerhalb seines eigenen Szenarios von „Kulturpolitik“ kommt es so aber zu einer unzulässigen Umkehrung: Anstatt die Forderung nach ihrer Privatisierung als (stets revisionsfähiges) Ergebnis einer gesellschaftlichen Debatte zu erheben, wird Religion wegen ihres angeblich autoritären Wesens von vornherein zur indiskutablen Privatsache erklärt.

Auf einen entsprechenden Einwand von Nicholas Wolterstorff, der die Ungleichbehandlung religiöser Argumentation gegenüber anderen Diskur-

⁴³ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 169. – An anderer Stelle beschreibt Rorty den wesentlichen Inhalt religiösen Glaubens allein als die Sorge um die eigene Unsterblichkeit (vgl. *ders.*, *Comments*, 71f.).

⁴⁴ Vgl. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 169f.; Rorty/*Vattimo*, 43. – In der politischen Geschichte findet Rorty diese Haltung in dem „Kompromiss“ Jeffersons wieder, „die Religion zu privatisieren, sie als irrelevant anzusehen für die Gesellschaftsordnung, während sie relevant, ja ausschlaggebend sein könne für die Vervollkommnung des Individuums“ (Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, 82; vgl. *ders.*, *Philosophy and Social Hope*, 169–171).

⁴⁵ R. Rorty/D. Nystrom/K. Puckett, *Against Bosses, Against Oligarchies. A Conversation with Richard Rorty*, Chicago 2002, 61f.; vgl. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 13; Rorty/*Vattimo*, 45f.

⁴⁶ Vgl. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 168–174.

sen moniert,⁴⁷ hat sich Rorty denn auch zu Zugeständnissen bereit gezeigt:⁴⁸ Weder beschränkt sich die Ächtung eines bloßen Autoritätsappells auf religiöse Vertreter noch ist die Religion „wesentlich“ autoritär – eigentlich eine Trivialität für einen Antiessentialisten. Indem er nun doch Vereinigungen auf „pastoraler“ Ebene zugesteht und einräumt, dass innerhalb religiöser Vokabulare durchaus Argumentation, also intersubjektive Bezugnahme auf Glaubensinhalte stattfindet, „belief“ somit nicht rückstandslos in „faith“ aufgelöst werden muss, schränkt Rorty sogar seinen strikten individualistischen Reduktionskurs ein und entgeht damit dem Vorwurf, das faktische Phänomen gemeinschaftlich verfasster Religionen schlicht zu ignorieren.⁴⁹ Zwar hält Rorty an seiner Hoffnung fest, „daß die institutionalisierte Religion letztlich verschwinden wird“,⁵⁰ und äußert die Zuversicht, dass der technische Fortschritt mit der Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit auch das religiöse Bedürfnis zum Absterben bringt beziehungsweise auf eine rein persönliche Krisenbewältigung beschränkt. Doch dies ist nunmehr deutlich als ein Plädoyer innerhalb der kulturpolitischen Debatte erkennbar, in der, wie Rorty einräumt, die Entscheidung über die Legitimität öffentlicher religiöser Argumentation noch aussteht und deren Intensität er mit dem deutschen Begriff „Kulturkampf“ beschreibt. Gegenüber einer atheistischen, agnostischen oder generell antireligiösen Haltung konkretisiert Rorty seine Position als „antiklerikal“ und den Status seiner Argumente als „empirische Einschätzungen“ bezüglich der politischen Gefährlichkeit der Religionen, die er mit den beiden „Grundübeln“ menschlichen Zusammenlebens, Sadismus und Egoismus, verbunden sieht, für die Religion allzu oft die Legitimation geliefert oder sie durch Jenseitsvertröstung der aktiven Veränderung entzogen hat. Insbesondere gilt seine Kritik dabei dem Machtstreben religiöser Führer und kirchlicher Organisationen, den „religious professionals who devote themselves not to pastoral care but to promulgating orthodoxy and acquiring economic and political clout“⁵¹: Die Sorge um Rechtgläubigkeit erzeuge nach innen autoritäre Strukturen, nach außen Intoleranz – hier sind Rortys Zweifel einzuordnen, dass Monotheisten jemals voll der Demokratie zustimmen könnten⁵² –, zugleich lasse sich Religion in den Händen klerikaler Führungsschichten zu außerreligiösen Zwecken instrumentalisieren.

Gewiss kann man für das Gewalt- und Verschleierungspotential der Religionen genügend Belege anführen. Es bleibt aber die Frage, ob Rorty sich von seinem politischen Generalverdacht, der auch positive Gegenbeispiele

⁴⁷ Vgl. N. Wolterstorff, *An Engagement with Rorty*, in: JRE 31 (2003) 129–139.

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden R. Rorty, *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, in: JRE 31 (2003) 141–149; *ders.*, *Cultural politics*, 54 und 75f.; *Rorty/Vattimo*, 38.

⁴⁹ Vgl. Gunn, 408; Reece, 91f.

⁵⁰ *Rorty/Vattimo*, 108, Anmerkung 2; vgl. Rorty in: Louthan, 183.

⁵¹ *Rorty*, *Religion in the Public Square*, 141.

⁵² Vgl. Rorty, *Romantic Polytheism*, 27.

als marginal abtut,⁵³ und vor allem von seiner eigenen Großerzählung – der Verbindung von Religion und Metaphysik im Feindbild des patriarchalen Autoritätsappells – zu sehr gefangen nehmen lässt, um das vielgestaltige Phänomen der Religion noch mit der angemessenen Differenziertheit wahrzunehmen. Die pauschale Ablehnung, in öffentlichen Belangen mit religiösem Vokabular behelligt zu werden, ist mit den meisten Autoren als eine höchst unangemessene Haltung für einen Pragmatisten zu bewerten, dem eher an Offenheit und Kommunikationsbereitschaft als an einem vorschnellen Ausschluss von Gesprächspartnern gelegen sein sollte.⁵⁴ Es besteht immerhin ein erheblicher Unterschied darin, ein Gespräch irgendwann als gescheitert abbrechen zu müssen oder einen bestimmten Beitrag gar nicht erst zuzulassen. Rorty vergibt auf diese Weise nicht nur leichtfertig das gesamte Potential religiöser Traditionen, das etwa Habermas noch durch „rettende Übersetzung“ gesichert wissen möchte;⁵⁵ durch ihren Ausschluss aus der Öffentlichkeit liberaler Demokratien enthebt Rorty die Religionsgemeinschaften zugleich der Möglichkeit wie der Verpflichtung, sich die normativen Grundlagen solcher Gemeinwesen innerhalb ihrer eigenen Diskurse anzueignen.⁵⁶

3. Die Sünde der Linken

Die politische Abstinenz, die er den Religionsvertretern abverlangt, fordert Rorty allerdings auch von der eigenen Disziplin. Unter dem sprechenden Titel „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“ hat er seine Interpretation des religionspolitischen „Kompromisses“ Jeffersons – Freiheit der Religionen im Austausch für ihre Privatisierung – als Vorbild für die politische Rolle der Philosophie beschrieben: Philosophische Auseinandersetzungen seien irrelevant für liberale und demokratische Gemeinwesen, einfühlsame literarische Beschreibungen würden deren Solidaritätsbedürfnis allemal besser dienen als theoretische Begründungen.⁵⁷ Gleichwohl ist Rorty selbst alles andere als unpolitisch und hat sich, bis in die deutsche Zeitungswelt hinein, mit zahlreichen Äußerungen zum Politikgeschehen hervorgetan. Unabhängig davon, ob man mit den meisten Autoren zwischen seinen philosophischen und politischen Anschauungen einen größeren Zusammenhang erkennt als die „vage Harmonie“, die Rorty zuzugeben

⁵³ Vgl. *Wolterstorff*, 132; *Rorty*, Religion in the Public Square, 142.

