

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 13-14 (1966-1967)

Heft: 3

Artikel: Ideologienbildung und Ideologiekritik

Autor: Eickelschulte, Dietmar

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761615>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIETMAR EICKELSCHULTE

Ideologienbildung und Ideologiekritik *

Glaube und Theologie angesichts der Ideologienlehren

Vorbemerkungen

Wird Religion allgemein auf ihre Ideologiehafteigkeit befragt, so wird das Phänomen des Religiösen in den Blick genommen, insofern es sich in seiner Phänomenhaftigkeit nicht von anderen Phänomenen des kulturellen und sozialen Lebens unterscheidet. Dadurch wird die Möglichkeit gegeben, das religiöse Phänomen in seinem Zusammenhang mit diesen anderen Phänomenen zu sehen und auf seine psychologischen, tiefenpsychologischen und soziologischen Faktoren hin zu befragen. Das Christentum in seiner Erscheinungsform ist hierbei nur ein spezielles, nicht aber das spezifische religiöse Phänomen.

Eine vorausgehende religionswissenschaftliche oder religionsphilosophische Begriffsbestimmung von Religion oder des Religiösen ist nicht eigens erfordert. Es wird jener Bereich angegangen, der sich gemeinhin als Religion versteht. Erwägungen, wie weit Phänomene, die in einem Zusammenhang stehen, der sich ausdrücklich als a-religiös oder anti-religiös versteht, trotzdem spezifisch religiös sind und daher auf Religion verweisen, werden daher nicht angestellt.

Alle neueren Analysen des Ideologiebegriffs sind sich darüber einig, daß auch im wissenschaftlichen Bereich – ganz abgesehen vom Bereich der Publizistik und Politik – dem Sprachgebrauch von 'Ideologie' kein einheitlicher Ideologiebegriff zugrundeliegt. Könnte man für den pejora-

* Der Beitrag ist inzwischen auch erschienen in: *Grenzfragen des Glaubens*. Hrsg. v. D. RAUH und CH. HÖRGL. Benziger Verlag, Einsiedeln, 1967.

tiven Ideologiebegriff noch die Abgrenzung von der bewußten Lüge als gemeinsames Merkmal angeben, so wäre diese Bestimmung für den wertneutralen Ideologiebegriff sinnlos.

Im Hinblick auf die gestellte Aufgabe hat es keinen Sinn, sich für einen der verschiedenen Ideologiebegriffe (oder gegen alle) zu entscheiden oder eigenständig bzw. synkretistisch einen neuen zu erstellen. Es geht ja darum, in welcher Weise Religion bzw. das Christentum von der Denunziation als Ideologie betroffen wird. Die Geschichte des Ideologiebegriffes mit ihrem Ausgang von der Idolen-Lehre Francis Bacons über die Aufklärung zu Destutt de Tracy (der das Wort prägte), Karl Marx, Max Scheler, Karl Mannheim bis zu den positivistischen Soziologen der Gegenwart ist oft beschrieben worden¹. Sie braucht hier nicht wiederholt zu werden. Was hier und jetzt interessiert, sind die herrschenden Ideologiebegriffe der Gegenwart. Innerhalb des vielfältigen Ineinander dieser Begriffe lassen sich drei Grundansätze erkennen, die sich relativ rein bei Karl Marx, Karl Mannheim und Theodor Geiger vorfinden. Die gegenüber Marx eigenständigen Ansätze einer Ideologienlehre bei Friedrich Nietzsche² und Sigmund Freud³ müssen hier unberücksichtigt bleiben.

Eine Typisierung von Ideologien ist vielfältig versucht worden, zuletzt noch von J. Splett⁴. Sie verdeckt die eigentliche Problematik, denn sie muß jeweils von *einem* Ideologieverständnis ausgehen. Außerdem läßt sie unbeachtet, daß die mit Ideologie bezeichnete Sache selbst einem geschichtlichen Wandel unterliegt, nämlich dem Verhältnis von Geist und Gesellschaft⁵.

Demgegenüber wird hier die Genese der Ideologien eigens in den Blick genommen, denn an ihr werden die Voraussetzungen sichtbar, unter

¹ Beispielhaft sei verwiesen auf H. BARTH, Wahrheit und Ideologie. Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1961; H. J. LIEBER, Ideologienbildung und Ideologiekritik: Philosophie – Soziologie, Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem. Berlin 1965, 56–81; K. LEHMANN, Wesen und Strukturwandel der Ideologien: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart. Hrsg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. Bd. II / 2. Freiburg-Basel-Wien 1966, 115–148.

² Vgl. dazu die Analyse bei BARTH, a. a. O., 203–271.

³ Vgl. LEHMANN, a. a. O., 126⁴⁸.

⁴ J. SPLETT, Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft: Weltverständnis im Glauben. Hrsg. v. J. B. Metz. Mainz 1965, 269–297. Diese Typisierung wurde übernommen von K. RAHNER, Ideologie und Christentum: Schriften zur Theologie. Bd. VI. Einsiedeln Zürich Köln 1965, 59–76.

⁵ Vgl. dazu den Art. Ideologie in: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. Hrsg. v. Institut für Sozialforschung Frankfurt a. M. = Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. IV. Frankfurt 1956, 162–181.

denen erst jeweils ein Denken oder ein Gedankenprodukt als Ideologie angesprochen werden kann. Es geschieht also gewissermaßen eine Typisierung der 'Ideologienbildung'. Erst von hier her wird auch die Ermöglichung und Reichweite von Ideologiekritik unter den jeweiligen Ideologiebegriffen verständlich und einsichtig.

Diese Aufhellung der Voraussetzungen, unter denen erst etwas als Ideologie angesprochen werden kann, und des bedingten Standortes von Ideologiekritik ermöglicht erst, daß der Christ die ideologiekritische Destruktion einzelner religiöser Phänomene oder des religiösen Phänomens überhaupt nicht einfach zurückweisen muß, sondern sich bemühen kann, sie in das Selbstverständnis seines Glaubens an Jesus Christus zu integrieren. Inwieweit die Ideologieproblematik aber aufgegriffen und integriert werden kann, hängt von diesem Selbstverständnis ab. Der Glaube an Jesus Christus manifestiert sich religiös und damit je nach dem Welt- und Selbstverständnis, in dem der Glaubende steht. Unter der Voraussetzung der Vielfältigkeit des Verständnisses von Welt und Selbst erfährt der Christ den Anspruch, daß sein Glaube ideologiefreig sei, jeweils verschieden und dementsprechend ist seine Reaktion darauf je verschieden: sie reicht von Zustimmung bis zur Ablehnung ⁶. Außer einigen – sehr verschieden zu bewertenden – Ansätzen hat bis heute eine eingehende und umfassende Auseinandersetzung mit dem Ideologieproblem im christlichen Raum noch nicht stattgefunden ⁷.

I. Ideologie als Bewußt-sein eines unwahren Seins bei Karl Marx

Bewußtsein als Funktion der Wirklichkeit

In der Analyse des geschichtlichen Prozesses gelangte Marx zu der Erkenntnis, daß das Handeln des Menschen von seinen wirklichen Interessen, nicht aber von seinen Vorstellungen und Ideen bestimmt wird ⁸. Unter wirklichen Interessen verstand er die Bedingungen des wirklichen

⁶ S. u. S. 392–395. Einen ersten Einblick in die Breite möglicher christlicher Reaktion auf Ideologieverdacht und -kritik bieten die Art. «Ideologie» in den verschiedenen katholischen und evangelischen Lexika.

⁷ Vgl. das Bulletin von H. R. SCHLETTE, Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube: Concilium 1 (1965) 505–516.

⁸ «Die 'Idee' blamierte sich immer, soweit sie von dem 'Interesse' unterschieden war» (Die heilige Familie: K. Marx / Fr. Engels, Werke. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1956 ff. [= MEW] II, 85. – Hervorhebungen in Zitaten sind immer solche des betreffenden Autors selbst).

Lebensprozesses. Das Bewußtsein ist nur eine, wenn auch notwendige Funktion in dem Produktionsprozeß des materiellen Lebens⁹. Die Kategorien des Bewußtseins sind keine ewigen, unveränderlichen Maße, an denen man die Welt messen kann¹⁰, sondern sie gehen aus den empirischen Lebensbedingungen der Menschen und ihren Forderungen hervor, sind aber zugleich selbst Teil dieser empirischen Lebensbedingungen.

Die Bewußtwerdung des menschlichen Lebensprozesses ist nicht ein einfaches Epiphänomen, das diesem Prozeß äußerlich wäre. Es ist inneres Moment dieses Prozesses selbst. Andererseits steht das Bewußtsein diesem Prozeß auch nicht eigenständig gegenüber. Es ist in ihm einbehalten. Dies ist nur möglich auf Grund eines dialektischen Wirklichkeitsbegriffes. Der (bewußte) Schein ist der Wirklichkeit selbst wesentlich. Wie sie in dem Bewußtsein der Menschen erscheint, das liegt an ihr selbst. Ein falsches Bewußtsein ist also nicht einfach ein Mißverständnis, sondern verweist auf eine unwahre Wirklichkeit.

Bewußtseinsformen als Ideologien

Ist das Bewußtsein eine Funktion der Welt selbst, die sie bewußt macht, so ist das, *was* bewußt wird, in seiner Inhaltlichkeit von dieser Funktion bestimmt. Vorstellungen sind von daher «bewußter Ausdruck», «Reflex» und «Echo» wirklicher Verhältnisse. Mit so starken Ausdrücken wie «Nebelbildungen im Gehirn des Menschen», «notwendige Sublimate»¹¹ will Marx zum Ausdruck bringen, daß Bewußtsein nur bewußtes Sein ist und keine Selbständigkeit gegenüber der wirklichen Bedingtheit und Bestimmtheit des Individuums hat. Gedanken, Ideen haben daher im eigentlichen Sinne keine Entwicklungsgeschichte. Denn sie hängen nicht unvermittelt miteinander zusammen, sondern nur «vermitteltst ihrer empirischen Grundlage»¹². Die Menschen ändern mit «ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens»¹³. Auch die Religion hat keine eigene Geschichte. Sie ist jeweiliger Ausdruck einer bestimmten Lebenslage.

Wie kann es aber dahin kommen, daß Bewußtsein, wenn es doch nur «bewußtes» Sein ist, zum «illusorischen» Ausdruck desselben wird? Die bekannte klassische Antwort von Marx darauf lautet: durch die

⁹ Die deutsche Ideologie: MEW III, 30 ff.

¹⁰ Die heilige Familie: MEW II, 213.

¹¹ Die deutsche Ideologie: MEW III, 25 f.

¹² A. a. O., 49.

¹³ A. a. O., 27.

Teilung von materieller und geistiger Arbeit. Erst von «diesem Augenblick an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‘reinen’ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen»¹⁴.

Das Leben selbst muß unwahr sein, damit das Bewußtsein unwahr wird. Die Verkehrung muß dem Bewußtsein voraus liegen, bzw. das Bewußtsein ist eine Funktion der Verkehrung selbst. Mit allem Vorbehalt darf man vielleicht formulieren: In der arbeitsteiligen Geschichte der Menschen bis heute hat der Mensch nur Umwelt, aber nicht Welt. Da er seine Umwelt aber als Welt sieht und deutet, wird sein Bewußtsein zu einem illusorischen Ausdruck der Wirklichkeit.

Marx spricht in seiner Terminologie davon, daß die «materielle Betätigungsweise» als solche beschränkt, «borniert» ist und damit «bornierte gesellschaftliche Verhältnisse» begründet¹⁵. Dies führt zur Aufteilung der Menschen in Klassen und zur Herrschaft jeweils einer Klasse über alle anderen¹⁶. Die Klasse aber, die in einer Epoche die «herrschende *materielle* Macht» ist, ist zugleich auch die «herrschende *geistige* Macht». Die «herrschenden Gedanken» einer Epoche sind daher nichts anderes als der «ideelle Ausdruck der Herrschaft dieser Klasse»¹⁷.