⁵⁴ Vgl. *R. E. Cull*, The Betrayal of Pragmatism?: Rorty's Quarrel with James, in: *Philosophy and Literature* 24 (2000) 83–95, 87; *Reece*, 158; *Wolterstorff*, 134f.

⁵⁵ Vgl. *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001; *ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 12f., 113–118 und 136–149.

⁵⁶ Vgl. *Ch. Geyer*, Vom Recht der Pilatus-Frage. Religiöse Wahrheit bei Jürgen Habermas, Richard Rorty und William James, in: *Kursbuch* 149 (2002) 81–87.

⁵⁷ Vgl. *Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, 82–125; *ders.*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 159–161.

bereit ist,⁵⁸ kommt es hier vor allem darauf an, dass sich im Zuge seiner politischen Wortmeldungen nicht nur bekannte Argumentationen aus der Auseinandersetzung mit der Religion fortsetzen, sondern diese sogar in einer positiven Rolle auftaucht.

Rortys exponierteste politische Intervention ist mit Sicherheit das Buch „Stolz auf unser Land“. Die dort geäußerte Kritik an einer theorieversessenen Linken, die sich anstelle der „eigentlichen“ Politik (d.h. der wirtschaftlichen Probleme) nur noch kulturellen und identitätspolitischen Fragen widmet und damit politisch unbedeutend wird, ist ein Topos, der sich durch seine gesamten Schriften zieht.⁵⁹ Bemerkenswert an der Darstellung in „Stolz auf unser Land“ ist, dass sie durchweg in einer religiösen Dimension erfolgt, so dass man das Buch in der Tat als eine „polemic against religious belief“⁶⁰ lesen kann. Neben dem Theorie-Vertrauen als eine Form des religiösen Bedürfnisses nach einer umfassenden, geschichts- und gemeinschaftsenthobenen Perspektive⁶¹ wirft Rorty der „kulturellen Linken“ insbesondere die Wiederbelebung eines Gedankens vor, der für ihn den Inbegriff der Autoritätshörigkeit darstellt: Sei es durch die Interpretation des Vietnamkrieges als „Beweis für die Sündhaftigkeit und Unerlösbarkeit unserer Nation“,⁶² sei es durch die Rezeption des Foucaultschen Machtbegriffs: Rorty zufolge hat „die amerikanische Linke [...] die Sünde wiedererfunden, den alten religiösen Gedanken, manche Flecken seien untilgbar“.⁶³ Die Wiederaufnahme des Gedankens der (Erb-)Sünde aber erstickt die politische Handlungsfähigkeit im Keim, da „Rettung“ oder „Erlösung“ allein vom Eingreifen einer transzendenten Macht, niemals aber von menschlicher Eigenleistung erwartet wird.

Unschwer lässt sich dies als Teil seiner Großzählung des antiautoritären pragmatistischen Entgötterungsprojektes identifizieren, und man kann Rortys (Selbst-)Kritik am „Stand“ der Intellektuellen durchaus als die säkulare Variante seines Antiklerikalismus bezeichnen. Jedenfalls gleicht seine Strategie derjenigen gegenüber den „echten“ Religionen: „Soweit diese antimetaphysischen, antikartesischen Philosophen eine quasi religiöse Form des

⁵⁸ Vgl. R. Rorty, Erwiderung auf Thomas Schäfer, in: *Schäfer/Tietz/Zill* (Hgg.), 194–200, 195. – Vgl. zum Zusammenhang von Philosophie und Politik bei Rorty D. Auer, Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antisessentialismus (Studien zur politischen Gesellschaft 7), Wiesbaden 2004; Th. Schäfer, Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rortys politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault, in: *Schäfer/Tietz/Zill* (Hgg.), 166–193.

⁵⁹ Vgl. u. a. R. Rorty, Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein, in: *Political Theory* 15 (1987) 564–580, 570; *ders.*, Objectivity, Relativism, and Truth, 15 f.; *ders.*, Schönheit, 57–87; *ders.*, Philosophie & die Zukunft, 154–156.

⁶⁰ C. N. Blake, Private Life and Public Commitment: From Walter Rauschenbusch to Richard Rorty, in: J. Pettegrew (Hg.), A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History, Lanham [u. a.] 2000, 85–101, 88.

⁶¹ Vgl. R. Rorty, Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus, Frankfurt am Main 1999, 92.

⁶² Ebd. 41.

⁶³ Ebd. 92.

geistigen Pathos bieten, sollte man sie ins Privatleben verweisen und keine politischen Anleitungen von ihnen erwarten.“⁶⁴ Mit diesem Privatisierungsvorschlag als Ausdruck einer verfestigten „Theorie“-Aversion verspielt Rorty aber die Möglichkeit, eine tatsächliche akademisch-elitäre Selbstisolation zu durchbrechen und dabei Theorie als – wenn auch bescheidenen – Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstthematizierung und zur politischen Praxis zu gewinnen. Stattdessen gelangt er zu einer abstrakten Dichotomie zwischen unpolitisch-ironischer Theorie und theorieloser Praxis⁶⁵ und hält die „Banalisierung“⁶⁶ des politischen Vokabulars für ausreichend, um politische Relevanz und Handlungsfähigkeit wiederzuerlangen. Seine Beschreibung sozialer Probleme als bloße Variationen anthropologischer beziehungsweise historischer Grundkonstanten – die Reichen beuten die Armen aus, die Starken unterdrücken die Schwachen⁶⁷ – sowie der strikt individualisierende Ansatz zur Erklärung und Lösung dieser Probleme – es genügt, „Anständigkeit“ zu vermitteln und „Mitgefühl“ immer weiter auszudehnen⁶⁸ – werden der Komplexität des Gegenstandes aber nicht gerecht: Die (auch theoretische) Vernachlässigung der institutionell-strukturellen Dimension dürfte kaum mit Formen institutionalisierter Grausamkeit in ökonomischer oder kultureller Hinsicht fertig werden,⁶⁹ und gerade angesichts der auch von Rorty hervorgehobenen Herausforderungen der Globalisierung,⁷⁰ hilft es wenig, aktuelle Schwierigkeiten zu alten Problemen in neuem Gewande zu erklären.

Zwar versäumt Rorty mit der bloßen Privatisierung eines „religiösen Theorieverständnisses“, den Intellektuellen als solchen (und nicht als bloße Prominenz) eine positive Rolle im Dienste einer politischen Praxis zuzuweisen. Ein positives Identifikationsangebot hat er der (US-)Linken aber schließlich doch zu machen, wenn er sie nämlich dazu aufruft, ihr Bild eines sündhaften Amerika zu überwinden und „die Überreste unsres Stolzes als Amerikaner zu mobilisieren“. ⁷¹ Erstaunlicherweise ist auch dieses Plädoyer mit einem religiösen Vokabular verbunden, nämlich der Berufung auf die „amerikanische Bürgerreligion“, die die Linke „lächerlich gemacht“ habe.⁷²

⁶⁴ Ebd. 93.

⁶⁵ Vgl. *N. Fraser*, Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie, in: *Dies.*, Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt am Main 1994, 143–170, 159f. und 165f.; *R. J. Bernstein*, Rorty's Inspirational Liberalism, in: *Ch. Guignon/D. R. Hiley* (Hgg.), Richard Rorty, Cambridge 2003, 124–138, 135–138.

⁶⁶ *R. Rorty*, Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt am Main 2000, 330.

⁶⁷ Vgl. *Rorty*, Thugs and Theorists; *ders.*, Schönheit, 69–78; *Rorty/Nystrom/Puckett*, 9f., 46f. und 66.

⁶⁸ Vgl. *Rorty*, Hoffnung statt Erkenntnis, 67–89; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 123–126 und 223–228; *ders.*, Wahrheit und Fortschritt, 253–268.

⁶⁹ Vgl. *J. B. Elshtain*, Don't Be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism, in: *Guignon/Hiley* (Hgg.), 139–157, 152.

⁷⁰ Vgl. *Rorty*, Stolz, 81–89; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 232–234 und 258f.

⁷¹ *Rorty*, Stolz, 89.

⁷² Vgl. *Rorty*, Schönheit, 81.

4. Kritik der Religion oder Wahrheit des Religiösen?

Voraussetzung von Rortys Eintreten für eine amerikanische Bürgerreligion als Alternative zur theorie- und sündenbelasteten Religion der „kulturellen Linken“ ist ein Umgang mit dem Phänomen des Religiösen, der über dessen Privatisierung hinausgeht. Schon in dem James-Aufsatz findet sich eine Beschreibung dessen, was man als pragmatistische Version religiösen Glaubens bezeichnen kann:

The kind of religious faith which seems to me to lie behind the attractions of both utilitarianism and pragmatism is [...] 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‘.⁷³

Mit Berufung auf die Schriftstellerin Dorothy Allison bezeichnet Rorty sein Verständnis von „romance“ als „eine Art atheistischer Religion“,⁷⁴ doch es ist fraglich, ob dies als „Eingeständnis“ einer religiösen Dimension seiner sozialen Hoffnung und liberalen Utopie gewertet werden kann, wie dies Autoren tun, die Rorty einen „neoreligiösen Humanismus“ oder eine „(säkulare) Eschatologie“ zuschreiben.⁷⁵ Er selbst sträubt sich sichtbar gegen das Prädikat „religiös“ und bemüht sich um eine Hervorhebung „nicht-religiöser“ Formen von „romance“ (ohne dass allerdings klar wird, wie sie sich von deren religiösen Formen unterscheiden)⁷⁶ und greift doch unverkennbar immer wieder bedenkenlos auf religiöses Vokabular zurück.⁷⁷

Entscheidender als die Frage nach einer explizit religiösen Terminologie dürfte allerdings die Durchbrechung der Trennung von Öffentlichem und Privatem sein: Beschränkt sich Rorty bisweilen auch auf die Propagierung einer „Religion der Literatur“,⁷⁸ die mit dem Privatisierungsgebot noch kompatibel bleibt, so hebt er bei seiner Bestimmung von „romance“ hervor,

that it does not greatly matter whether we state our reason to believe – our insistence that some or all finite, mortal humans can be far more than they have yet become – in religious, political, philosophical, literary, sexual or familial terms. What matters is the

⁷³ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 160.

⁷⁴ Ebd. 161; vgl. *ders.*, Stolz, 125f.

⁷⁵ Vgl. M. Olds, Rorty's Neopragmatism and the Religious Humanist Option, in: *Ch. D. Hardwick/D. A. Crosby* (Hgg.), *Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion. Conversations with Richard Rorty* (American Liberal Religious Thought 6), New York [u. a.] 1997, 253–271; J. P. Soneson, Rorty's Final Vocabularies and the Possibility of a Historicist Metaphysics, in: *Hardwick/Crosby* (Hgg.), 293–307, 293f. (der schon „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ für ein Werk religiöser Reflexion hält); S. Holland, The Coming Only Is Sacred. Self-Creation and Social Solidarity in Richard Rorty's Secular Eschatology, in: *CrossCur* 53 (2003/04) 494–510.

⁷⁶ Vgl. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 162f.

⁷⁷ Auf einen entsprechenden Vorwurf Wolterstorffs (vgl. *Wolterstorff*, 138; ebenso J. Boffetti, How Richard Rorty Found Religion, in: *First things* 143 [2004] 24–30), räumt Rorty zwar ein: „The social ideals we secular humanists champion are often cast in religious terms. But we hope that they will eventually cease to be so stated“ (*Rorty*, *Religion in the Public Square*, 142). Doch hat er keine Schwierigkeiten damit, nur wenige Zeilen später von den „Heiligen Texten“ der Humanisten beziehungsweise Liberalen zu sprechen.

⁷⁸ Vgl. Rorty, *Romantic Polytheism*, 22–24; *ders.*, Stolz, 119–132

insistence itself – the romance, the ability to experience overpowering hope, or faith, or love (or sometimes, rage).⁷⁹

Das unterscheidende Kriterium für dieses „Glaubensverständnis“ gegenüber „falscher Religiosität“ ist somit nicht seine Irrelevanz für Öffentlichkeit oder Politik, sondern vielmehr, dass die darin ausgedrückte transzendierende Bewegung nicht auf eine außergeschichtliche Überwelt, sondern auf die Zukunft ausgerichtet ist, dass also „Heiligkeit allein einer idealen Zukunft innewohnt“.⁸⁰

Mit Rortys Konzeption von „romance“ ist ein Schritt in die Richtung eines positiven Verhältnisses zur Religion getan, das sich als „erschließende Transformation“ kennzeichnen lässt. Im Hintergrund dieser Bewegung stehen nicht nur seine beiden Referenzautoren, John Dewey und Gianni Vattimo; es ergibt sich auch eine – von Rorty allerdings nie explizierte – Beziehung zum „Stammvater“ der Religionskritik: Ludwig Feuerbach. Über die verbreitete Ansicht, dass dieser mit seinem Projektionsargument den entscheidenden Nachweis für die Nichtexistenz Gottes erbracht habe, wird zumeist übersehen, dass es ihm nicht um einen Aufweis der generellen Falschheit der Religion, sondern um die Erhellung ihres „wahren Wesens“ gegenüber denjenigen geht, „die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen“.⁸¹ Ausgehend von der Grundthese, dass die Religion nur ein fehlgeleitetes Selbstverhältnis des Menschen ist, gilt es, die in einem außermenschlichen, jenseitigen Wesen vergegenständlichten Wünsche und Fähigkeiten wieder als Potentiale des Menschen, verstanden als die Zukunft der menschlichen Gattung insgesamt, zu begreifen:

Gott ist der personifizierte Gattungsbegriff des Menschen, die personifizierte Göttlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. [...] Gott ist nichts Anderes, als das zukünftige, unsterbliche Wesen des Menschen, wie es aber im Unterschiede von dem gegenwärtigen, jetzt leiblich, sinnlich existierenden Menschen als ein selbständiges Wesen gedacht wird.⁸²

Bei aller Affinität – bis in die Formulierungen hinein – zu Feuerbachs Anliegen, insbesondere der Hinwendung zur Zwischenmenschlichkeit und der optimistischen Zukunftsausrichtung, bemüht sich Rorty nicht weiter um diesen Bezug, was daran liegen dürfte, dass er die wesentlichen Elemente für eine positive Auswertung der Religion bereits bei seinem großen Vorbild Dewey vorfindet.⁸³

⁷⁹ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 161.

⁸⁰ Rorty/Vattimo, 46; vgl. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 161; Holland, *passim*.

⁸¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen* (Sämtliche Werke. Neu herausgegeben von W. Bolin und Fr. Jodl; Band 8), Stuttgart-Bad Cannstatt 21960, 28.

⁸² Feuerbach, 345 und 346 f.

⁸³ Vgl. zum Folgenden J. Dewey, *Ein allgemeiner Glaube*, in: *Ders., Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, Frankfurt am Main 2004, 229–292.

Mit seinem Eintreten für die „Emanzipation des Religiösen von der Religion“, ⁸⁴ wendet sich dieser – ebenso „antiklerikal“ wie Feuerbach – gegen die Verfälschung des „Religiösen“ durch die institutionalisierten Religionen. Anstatt wie diese ein isoliertes System religiöser Wahrheiten und kultischer Praktiken abzugrenzen, zu dem allein eine Beziehung zum Übernatürlichen beziehungsweise eine spezifische „religiöse Erfahrung“ einen exklusiven Zugang verschafft, versteht Dewey unter dem Religiösen eine allgemeine Haltung, die prinzipiell gegenüber jedem Objekt, Ziel oder Ideal eingenommen werden kann. „Glaube“ ist für ihn die „Idee einer durchgängigen und tief sitzenden Harmonisierung des Ich mit dem Universum (als Name für die Totalität der Bedingungen, mit denen das Ich verknüpft ist)“ und bewirkt „die Vereinheitlichung des Ich durch Treue zu umfassenden idealen Zielen“. ⁸⁵ Ganz wie Feuerbach sieht Dewey den Irrweg der verfassten Religionen darin, diese Ideale zu außermenschlichen, übernatürlichen Mächten verdinglicht zu haben, womit sie ihren praktischen Wert als Handlungsmotivationen verloren habe: „Sich auf eine externe Macht zu verlassen heißt nur, auf menschliche Anstrengungen zu verzichten.“ ⁸⁶ Dagegen gilt es, das Religiöse als praktischen Glauben daran wiederzugewinnen, dass die Menschheit in einem experimentellen, prinzipiell un abgeschlossenen Prozess des „Wachstums“ zu einer fortschreitenden Verbesserung ihres (Zusammen-)Lebens gelangen kann. Dass Dewey dabei den Gottesbegriff weiterhin für möglich hält, wenn dieser von der Vorstellung eines unabhängig existierenden Seienden gelöst und zur Bezeichnung der „aktiven Beziehung zwischen dem Ideal und dem Wirklichen“ ⁸⁷ wird, ist hier weniger von Belang als das Festhalten an einer unaufgebbaren sozialen Dimension des Religiösen: „Alle Arten menschlicher Gemeinschaft sind ‚von einem öffentlichen Interesse betroffen‘, und die volle Realisierung dieses Interesses ist gleichbedeutend mit einem Gefühl von Bedeutsamkeit, das in seiner Funktion religiös ist.“ ⁸⁸ Die Isolierung auf einen abgegrenzten (Privat-)Bereich erweist sich so als der eigentliche Verstoß gegen das Religiöse, den sich die verfassten Religionen hatten zuschulden kommen lassen. ⁸⁹ Doch anstatt daraus die Forderung nach ihrer Abschaffung oder die Hoffnung auf ihr Absterben zu folgern, befürwortet Dewey im Gegenteil ihre Beteiligung am gesamtgesellschaftlichen Prozess: „Die Forderung, Kirchen sollten ein aktiveres Interesse an sozialen Fragen zeigen, sie sollten zu Fragen wie Krieg, ökonomischer Ungerechtigkeit, politischer Korruption Stellung beziehen, sie sollten für die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden sorgen, ist eines der Zeichen der Zeit.“ ⁹⁰

⁸⁴ Dewey, Glaube, 248.

⁸⁵ Ebd. 242 und 252.

⁸⁶ Ebd. 262.

⁸⁷ Ebd. 265 (Hervorhebung im Text). – Rorty wirft ihm dies allerdings als Fehlgriff vor; vgl. Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth, 71.

⁸⁸ Dewey, Glaube, 286.

⁸⁹ Vgl. Dewey, Glaube, 247.

⁹⁰ Ebd. 288.

Die politisch-gesellschaftliche Dimension des „wahrhaft“ Religiösen (beziehungsweise konkret des Christentums) hatte Dewey bereits an früherer Stelle mit Hilfe des genuin theologischen Gedankens der göttlichen Selbstoffenbarung beschrieben: Gott teilt sich den Menschen derart rückstandslos mit, dass man von seiner Inkarnation in der Menschheit sprechen kann, wobei Offenbarung dann nicht die Mitteilung von Wissensinhalten meint, sondern die Befreiung des Menschen zur vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten im Verlauf eines unabschließbaren, kooperativ-öffentlichen Prozesses. Die Demokratie als diejenige Regierungsform, die das am besten ermöglicht, setzt die Inkarnation Gottes im Menschen fort und erhält dadurch selbst einen religiösen Wert.⁹¹