Die Herrschaft einer Klasse gründet auf einer bestimmten Entwicklung der materiellen Produktion. In ihrem Drang, diese ihre Herrschaft absolut zu setzen, die gesellschaftlichen Verhältnisse als unabhängig von dem augenblicklichen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte zu erklären, nehmen diese Verhältnisse im Bewußtsein der herrschenden Klasse und damit der ganzen Epoche die «Form von idealen Bestimmungen» an, werden sie aus der «Natur des Menschen» selbst gefolgert¹⁸.

Dies erklärt, warum geschichtliche Epochen sich einbilden, «durch rein ‘politische’ oder ‘religiöse’ Motive bestimmt zu werden, obgleich ‘Religion’ und ‘Politik’ nur Formen ihrer wirklichen Motive sind»¹⁹.

¹⁴ A. a. O., 31.

¹⁵ A. a. O., 25* (im Manuskript von Marx getilgt).

¹⁶ A. a. O., 33.

¹⁷ A. a. O., 46.

¹⁸ A. a. O., 167; vgl. 38. 46 ff. 227.

¹⁹ A. a. O., 39.

Das Individuum begegnet den Bewußtseinsprodukten als einer unabhängigen Macht, der es unterworfen, «subsumiert» ist. Es erfährt sie nicht als seine Produkte. Die Welt der Gedanken erscheint als eine vom Individuum unabhängige Welt, auf die es keinen Einfluß hat, sondern deren Zusammenhänge es lediglich studieren kann.

Für alle geschichtlichen Epochen, die von Arbeitsteilung und Klassenherrschaft bestimmt sind, d. h. für die ganze bisherige Geschichte, ist das Bewußtsein ideologisch bzw. ideologiebildend und seine Produkte Ideologien. Nicht die Funktionalität des Bewußtseins als solche ist für Marx schon Ideologie, sondern erst die verkehrte Sicht eines wirklichen Verhältnisses – wobei die Verkehrtheit in diesem Verhältnis selbst wurzelt – macht ein Bewußtsein ideologisch und sein Produkt zur Ideologie. Ideologien erklären geschichtlich bedingte Verhältnisse als unbedingte, allgemein menschliche. Sie verschleiern, um zu rechtfertigen ²⁰. Dies geschieht dadurch, daß sie die «wirkliche Welt» als «Produkt der ideellen Welt» behaupten ²¹.

Religion als Ideologie

Marx gelang es erst relativ spät, in der Analyse der Ware im «Kapital», die Verkehrung der Wirklichkeit im Bewußtsein und die Verselbständigung der Bewußtseinsprodukte aus der inneren Struktur der Warenproduktion selbst zu erklären. Zugleich zeigt sich in den Ausführungen über den «Fetischcharakter der Ware», wie auch noch für den späten Marx Religion der Idealfall von Ideologie überhaupt ist. Am Phänomen der Religion gewinnt er – in der Nachfolge Ludwig Feuerbachs – die einzelnen Bestimmungen des Ideologiebegriffs.

Die religiösen Vorstellungen geben die Wirklichkeit einer Waren produzierenden Gesellschaftsordnung wieder. «Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel» ²². Das Christentum und speziell der Protestantismus ist der Widerschein einer Gesellschaft, in der alle Bereiche von der Warenproduktion durchformt sind. Es spiegelt «ideell» die wirkliche Verfaßtheit des Menschen als bloßes Moment eines Waren produzierenden ökonomischen Organismus wieder. Solange die Warenproduk-

²⁰ Vgl. a. a. O., 17 f. 26. f. 46. 60. 75. 312.

²¹ A. a. O., 14* (im Manuskript von Marx getilgt).

²² Le Capital I 1, 4. Paris 1950, 90. Das Zitat findet sich nur in der französischen Ausgabe.

tion herrscht, solange wird es Religion geben. Religionslos werden die Menschen erst in einer nachkapitalistischen Epoche, die keine Waren (im spezifischen Marxschen Sinne) und kein Geld mehr kennt ²³. Vorher wird das Christentum allerdings noch einmal einen Aufschwung erleben, nachdem es seine Bindung an den Staat gelöst hat ²⁴. Diese religiöse Renaissance beruht darauf, daß in den fortgeschrittensten Demokratien sich die Herrschaft der kapitalistischen Wirtschaftsform vollendet und damit der Mensch vollständig dem Produktionsorganismus einverleibt wird. Die Religion ist nichts anderes als das «Phänomen» dieser Auslieferung, dieser Ein- und Unterordnung ²⁵. Das Stehen des menschlichen Geistes unter der fremden Gesetzlichkeit Gottes in der Religion ²⁶ gibt nur wieder, daß der religiöse Mensch in seinem materiellen Leben unter Fremdbestimmung steht, in dem Sinne unfrei ist ²⁷. Das Selbstverständnis des Christentums gründet also in der Eigenart der Warenproduktion, denn in ihr erscheinen die Produkte der eigenen Tätigkeit als von ihr unabhängige Gewalten, die den Menschen von außen, fremd bestimmen. Sogar die Betonung des personalen Elementes im Christentum gründet in der Struktur der Warenwelt, in der die Dinge Personcharakter und die Personen Dingcharakter annehmen ²⁸.

Religion als Opium

Religion ist «Opium des Volkes» ²⁹, weniger weil es ein unmenschliches Leben erträglich macht durch den Trost eines Himmels, als vielmehr weil es gegebene Zustände als der Natur- und Schöpfungsordnung entsprechend erklärt und so die Unmenschlichkeit zur Menschlichkeit erhebt ³⁰. «Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund» ³¹.

²³ Das Kapital I 1, 4: MEW XXIII, 93 f.

²⁴ Zur Judenfrage: MEW I, 351 ff.

²⁵ A. a. O., 352.

²⁶ Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion: MEW I, 13.

²⁷ Vgl. D. EICKELSCHULTE, Aspekte der Freiheit in den Frühschriften von Karl Marx: FZPhTh 13/14 (1966/67) 47–92.

²⁸ Das Kapital, a. a. O., 85 ff.

²⁹ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung: MEW I, 378.

³⁰ Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachters»: MEW IV, 200.

³¹ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a. a. O.

Religion ist zugleich Opium *für* das Volk, da sie Ausdruck der herrschenden Klasse ist, deren Herrschaft sie sanktionieren und stabilisieren soll ³². Als solcher bildet sie Institutionen aus, d. h. erhält sie eine «politische Form» ³³. Der Institutionscharakter einer Religion ist bestimmt von der Struktur des Staates einer bestimmten Epoche. Der Staat ist die Form, vermittels derer sich die herrschende Klasse gegen ihre einzelnen Mitglieder und gegen die anderen Klassen durchsetzt, insofern er die weitmögliche Realisierung des Durchschnittsinteresses verbürgt ³⁴.

Ideologiekritik

Wie kann bei einem solchen Verständnis von Ideologie und speziell von Religion als Ideologie diese als notwendiger falscher Schein der Wirklichkeit entlarvt werden? Wo hätte denn ein Kritiker seinen Standort in der Wahrheit, von dem aus er den Schein als Schein entlarven könnte, wenn nicht erst am Ende der Geschichte? ³⁵

Ist die absolute Entlarvung jedes Scheins als Schein auch dem Ende der Geschichte vorbehalten, so ist die Möglichkeit einer beschränkten Entlarvung schon vorher gegeben. Die Geschichte bewegt sich widersprüchlich-revolutionär auf ihr Ende zu. Das jeweils Neue entfaltet sich aus der Widersprüchlichkeit des Vorhergehenden. So scheint die Illusion einer Epoche an ihr selbst auf, insofern beim Fortschreiten Faktizität und Anspruch auseinanderzutreten ³⁶.

Ideologiekritik, Denunziation und Destruktion eines Bewußtseinsproduktes als Ideologie, ist dann möglich, wenn das Bewußtsein einer neuen Wirklichkeit gegen die Bewußtseinsprodukte einer alten Wirklichkeit streitet. Die Distanz zwischen neuer und alter Wirklichkeit ist der Bereich der Ideologiekritik, in dem sich Bewußtseinsprodukte als Sanktionen von bestimmter Wirklichkeit aufweisen lassen, nicht durch Messen an einem ungeschichtlichen Maß, sondern durch Entlarvung einer sich als ungeschichtlich gebärdenden Vorstellung als zur Rechtfertigung einer bedingten Situation hervorgebrachte.

³² Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachters», a. a. O.

³³ Die deutsche Ideologie: MEW III, 62.

³⁴ A. a. O., 25. 33. 36 f. 50. 62. 311 f.

³⁵ «Vom unkritischen Gesichtspunkte aus hat die Geschichte vielmehr das Resultat, daß die komplizierteste Wahrheit, daß der Inbegriff aller Wahrheit, die *Menschen*, sich am Ende von selbst verstehen» (Die heilige Familie: MEW II, 84).

³⁶ Vgl. LIEBER, a. a. O., 64 ff.

Ideologie erweist sich als Ideologie erst in einem Umbruchstadium. Ideologiekritik ist immer rückwärtsgewendet, denn sie ist erst dann möglich, wenn Ideologie als solche durchschaut werden kann, d. h. dann, wenn eine herrschende Klasse aus innerer Widersprüchlichkeit zerfällt und eine bisher unterdrückte zur Herrschaft drängt ³⁷.

Eine Ideologiekritik, die selber nicht mehr ideologiefhaft ist, ist erst von einer Wirklichkeit her möglich, die von sich selbst keinen falschen Schein mehr erzeugt. Für Marx ist dies die proletarische Kritik am Kapitalismus ³⁸. Denn die durch das Proletariat angekündigte nachkapitalistische Wirklichkeit kennt weder Arbeitsteilung noch Klassenherrschaft und erzeugt daher von sich keinen falschen Schein mehr. Allerdings wird dieses neue Bewußtsein der Wirklichkeit erst im Vollzug der revolutionären Tat gewonnen und liegt ihr nicht voraus ³⁹.

Kritik der Religion ist nach Marx Ausdruck der neuen Wirklichkeit, denn die Kritik richtet sich gegen die durch den «christlichen Staat» sanktionierte alte Wirklichkeit ⁴⁰. Aber er gab sich nicht der Illusion hin, daß durch die Religionskritik die Religiosität selbst beseitigt würde.

Voraussetzung für die Ideologiekritik überhaupt ist die *rationale* Struktur der Wirklichkeit ⁴¹. Erst diese erlaubt, daß man die Wirklichkeit an ihr selbst messen kann. Geht die Wirklichkeit vollständig in ihrer jeweiligen Faktizität auf, gibt es keinen Bereich für Kritik. Alles Faktische ist dann rechtens, die Vernunft eine Funktion der Unvernunft und damit selbst irrational.

³⁷ «Je mehr die normale Verkehrsform der Gesellschaft und damit die Bedingungen der herrschenden Klasse ihren Gegensatz gegen die fortgeschrittenen Produktivkräfte entwickeln, je größer daher der Zwiespalt in der herrschenden Klasse selbst und mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein, d. h. es hört auf, das ihr entsprechende Bewußtsein zu sein, desto mehr sinken die früher überlieferten Vorstellungen dieser Verkehrsverhältnisse, worin die wirklich persönlichen Interessen ppp. als allgemeine ausgegeben werden, zu bloß idealisierenden Phrasen, zur bewußten Illusion, zur absichtlichen Heuchelei herab. Je mehr sie aber durch das Leben Lügen gestraft werden und je weniger sie dem Bewußtsein selbst gelten, desto entschiedener werden sie geltend gemacht» (Die deutsche Ideologie: MEW III, 274).

³⁸ D. h. nicht unbedingt die Kritik eines Proletariats an dem Kapitalismus. Die Anwesenheit des Proletariats ermöglicht die Kritik. Die Durchführung der Kritik ist nicht an die eigene soziale Stellung des Kritikers gebunden (vgl. a.a.O., 69).