Ein ganz ähnlicher Gedankengang findet sich auch bei Rortys aktuellem Gesprächspartner zum Thema der Religion, Gianni Vattimo.⁹² Ausgehend von dem der Inkarnation und Selbstoffenbarung nahestehenden Konzept der *kenosis*, der „Entleerung“ oder „Schwächung“ Gottes (vgl. Phil 2, 6–11), versucht er ein Verständnis von „Säkularisierung“ zu entwickeln, das diese nicht als Abschaffung, sondern im Gegenteil als die Verwirklichung der Religion, genauer: als „eigentliche Essenz“⁹³ des Christentums begreift. Jesu Botschaft unter dem Primat des Liebesgebots, die Gott nicht als rachedurstigen Herrscher, sondern als Bruder und Freund darstellt, trägt wesentlich dazu bei, das „natürliche“ beziehungsweise „metaphysische“ Verständnis des Göttlichen, dem mit der Betonung von Allmacht, Absolutheit und Transzendenz stets die Idee eines gewalttätigen und autoritären Heiligen innewohnt, abzuschwächen und so die praktisch-politische Autonomie des Menschen zu befördern. Säkularisierung ist dann nichts anderes als „eine Weise, in welcher die *kenosis* – die mit der Menschwerdung Christi begann und bereits früher mit dem Bund zwischen Gott und ‚seinem‘ Volk – immer klarer ausgeprägt in ihrer Verwirklichung fortschreitet, indem sie das Werk der Erziehung des Menschen zur Überwindung des ursprünglich gewalttätigen Wesens des Sakralen und des gesellschaftlichen Lebens selbst weiterführt.“⁹⁴ Auf diese Weise versucht Vattimo, das klassische Konkurrenzverhältnis von säkularer Welt und Religion in eine positive Beziehung zu wenden: Mit dem Eingeständnis, einen Großteil ihrer Errungenschaften auf theoretischem wie praktisch-politischem Gebiet der jüdisch-christlichen Tradition zu verdanken, müsste sich die säkulare Moderne nicht mehr als eigenmächtigen Prozess einer (vergeblichen) Überwindung des religiösen Erbes verstehen; die Religionen wären im Gegenzug nicht auf die Rolle der Säkularisierungsverlierer festgelegt, son-

⁹¹ Vgl. J. Dewey, *Christianity and Democracy*, in: *Ders., The Early Works, 1882–1898*, vol. 4: 1893–1894. *Early Essays and The Study of Ethics*. A Syllabus, Carbondale [u. a.], 3–10.

⁹² Vgl. zum Folgenden G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997. – Die Gedanken dieses Buches, das Rortys Bezugspunkt darstellt, sind u. a. in G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004; und *Rorty/Vattimo*, 49–96 fortgeführt.

⁹³ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 48.

⁹⁴ Ebd. 46f.

dern könnten noch ihren Machtverlust als Teil der eigenen Heilsgeschichte wiedererkennen.⁹⁵ Weder die Abspaltung von der Gesellschaft noch das Bemühen um deren Resakralisierung wären dann die adäquaten Verhaltensweisen der Kirchen, sondern die „absolute totale Bereitschaft, ‚die Zeichen der Zeit‘ zu lesen, sich also in offenem Eingeständnis der eigenen Geschichtlichkeit immer von neuem mit der Geschichte zu identifizieren“.⁹⁶

Trotz einer unvermeidlichen Skepsis gegenüber dem Anspruch, die „Wahrheit“ der Religion beziehungsweise des Christentums entschlüsselt zu haben, kann Rorty an Deweys und Vattimos Gedanken seine eigene Wertschätzung des Christentums anschließen,⁹⁷ ja den Pragmatismus sogar in eine Traditionslinie mit diesem stellen. So beansprucht er neben dem Kommunistischen Manifest auch das Neue Testament als die eigenen Vorgänger, sobald diese Texte und die durch sie repräsentierten Traditionen nicht mehr als Prognosen des zu erwartenden Geschichtsverlaufs, sondern lediglich als utopische Artikulationen einer gemeinsamen Hoffnung auf Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens begriffen werden.⁹⁸ Doch gerade bei seinem Einschreibungsversuch in eine solche christlich-marxistische Hoffnungsgeschichte zeigt sich Rortys problematisches Traditions- beziehungsweise Fortschrittsverständnis: Vorgänger, ja die Vergangenheit insgesamt, sind bestenfalls als Werkzeuge zu betrachten, die es nach erfolgreicher Verwendung hinter sich zu lassen gilt.⁹⁹ So ist es nur eine, für Rorty allerdings unentschiedene Sache der „empirischen“ Einschätzung, ob die jüdisch-christliche Tradition als Inspirationsquelle sozialer Hoffnungen bereits ausgedient hat oder als Provisorium bis zum Erscheinen eines rein reformistisch-pragmatischen Grundtextes im Gebrauch bleibt.¹⁰⁰ Fraglich ist je-

⁹⁵ Vgl. ebd. 73. – Zu Recht fragt jedoch Matthias Riedl kritisch nach, ob damit nicht der Anspruch einer exklusiven Verbindung von jüdisch-christlicher Tradition und säkularer Gesellschaft auf Kosten anderer Religionen erhoben wird; vgl. *M. Riedl*, Säkularisierung als Heilsgeschehen: Gianni Vattimos postmoderne Eschatologie, in: *M. Hildebrandt/M. Brocker/H. Behr* (Hgg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, 171–184.

⁹⁶ *Vattimo*, Glauben – Philosophieren, 54.

⁹⁷ Vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 32 und 34; *Rorty/Vattimo*, 39–46.

⁹⁸ Vgl. *R. Rorty*, Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach. Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen, Frankfurt am Main 1998; ebenso *ders.*, Hoffnung statt Erkenntnis, 75 und 77.; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 225f.; *Rorty/Vattimo*, 66 und 87. – Nicht von ungefähr zeigt Rortys individualistische „Brüderlichkeits“-Rhetorik eine Affinität zur frühen katholischen Soziallehre wie – biographisch naheliegender – zur US-amerikanischen „social gospel“-Bewegung, deren herausragender Vertreter Rortys Großvater Walter Rauschenbusch war (vgl. *Blake*, 89–97): Beide versprachen sich von der individuellen Ausdehnung christlicher Nächstenliebe die Bekämpfung gesellschaftlicher Übel.

⁹⁹ Vgl. etwa *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 102 und 313.

¹⁰⁰ Vgl. *Rorty*, Das Kommunistische Manifest, 28f. – Neben der Einschätzung, dass die Aufklärung bereits alles Nützliche aus der jüdisch-christlichen Tradition „gepumpt“ habe (vgl. *Rorty* in: *Louthan*, 183), steht etwa das literarisch-utopische Szenario, dass in einem zukünftigen Amerika u. a. gerade die Kirchen für eine Durchsetzung des Brüderlichkeitsideal sorgen (vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 247–250), sowie das dankbare Eingeständnis, als „schmarotzender Atheist“ Elemente der jüdisch-christlichen Tradition beschwören zu können (vgl. *ders.*, Objectivity, Relativism, and Truth, 202).

doch, ob er sich blindlings darauf verlassen kann, im Bedarfsfall „parasitär“ eine Tradition herbeizuzitieren, der er zuvor keine (öffentliche) Pflege zugestanden hat. Otto Kallscheuers Urteil, dass Rorty utilitaristisch und instrumentalisierend mit Religion umgehe,¹⁰¹ trifft in jedem Fall zu und beschreibt eine allgemeine Tendenz in seinem Denken, die mit der hermeneutischen, auf Herkunft, Fortschreibung und Interpretation mehr als auf Überwindung bedachten Grundhaltung eines Vattimo nur schwer vereinbar sein dürfte.¹⁰²