³⁹ Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen»: MEW I, 407 ff.; vgl. Die deutsche Ideologie: MEW III, 74. 448.

⁴⁰ Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»: MEW I, 86–104.

⁴¹ Kritik des Hegelschen Staatsrechts: MEW I, 266; Marx an Ruge im September 1843 (deutsch-französische Jahrbücher): MEW I, 345.

Wendete man Marx auf die Geschichte des Kommunismus nach ihm an, so wäre, da in allen sozialistischen Staaten bis auf den Tag die Warenproduktion und damit das Geld herrscht, der herrschende Marxismus-Leninismus eine Ideologie und Religion grundsätzlich nicht auf terroristischem oder administrativem Wege ausmerzbar.

Lenins wertneutraler Ideologiebegriff

Bei W. I. Lenin wird – in Auseinandersetzung mit A. Bogdanow ⁴² – der Ideologiebegriff wertneutral. Es geschieht dies auf Grund einer bestimmten Interpretation von Marx ⁴³. Ideologie ist jetzt jedes «geschichtlich bedingte» Bewußtsein ⁴⁴. Ideologische gesellschaftliche Verhältnisse sind «Verhältnisse, die vor ihrer Ausgestaltung durch das Bewußtsein der Menschen hindurchgegangen sind» ⁴⁵. Auch der Sozialismus ist damit Ideologie, er ist die «Ideologie des proletarischen Klassenkampfes» ⁴⁶. Lenin kann so zwischen «Ideologie» und «wissenschaftlicher Ideologie» unterscheiden: «geschichtlich bedingt ist jede Ideologie, unbedingt aber ist, daß jeder wissenschaftlichen Ideologie (zum Unterschied beispielsweise von der religiösen) die objektive Wahrheit, die absolute Natur entspricht» ⁴⁷. Diese Entsprechung aber ist eine Entsprechung der Annäherung, nicht der vollständigen Übereinstimmung: «Vom Standpunkt des modernen Materialismus, d. h. des Marxismus, sind die *Grenzen* der Annäherung unserer Erkenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt, *unbedingt* aber ist die Existenz dieser Wahrheit selbst, unbedingt ist, daß wir uns ihr nähern» ⁴⁸.

Streicht man aus der Leninschen These den Prozeß der Annäherung an die absolute, objektive Wahrheit, befindet man sich schon ganz in der Nähe vom Mannheimschen Ideologiebegriff.

⁴² Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie: Lenin, Werke. Deutsche Ausgabe besorgt vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1961 ff. (= LW) XIV, 130.

⁴³ Lenin zitiert als Beleg das Vorwort von «Zur Kritik der politischen Ökonomie», in dem Marx vom Überbau als «ideologischen Formen» spricht (MEW XIII, 9). Lenin übersieht dabei, daß für Marx sich das Verhältnis Basis – Überbau im Kommunismus grundsätzlich wandelt. Vgl. LENIN, Was sind die «Volksfreunde»: LW I, 129; Karl Marx: LW XXI, 44.

⁴⁴ Materialismus und Empiriokritizismus: LW XIV, 131.

⁴⁵ Was sind die «Volksfreunde»: LW I, 130.

⁴⁶ Brief an den «Nordbund»: LW VI, 155.

⁴⁷ Materialismus und Empiriokritizismus: LW XIV, 131.

⁴⁸ A. a. O., 130.

II. Das Ineinander von wertfreiem und wertendem Ideologiebegriff bei Karl Mannheim

Bahnbrechend für die Wissenssoziologie war Karl Mannheims Buch «Ideologie und Utopie»⁴⁹. Die von ihm vorgenommene Trennung von Wissenssoziologie und Ideologienlehre, von totalem und partikularem Ideologiebegriff versucht die verschiedenen Bedeutungseinheiten im Ideologiebegriff voneinander abzuheben und ohne die Marxsche Geschichtsdiagnostik zu erklären⁵⁰.

Totaler und partikularer Ideologiebegriff

Wie Marx wendet sich Mannheim gegen die Auffassung von einer «immanenten Geistesgeschichte»⁵¹. Gedanken und Gedankenprodukte haben keine eigene Geschichte auf Grund der ihnen innewohnenden eigenen Logik, sondern sind von Faktoren bestimmt, die ihnen äußerlich sind, von der sozialen Lage ihrer Träger. Ideen werden dann als Ideologie verstanden, wenn sie «auf den Träger und dessen konkrete Lage im sozialen Raum» funktionalisiert werden⁵².

Liegt diese Seinslage dem Individuum so voraus, daß es sie in keiner Weise vor sich bringen kann, spricht Mannheim von «totaler Ideologie». Kann das Individuum seine Bedingtheit aus sich heraus erkennen und überwinden, liegt «partikulare Ideologie» vor. Mannheim wäre falsch verstanden, würde man mit dieser Unterscheidung alle ideologischen Phänomene alternativ klassifizieren wollen. Die Unterscheidung soll zwei Bedeutungseinheiten, die im Laufe der geschichtlichen Ausbildung des Ideologiebegriffes verschmolzen sind, voneinander abheben⁵³.

Die Bedeutungsunterschiede der beiden Ideologiebegriffe⁵⁴: Der partikulare Ideologiebegriff erklärt die Inhalte bestimmter Behauptungen als Funktionen einer bestimmten Seinslage. Er funktionalisiert sie auf der psychologischen Ebene. Die Enthüllung und Überwindung dieser Selbst- oder Fremdtäuschung ist grundsätzlich von der eigenen

⁴⁹ Frankfurt 1952. – Auf Max Scheler kann nicht eigens eingegangen werden.

⁵⁰ A. a. O., 227 ff.

⁵¹ A. a. O., 230.

⁵² A. a. O., 54.

⁵³ A. a. O., 64. 68.

⁵⁴ A. a. O., 54 f.

Seinslage des Trägers her möglich. Dieses oder jenes Interesse zwingt «kausal» zur Lüge und Verhüllung⁵⁵. Gegenstand des partikularen Ideologiebegriffes ist immer das Individuum oder die Gruppe als homogen reagierende Individuen.

Der totale Ideologiebegriff denunziert die «gesamte Weltanschauung» einschließlich der «kategorialen Struktur» als standortgebunden. Die noologische Ebene insgesamt wird funktionalisiert. Für den Betroffenen besteht keine Möglichkeit, diese Funktionalisierung als solche in den Blick zu bekommen, denn da sie ihn durchgängig bestimmt, kann er sich von ihr nicht distanzieren. Arbeitet der partikulare Ideologiebegriff mit Kausaldeterminanten, so der totale mit Strukturzusammenhängen: Dieser oder jener Lagerung «entspricht» diese oder jene Sicht. Gegenstand des totalen Ideologiebegriffes ist nicht ein Individuum, sondern ein «Zurechnungsobjekt», z. B. eine Klasse.

Wissenssoziologie als allgemeine Fassung des totalen Ideologiebegriffs

Die spezifische Nuance des Ideologiebegriffes, die die Wissenssoziologie konstituiert, besteht in der «*allgemeinen Fassung des totalen Ideologiebegriffes*, wonach das menschliche Denken bei allen Parteien und in sämtlichen Epochen ideologisch sei»⁵⁶. Wissenssoziologie bemüht sich, «überall den Zusammenhang zwischen sozialer Seinslage und Sicht herauszuarbeiten», sie ist daher von ihrem Ansatz her «soziologisch orientierte Geistesgeschichte»⁵⁷.

Damit wird nicht behauptet, daß jedes Denken standortgebunden ist⁵⁸. Es wird nur die «faktische Standortgebundenheit jedes historischen Denkens» festgestellt und von ihr ausgegangen⁵⁹. In diesem Bereich ist ein «standortfreies, unbezügliches Wissen gar nicht vorstellbar». Alles Verstehbare ist hier «nur mit Beziehung auf Problemstellungen und Begriffssysteme, die dem historischen Strom erwachsen, formulierbar»⁶⁰.

Die jeweilige Verwurzelung des Denkens an einem bestimmten Ort des sozialen Raumes birgt zwar Perspektivität in sich, aber noch nicht Verkehrung. In welcher Weise das soziale Sein sowohl Inhalt als auch

⁵⁵ Das unterscheidet die partikulare Ideologie von der Lüge (vgl. a. a. O., 58).

⁵⁶ A. a. O., 70.

⁵⁷ A. a. O., 71.

⁵⁸ Als ausdrückliches Gegenbeispiel wird « $2 \times 2 = 4$ » angeführt (vgl. a. a. O., 71 f.).

⁵⁹ A. a. O., 71.

⁶⁰ A. a. O., 72.

Form des Denkens bestimmt, bleibt offen. Die Wissenssoziologie geht allein davon aus, daß der soziale Standort nicht nur Anlaß für ein bestimmtes Denken ist, sondern konstitutiv in dieses selbst eingeht ⁶¹. Sie will jeweilige Entsprechungen aufdecken. Die ontologische Struktur dieser Entsprechungen liegt außerhalb ihres Interesses ⁶².

Da die Wissenssoziologie sowohl Inhalt als auch Form geistig-kultureller Gebilde funktionalisiert, fragt sie z. B. nicht nur nach dem Zusammenhang zwischen einem bestimmten Moralebot und sozialen Gegebenheiten, sondern auch nach der Situation, in der Forderungen überhaupt erst als Moralebote auftreten ⁶³. Bevorzugter Gegenstand diesbezüglicher Untersuchungen ist das Feld der Wortbedeutungen, dort ist die «Interdependenz und Reagibilität» in einer Schärfe faßbar, wie in keinem anderen Gebiet des Sozialen ⁶⁴.

Inadäquatheit des Denkens

Wie verträgt sich mit dem allgemeinen totalen Ideologiebegriff das Problem des «falschen Bewußtseins»? ⁶⁵ Seinsgebundene Erkenntnis trifft das Sein, seinsgebundene Norm ist verbindlich. Wo ist da Raum für eine Inadäquatheit? In der Beantwortung dieser Frage werden die Voraussetzungen der Wissenssoziologie sichtbar.

⁶¹ A. a. O., 239; vgl. 230–239.

⁶² Eine Ontologie der Beziehung als philosophische Voraussetzung der Wissenssoziologie sucht J. SCHAAF (Grundprinzipien der Wissenssoziologie. Hamburg 1956) zu erarbeiten. H. PLESSNER weist darauf hin, daß der wissenssoziologische Ideologiebegriff von vier nur philosophisch entscheidbaren Sätzen abhängt: «1. Die Geschichte ... ist die Grunddimension des menschlichen Lebens. 2. Das menschliche Leben ist in seinem Wissen primär in einem Bewußtsein verfangen, in dem nichts besteht, was nicht durch eine subjektiv bedingte kategoriale Formung hindurchgegangen ist. 3. Es gibt keinen Selbstaussweis des wahren Bewußtseins in seinem eigenen Element ... Der Mensch kann nur dann die Wahrheit des Bewußtseins bezeugen, wenn er sich in einem prinzipiell anderen Element ausweist. Dies andere Element ist die Praxis. 4. Im Verhältnis des Bewußtseins zur Praxis ... hat das Leben die Rolle des bestimmenden Unterbaus.» (Abwandlungen des Ideologiegedankens: Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Hrsg. u. eingel. v. K. Lenk = Soziologische Texte. Hrsg. v. H. Meeus u. F. Fürstenberg. Neuwied u. Berlin [= ST] IV. Neuwied u. Berlin ²1964, 232).

⁶³ Ideologie und Utopie, a. a. O., 73 f.

⁶⁴ A. a. O., 75.

⁶⁵ «Das pure Wissen von der Möglichkeit eines *falschen Bewußtseins* ist uralte; es ist religiösen Ursprungs und als solches vom Standpunkte der Moderne ein ererbtes Gedankengut. Es taucht als Problem stets auf, so oft die Umwelt eines Propheten oder gar dieser selbst die Echtheit seiner Gesichte oder gar seiner Gedanken bezweifelt» (a. a. O., 65; vgl. 72 f.).