Ebenfalls kaum verständlich ist, wie Rorty Vattimo als Gewährsmann für die Forderung nach einem „epistemischen Rückzug“ der Religionen mittels ihrer Privatisierung anführen kann,¹⁰³ während dieser um ihre bleibende, wenn auch entscheidend „abgeschwächte“ gesellschaftspolitische Bedeutung bemüht ist. Auf die zuvor noch so strikt gezogene Trennlinie zwischen Öffentlichem und Privatem legt Rorty selbst aber immer weniger Wert. Der auf welchem Wege auch immer gewonnene Gehalt der pragmatistischen „romance“ besitzt besonders als von Dewey übernommener Glaube an die Menschen und ihre Fähigkeiten¹⁰⁴ unverkennbar öffentlich-politische Dimensionen. Dabei folgt Rorty nicht nur Dewey in der Bezeichnung der Demokratie als (von klerikalen Elementen) „gereinigtes Christentum“,¹⁰⁵ sondern nennt sie mit James „eine Art Religion“¹⁰⁶ und mit Walt Whitman „a symbol of ultimate concern, [...] something that can be loved with all one's heart and soul and mind“.¹⁰⁷ Mit der schon bekannten Formel Tillichs, und erst recht mit der Aufnahme des biblischen Gebotes der Gottesliebe (vgl. Dtn 6,5; Mt 22,37 par) wird die Demokratie somit unmissverständlich als Gegenstand religiösen Glaubens, d.h. mit denselben Begriffen beschrieben, die Religion zuvor ausschließlich als Privatangelegenheit legitimiert hatten. Um die mögliche Konkurrenz zwischen den „polytheistisch“ vielfältigen privaten „Letztanliegen“ und einer derartigen „Demokratiereligion“ kümmert sich Rorty jedoch nicht. Stattdessen bietet er in jeder seiner Beschäftigungen mit der Religion – in den Artikeln über „romance“ und polytheistische Demokratiereligion¹⁰⁸ ebenso wie in „Stolz auf unser Land“ – die Perspektive auf einen bestimmten Gegenstand positiver religiöser Bezugnahme: „Amerika“.

5. Die Religion Amerikas

Rorty macht sich vor allem in der Auseinandersetzung mit der Linken und ihrer sündenverhafteten Theoriereligion zum expliziten Fürsprecher

¹⁰¹ Vgl. O. Kallscheuer, *The West, the Rest, and the Prophet*, in: *Constellations* 6 (1999) 222–232, 222f.

¹⁰² Vgl. allerdings Rorty, *Philosophie & die Zukunft*, 135.

¹⁰³ Vgl. Rorty/Vattimo, 44.

¹⁰⁴ Vgl. Rorty, *Romantic Polytheism*, 31–34; *ders.*, *Anti-Authoritarianism*, 14f.

¹⁰⁵ Rorty, *Romantic Polytheism*, 24.

¹⁰⁶ Vgl. Rorty, *Stolz*, 15; *ders.*, *Schönheit*, 58 und 87.

¹⁰⁷ Rorty, *Romantic Polytheism*, 32f.

¹⁰⁸ Vgl. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 163; *ders.*, *Romantic Polytheism*, 34f.

einer amerikanischen „Bürgerreligion“. ¹⁰⁹ Um den verlorenen Nationalstolz, den „Glauben der Amerikaner an ihr Land“, den Rorty mit Herbert Croly als „etwas Religiöses“ bezeichnet, ¹¹⁰ wieder zu mobilisieren und so – neben dem Aufruf zum Theorieverzicht – die linke politische Handlungsfähigkeit wiederzugewinnen, greift Rorty auf das zurück, was er vor allem bei Whitman und Dewey bereits mustergültig vorzufinden behauptet: ¹¹¹ Beide knüpfen an den Gedanken der „Auserwähltheit“ der Vereinigten Staaten an, die aber nicht mehr durch eine externe, göttliche Autorität gewährt wird und entsprechend an sie gebunden bleibt, sondern sich allein menschlicher Eigenleistung verdankt; Amerika wird so zu einem zukunftsorientierten Unternehmen der Erschließung immer neuerer, besserer Möglichkeiten, zur „Vorhut der Menschheit“ ¹¹² bei der Errichtung einer neuen Weltordnung. Dies beschreibt zwar nichts anderes als die Grundzüge von Rortys pragmatistischem Programm; doch gibt es sich nun nicht mehr als Überwindungsversuch noch der letzten Spuren von Religion, sondern will explizit den „religiösen Drang, etwas Höheres zu verehren“ erhalten beziehungsweise umwidmen, indem das Projekt „Amerika“ an die Stelle Gottes tritt: „Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der unbedingte Gegenstand der Sehnsucht sein.“ ¹¹³ Besonders aufschlussreich ist die folgende Whitman-Paraphrase:

Whitman schrieb uns Amerikanern die poetischste Natur zu, weil wir das erste gründliche Experiment einer nationalen Selbsterschaffung sind: der erste Nationalstaat, der nur sich selbst genügen mußte – nicht einmal Gott. Wir sind das größte Gedicht, weil wir die Stelle Gottes einnehmen: unser Wesen ist unsere Existenz, und die liegt in der Zukunft. Andere Nationen sahen sich als Lobgesang zur Ehre Gottes. Wir definieren Gott um als unser künftiges Selbst. ¹¹⁴

Nicht nur offenbart sich hier die Nähe zu Feuerbach – wobei an die Stelle des „Menschen“ nun „die Amerikaner“ treten. Wenn die Möglichkeit der Amerikaner, mit Gott gleichzuziehen, in der Fähigkeit zur neubeschreibenden Selbsterschaffung liegt und die Vereinigten Staaten entsprechend „gleichzeitig als selbstschaffender Dichter und selbstgeschaffenes Gedicht“ ¹¹⁵ gesehen werden, greift Rorty unmissverständlich auf das romantische Ideal zurück und verwendet damit gleich zwei zuvor strikt auf den Privatbereich beschränkte Vokabulare in einer zweifelsfrei öffentlich-politischen Dimension. Nachdem er der Linken noch die „Romantisierung der

¹⁰⁹ Auf die Debatte um die US-amerikanische „Zivilreligion“, die, unter Aufnahme des rousseauschen Begriffs v.a. durch Robert N. Bellah, schon seit den 1960er-Jahren geführt wurde, geht Rorty allerdings an keiner Stelle explizit ein; vgl. R. Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt am Main 2001, 114 und 117.

¹¹⁰ Rorty, Stolz, 15; vgl. 48–52; ders., *Philosophy and Social Hope*, 250.

¹¹¹ Vgl. Rorty, Stolz, 20–33; ders., *Hoffnung statt Erkenntnis*, 12 und 22.

¹¹² Rorty, Stolz, 27.

¹¹³ Ebd. 22.

¹¹⁴ Ebd. 27.