Das Sein ist nicht statisch, es verschiebt sich. Der Wandel der sozialen Lage und der Sinnzusammenhänge ermöglicht, daß zwischen beide eine Nichtentsprechung eintritt. Ein Normensystem, das adäquater Ausdruck einer Seinslage war, ist dies nach einiger Zeit nicht mehr, da sich die Seinslage verschoben hat. Ähnliches gilt für das Erkennen. Das Verstehen fordert eine «ontische Verwandtschaft». Seine «intellektuelle Formalisierbarkeit» aber fordert ein «theoretisch-begriffliches Bezugssystem», das von einer bestimmten historischen Seinslage bedingt ist ⁶⁶. Es kann also sowohl eine Inadäquatheit zwischen Verstehen und seiner theoretischen Formulierung eintreten als auch zwischen Bewußtsein und Sein überhaupt.

Der Raum für ein «falsches Bewußtsein» ist damit freigegeben. Falsch ist «ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt» ⁶⁷. Ein richtiges Bewußtsein kann also falsch werden, insofern das Sein, auf welches es sich bezieht, sich wandelt.

Die in einem Denken auftauchenden Absolutheitskategorien können verschiedene Funktion haben. Einmal können sie handlungsbedingt sein. Sie dienen dann der Konzentration auf die Verwirklichung einer Möglichkeit unter anderen, für die man sich entschieden hat. Sie sind dann auf die Zukunft ausgerichtet ⁶⁸. Sie können aber auch Mittel sein, das «zufällige Sosein des Alltags» zu stabilisieren ⁶⁹. Etwas Zufälliges soll statisch zementiert, zum Absoluten erhoben werden. Das heißt «Ideologie» in Abhebung von «Utopie» bei Mannheim.

Kriterium, ob Ideologie im Sinne der Wirklichkeitsverstellung vorliegt, ist einzig die Zukunft bzw. die Verwirklichung. Die Gegenwart bleibt im Streit der Meinungen. Nur von einem späteren Standort aus kann rückwärtsblickend geschieden werden zwischen ideologischen und utopischen Elementen in den gegenwärtigen Vorstellungen, erst dann zeigt sich, ob sie das Heraufkommen des Neuen gehemmt oder unterstützt haben ⁷⁰.

⁶⁶ A. a. O., 77.

⁶⁷ A. a. O., 85.

⁶⁸ A. a. O., 178 f.

⁶⁹ «So vollzieht sich die unheimliche Wendung der Neuzeit, daß jene Kategorie des Absoluten, die einst das Göttliche einzufangen berufen war, zum Verdeckungsinstrument des Alltags wird, der durchaus bei sich bleiben möchte» (a. a. O., 78).

⁷⁰ A. a. O., 178 f.

Die der Wertfreiheit vorausliegende Wertung

Die wertfreie Analyse der Entsprechung von sozialer Lage und Sicht verweist auf eine ihr vorausliegende Wertung. Diese Wertung geschieht durch eine «metaempirische Entscheidung» angesichts der besonderen Situation der Gegenwart.

In einer schroffen Wendung gegen den Positivismus verweist Mannheim auf metaphysische Vorentscheidungen, die die empirische Forschung erst ermöglichen: «Empirie (in den historischen Wissenschaften zumindest)» ist «nur im Element metaempirischer, ontologisch-metaphysischer Entscheidungen und der daraus sich ergebenden Erwartungen und Setzungen möglich ... Wer sich für gar nichts entscheidet, hat gar keine Fragestellung und nicht einmal eine heuristische Hypothese, auf die hin man die Geschichte befragen und durchforschen könnte»⁷¹. Wer diese vorausliegenden Entscheidungen leugnet, läßt sie dadurch unbewußt und unkontrolliert herrschen. Es gilt sie daher aufzuhellen. Mannheims Entscheidung ist: Der Wandel der Sinnzusammenhänge ist kein «willkürliches Spiel», d. h. in der «Abfolge, aber auch in der Koexistenz der Elemente» liegt mehr als bloßer Zufall. In der Geschichte vollzieht sich «das Werden des Wesens 'Mensch'»⁷². Erst diese Entscheidung macht die wertfreie Analyse wertend und läßt die Wertung sich durch eine wertfreie Analyse vollziehen. Die wertfreie Analyse ist der Weg, auf dem die Gegenwart bewältigt werden kann. Kennzeichen unserer Gegenwart ist die «sozial aufgelockerte Situation». Es vollzieht sich in ihr eine «so rapide und radikale soziale und geistige Transformation», daß die einzelnen Positionen sich gegenseitig als Partikularitäten entlarven⁷³. Die Gleichzeitigkeit verschiedener «Denkwelten» in der Gegenwart, die ihren partikularen Stand nicht in einer immanenten Analyse vor sich bringen können, läßt den in einer Denkwelt jeweils unbewältigten «irrationalen Rest» als Grunderfahrung einer gegensätzlichen Denkwelt auftreten.

«Selbsthypostasierung», d. h. Absolutheitskategorien sind notwendig zum Handeln und für die theoretische Aussageform unseres Denkens. Aber sie müssen immer wieder rückgängig gemacht, auf das Ganze hin

⁷¹ A. a. O., 79.

⁷² A. a. O., 81 f.

⁷³ A. a. O., 76. – Aber diese Offenheit kann wieder verschwinden (a. a. O., 76 f.).

immer wieder gesprengt werden. Nur indem eine jede sich als absolut verstehende Weltsicht durch die anderen gegenwärtigen Weltsichten partikularisiert wird, bleibt das Denken offen auf das Ganze ausgerichtet, das es selbst aber nicht mehr in einem geschlossenen System einvernehmen kann ⁷⁴. Der «*dynamische Relationismus* ist die einzig mögliche adäquate Form des Suchens nach einem Ausweg» in der besonderen Situation der Gegenwart ⁷⁵. Weltorientierung kann nur als «Situationsanalyse» geschehen ⁷⁶.