¹¹⁵ Ebd. 33; vgl. ders., *Hoffnung statt Erkenntnis*, 32–34.

Weltgeschichte“ als den letzten, nachhaltig gescheiterten Versuch einer politischen Positionsbestimmung vorgeworfen hatte,¹¹⁶ scheint er keine Schwierigkeiten damit zu haben, ihr nun das „romantische[] Märchen der amerikanischen Demokratie“¹¹⁷ anzupfehlen. In diesem erweist sich „Amerika“ als der wahre Protagonist von Rortys antiautoritärem Programm:

Die Amerikaner sollten stolz darauf sein, was Amerika ganz aus eigenen Kräften und Ideen aus sich machen könnte, und nicht darauf, „daß es sich irgendeiner Autorität beuge – und sei es der Autorität Gottes. [...] Die Amerikaner würden sich um jeden anderen Amerikaner sorgen, aber um nichts, was Autorität über Amerika beanspruchte.“¹¹⁸

Rortys zivilreligiöses Plädoyer für „Amerika“ ist der Versuch, der Linken wieder zu politischer Handlungsfähigkeit zu verhelfen, wobei er sich auf die Hintergrundannahme stützt, dass der Nationalstaat (wirtschaftspolitisch) die einzige Instanz für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit bleibt¹¹⁹ und zugleich (solidaritätstheoretisch) die optimale beziehungsweise maximale Ausdehnung des dafür grundlegenden Gemeinschaftsgefühls beschreibt,¹²⁰ was jeweils noch einmal gesondert zu problematisieren wäre. Das Bekenntnis zu Patriotismus und Nationalstolz¹²¹ hat ihm jedenfalls rasch den Verdacht eingehandelt, ein Befürworter von Nationalismus, Chauvinismus und US-Imperialismus zu sein.¹²² Zwar wird man Rorty die vorbehaltlose Unterstützung amerikanischer Politik nicht ernsthaft vorwerfen können, doch die unleugbar kriegerische, an das Freund-Feind-Schema appellierende Rhetorik als Grundbestand der (nationalen) Solidaritätsstiftung bietet zumindest billige Entschuldigungen für eigene oder fremde Nationalismen.¹²³ Insbesondere das zivilreligiös verbrämte Amerikabild muss – nicht zuletzt angesichts Rortys eigener Aussage, „Politik sollte Erhabenheit nicht anstreben“¹²⁴ – Skepsis hervorrufen und legt Einschätzungen wie die von Rolf Schieder nahe, der Rorty einen „Glaube[n] an Amerika [...] von selbstgerechter Unerschütterlichkeit“ vorwirft.¹²⁵ Die entscheidende Kritik lässt sich besonders an Rortys Ablehnung jedes Sün-

¹¹⁶ Vgl. Rorty, Wahrheit und Fortschritt, 332 und 351.

¹¹⁷ R. Rorty, Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey, in: Merkur 46 (1992) 1–16, 13.

¹¹⁸ Rorty, Stolz, 21.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 94 f.; Rorty/Nystrom/Puckett, 51.

¹²⁰ Vgl. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 305–320.

¹²¹ Womit er sich offenkundig über eine eigene Selbstbeschränkung hinwegsetzt, derzufolge Philosophen ohnehin nur miserable Erzähler nationaler Geschichten sind, während sie über kosmopolitisches Talent durchaus verfügen; vgl. Rorty, Philosophie & die Zukunft, 22.

¹²² M. Billig, Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for Pax Americana, in: New Left Review 202 (1993) 69–83, kritisiert dies bereits Jahre vor „Stolz auf unser Land“.

¹²³ Vgl. G. Chartier, Richard Rorty's American Faith, in: AThR 85 (2003) 253–280, 263; A. Trachtenberg, The Intellectual as American: Richard Rorty on „Achieving Our Country“, in: The Massachusetts Review 44 (2003/04) 203–212, 211.

¹²⁴ Rorty, Philosophie & die Zukunft, 172.

¹²⁵ Schieder, 115.

denbegriffs spezifizieren, die er als „Kern von Deweys und Whitmans Bürgerreligion“¹²⁶ zum unterscheidenden Kriterium gegenüber der „schlechten“ Religion der Linken macht.

Rortys Sündenbegriff enthält zwei Momente, deren erstes auf einen handlungsbezogenen Kontext verweist:¹²⁷ Beruht Handlungsfähigkeit im Dienste individueller und kollektiver Selbstverbesserung für Rorty auf einem ausgewogenen Zusammenspiel von Stolz und Scham, so bezeichnet „Sünde“ eine Tat, die die moralische Integrität, das eigene Selbstbild, derart stört, dass sie als „unvergebbar“ jedes weitere eigenmächtige Handeln unmöglich macht. Einerseits besteht nun auch für Rorty „Moralität“ gerade darin, eine solche Tat benennen zu können, doch andererseits besitzt im Ernstfall die Handlungsfähigkeit Vorrang: „nichts, was eine Nation getan hat, sollte es einer konstitutionellen Demokratie verwehren, ihre Selbstachtung wiederzuerlangen. [...] Man sollte Handelnder bleiben, statt sich umzubringen oder entsetzt auf die eigene Vergangenheit zu starren.“¹²⁸ Die letztlich pauschale Ablehnung eines Sündenbegriffs verdankt sich aber dem zweiten, dominierenden Moment, bei dem im Zusammenhang von Rortys antiautoritärem Grundsatzprogramm „(Erb-)Sünde“ zu einem abstrakten Großbegriff wird, der die prinzipielle und einer eigenständigen Veränderung nicht zugängliche Verderbtheit menschlichen Handelns behauptet und an die Errettung durch eine außermenschliche Erlösungsmacht appelliert.¹²⁹

Nun ist der Vorwurf gegenüber einem Sündenbegriff, der zur Entwertung menschlicher Fähigkeiten und zwischenmenschlicher Beziehungen beiträgt, sicher berechtigt und trifft sich mit einer entsprechenden theologischen Selbstkritik (etwa bei Johann Baptist Metz). Angesichts seiner Aufforderung, dass „wir aus dem Tod von Millionen das Bestmögliche machen, indem wir die Umstände, unter denen sie starben, als aufschlußreich betrachten, um künftiges Sterben zu verhindern“,¹³⁰ mag man Rorty zwar eines Mangels an tragischem Bewusstsein oder gar des Zynismus bezichtigen.¹³¹ Doch gegenüber düsteren Bankrotterklärungen der Zivilisation, die in anthropologischen Pessimismus und weltgeschichtliche Resignation verfallen und damit nur das Leiden vergangener Opfer verdoppeln, ohne bei der Vermeidung zukünftiger zu helfen, behält das Anliegen der zu bewahrenden Handlungsfähigkeit seine Berechtigung. Gerade diesem täte allerdings statt einer pauschalen Ablehnung ein differenzierter Begriff von „Sündenbewusstsein“ gut, der dessen Korrelat, nämlich Notwendigkeit wie Möglichkeit von Vergebung, in den Blick nimmt.¹³² Unabhängig davon, wie

¹²⁶ Rorty, Stolz, 92.

¹²⁷ Vgl. ebd. 9f. und 35–38.

¹²⁸ Ebd. 35 und 36.

¹²⁹ Vgl. ebd. 92; ders., *Anti-Authoritarianism*, 7f. – Vgl. dazu die Ausführungen des ersten Kapitels.

¹³⁰ Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, 348.

¹³¹ Vgl. *Elshtain*, 144–147.

¹³² Vgl. *Chartier*, 271–274.

ihre Instanz (theologisch oder anderweitig) zu bestimmen ist, bezeichnet Vergebung die Möglichkeit, gerade im Angesicht der eigenen Sünde fortbestehen und weiter handeln zu können, und gestattet eine größere Ehrlichkeit gegenüber der eigenen Vergangenheit, in der das, was man seinen Opfern „schuldig geblieben ist“ (aber auch das, was man seinen Vorbildern verdankt), als bleibende Verpflichtung fortwirkt.¹³³ Damit wird natürlich die Angewiesenheit auf diejenigen, an denen ich mich versündigt habe und die mir erst vergeben müssen, also deren „Autorität“ eingeräumt. Doch erfordert diese, anders als Rorty fürchtet, nicht Unterwerfung, sondern Anerkennung und Dankbarkeit, vor allem aber verpflichtet sie auf Begegnung und Gespräch.

Der aus einer „mythischen“ Großerzählung gewonnene und in abstrakter Gegenüberstellung zu menschlicher Handlungsfähigkeit verharrende Sündenbegriff erklärt demgegenüber den egozentrisch-monologischen Charakter und die Tendenz zur Selbstimmunisierung von Rortys Projekt.¹³⁴ Um dessen Irritationsfähigkeit und Lernbereitschaft ist es jedenfalls schlecht bestellt, wenn hinter jedem Hinweis auf einen tiefsitzenden „Systemfehler“ der Appell an eine außermenschliche Autorität und Erlösungsmacht vermutet wird. Als Konsequenz davon bestreitet Rorty etwa die Notwendigkeit, nach dem Holocaust unser Selbstverständnis einer tieferen Revision zu unterziehen,¹³⁵ verkündet die Entstehung der westlichen liberalen Demokratien als die letzte notwendige „Begriffs-Revolution“¹³⁶ des politischen und sozialen Denkens, und hält demnach die globale Ausdehnung der westlichen Errungenschaften bei nur geringfügigen internen Korrekturen für ausreichend. Im interkulturellen Dialog lässt der Erfahrungsvorsprung des Westens ohnehin keine interessanten Beiträge aus den nichtwestlichen Kulturen erwarten, und obwohl sich dieser Erfahrungsvorsprung der langjährigen Unterdrückung des Nicht-Westens verdankt, hält Rorty ihn dadurch nicht etwa für diskreditiert, sondern gerade für das geeignete Mittel, um noch die negativen Auswirkungen des Westens zu beheben.¹³⁷ Damit wiederholt sich ein Problem, das bereits an früherer Stelle in Rortys philosophischem Programm auftauchte (und so seine nur unzureichende Lösung

¹³³ Vgl. Gunn, 415f.

¹³⁴ Zwar lassen sich bei Rorty selbst Ansätze eines „Sündenbewusstseins“ finden, etwa in der selbstkritischen Haltung der Ironikerin, doch bleiben diese auf den Privatbereich beschränkt; vgl. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 150; Rorty/Nystrom/Puckett, 63. Auch Elemente der Dankbarkeit, die z.B. bei der „Entgötterung“ des starken Dichters (als Alternative zu seiner bloßen Privatisierung) aufscheinen (vgl. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 79–83; ders., Essays on Heidegger and Others [Philosophical Papers; vol. 2], Cambridge 1991, 48), bleiben gegenüber dem Ideal eigenmächtiger Selbsterschaffung im Hintergrund; vgl. J. M. Bernstein, *De-Divinization and the Vindication of Everyday Life: Reply to Rorty*, in: *TFil* 54 (1992) 668–692, 675–677.

¹³⁵ Vgl. Rorty, Wahrheit und Fortschritt, 252f., Anmerkung 7.

¹³⁶ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 114 (Hervorhebung im Text).

¹³⁷ Vgl. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 273; ders., *Philosophie & die Zukunft*, 97f.; ders., *Universalist Grandeur*, 139.

offenbart): Ähnlich wie im Falle des starken Dichters besteht auch für das amerikanische beziehungsweise westliche antiautoritäre Projekt Rortys besonders in seiner zivilreligiösen Einkleidung die Gefahr, selbst autoritär zu werden, ohne dass sich dies nun durch eine Privatisierung eindämmen ließe.

Anstatt einer politischen Identitätsstiftung unter seinen intellektuellen Standesgenossen zu dienen, hat Rortys zivilreligiöses Eintreten für Nation und Patriotismus viele potentielle Bündnispartner im linken Lager vor den Kopf gestoßen und somit das intendierte Ziel pragmatisch verfehlt.¹³⁸ Vertreter der verfassten Religionen wiederum muss seine Weigerung, den Religionsgemeinschaften einen Ort in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zuzugestehen, ebenso abschrecken, wie sie seine pragmatistische (US-amerikanische) Zivilreligion nur als direkte Konkurrenz wahrnehmen können.¹³⁹ An den Bündnismöglichkeiten, die so im Keim erstickt werden, sollte Rorty aber eigentlich gelegen sein: Im Rahmen seiner identitätspolitischen Entwürfe tritt er (interessanterweise wiederum ausgehend von der Ablehnung der Sünde als „Reinheitsforderung“) für das Stiften „unreiner“, heterogener Bündnisse und Kampagnen als Alternative zu ideologisch auf Linie gebrachten Großbewegungen ein.¹⁴⁰ Über Rorty hinausgehend lässt sich darin ein internationales politisches Identitätsangebot sehen, das den Verhältnissen der Globalisierung nicht unbedingt auf eine „bessere“, aber zumindest auf andere Weise begegnen könnte als der von ihm favorisierte Nationalstaat.¹⁴¹ Außerdem sollte es allein schon um der Unreinheit willen schwerlich von vornherein ausgeschlossen sein, dass sich an solchen Bündnissen und Kampagnen die institutionalisierten Religionsgemeinschaften oder Teile von ihnen beteiligen: An dem politischen Mobilisierungspotential von Religionen im positiven wie im negativen Sinne wird man gegenwärtig ohnehin in keinem Fall vorbeikommen.

¹³⁸ Vgl. R. J. Bernstein, 126f.; Trachtenberg, 205.

¹³⁹ Vgl. Schieder, 116; Wolterstorff, 137f.; Boffetti, 30.

¹⁴⁰ Vgl. Rorty, Stolz, 53f. und 107–118.

¹⁴¹ Vgl. S. Derpmann [u. a.], The Liberal Ironist between National Pride and Global Solidarity, in: A. Vietb (Hg.), Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion (8. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie 2004), Heusenstamm 2005, 55–63.