Ideologiekritik

Jede sich zur Absolutheit hypostasierende Weltsicht ist Ideologie und ihre Partikularisierung ist Ideologiekritik, insofern bedeutet Wissenssoziologie Ideologiekritik. Ermöglichung dafür sind die «Distanzierungsprozesse» der Gegenwart, durch die ein Bereich möglicher Ideologiekritik eröffnet wird. Die metaphysischen Vorentscheidungen können höchstens aufgehellt, aber nicht kritisch destruiert werden. Zersetzt werden kann nur etwas, mit dem wir nicht unmittelbar identisch sind. Ideologiekritik besagt das Vorliegen eines Neuen, von dem durch Destruktion nur die alten Hüllen abgestreift werden sollen ⁷⁷.

Im einzelnen sind die Distanzierungen von dreifacher Art ⁷⁸: 1. Der Wechsel des historisch-sozialen Raumes des einzelnen, z. B. durch Abwanderung vom Land in die Stadt, durch sozialen Aufstieg, durch Emigration usw. 2. Die Verschiebung bzw. Entfaltung eines historisch-sozialen Raumes, während gleichzeitig die früher hervorgebrachten Normen und Institutionen geblieben sind. 3. Im gleichen historisch-sozialen Raum finden sich mehrere sozial gebundene Arten der Weltauslegung, die sich gegenseitig so durchleuchten, daß das Distanzierendsehen aller zu einer realisierbaren Denkhaltung wird. Die Wissenssoziologie hält dies letzte für entscheidend.

Die Wahrheitsfrage

Die Distanzierung ermöglicht und bewirkt die Relationierung, d. h. die Aussagegehalte werden nicht mehr unmittelbar aufeinander bezogen,

⁷⁴ A. a. O., 76. 92 f.

⁷⁵ A. a. O., 86.

⁷⁶ A. a. O., 93.

⁷⁷ A. a. O., 78²⁷.

⁷⁸ A. a. O., 241 f.

sondern zuerst auf eine bestimmte Art der Weltauslegung und diese wiederum auf eine bestimmte soziale Struktur. Was besagt dies über den Wahrheitsgehalt der Aussagen? ⁷⁹

Die eigentliche Wahrheitsfrage liegt nicht im Bereich der Wissenssoziologie, sie bereitet diese nur vor. Die Wissenssoziologie spürt der «Genesis möglicher Wahrheit im Zusammenhang mit dem Sozialprozeß» nach ⁸⁰. Dabei werden allerdings «Umstände» der Wahrheit aufgedeckt und insofern die Wahrheitsfindung selbst betroffen ⁸¹. Eine Geltungseinschränkung bringt die wissenssoziologische Analyse allerdings mit sich, denn der Nachweis der Seinsgebundenheit eines Wahrheitsgehaltes bedeutet die Vermutung, er könne «Teilansicht» sein ⁸².

Was Wissenssoziologie ausschließt, ist: «Wahrheit in unbezüglicher Formulierung besitzen zu wollen» ⁸³. Die Seinsgebundenheit eines Denkens besagt Perspektivität, aber nicht Verkehrung, nicht Minderung möglichen Wahrheitsgehaltes. Sie besagt sogar noch mehr, nämlich die Chance, sich etwas in besonderer Intensität zuzuwenden und zu durchdringen ⁸⁴. So sind die Ergebnisse einer wissenssoziologischen Analyse für den Wahrheitsgehalt einer Aussage weder sinnirrelevant noch sinnrelevant; sie liegen dazwischen. Die «direkte Auseinandersetzung zwischen Meinungen» und das «direkte Hinsehen auf die Sachen» werden durch die wissenssoziologische Analyse nicht abgelöst, sondern nur vorbereitet ⁸⁵.

III. Ideologie als Rationalisierung von Wertungen bei Theodor Geiger

Die Wissenssoziologie hat dem Phänomen des Religiösen wenig Aufmerksamkeit geschenkt, desto mehr tat dies die Religionssoziologie positivistischer Provenienz. Die positivistische Ideologienlehre und Ideologiekritik bilden ein weites Feld, das hier nicht abgeschritten werden kann ⁸⁶. Die Arbeiten von Theodor Geiger über Ideologie bieten sich

⁷⁹ A. a. O., 242.

⁸⁰ A. a. O., 75 (Hervorhebung von mir. D. E.).

⁸¹ A. a. O., 76.

⁸² A. a. O., 243 f.

⁸³ A. a. O., 72.

⁸⁴ A. a. O., 73.

⁸⁵ A. a. O., 244.

⁸⁶ Vgl. dazu die Darstellung von K. LENK, Die positivistische Ideologienlehre: *Dialectica* 16 (1962) 232–254. Auf das Verhältnis der positivistischen Ideologienlehre zum philosophischen Positivismus bzw. Neopositivismus kann hier nicht eingegangen werden. Sie fällt zum mindesten nicht unmittelbar mit ihm zusammen.

für eine Darstellung der positivistischen Ideologienlehre deswegen an, da deren Voraussetzungen bei ihm besonders deutlich werden ⁸⁷.

Ideologie ist «ein der Wirklichkeit inadäquates, wenn auch nicht logisch falsches Denken» ⁸⁸. Gegenüber der Wissenssoziologie ist Ideologie immer und wesentlich ein «falsches Denken». Sie muß aber nicht logisch falsch sein, d. h. sie entzieht sich einer formal-logischen Verifizierung oder Falsifizierung. Die Falschheit (Inadäquatheit) «liegt in der Nicht-Übereinstimmung mit der objektiv-rationalen oder Erkenntnis-Wirklichkeit» ⁸⁹.

Objektiv-rationale Wirklichkeit

Die in der Erkenntnis angegangene und anwesende Wirklichkeit wird bestimmt als «Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinungen» ⁹⁰. Sie ist daher immer «direkt oder indirekt (an Symptomen)» wahrnehmbar ⁹¹. «Diese Wirklichkeit erkennen heißt: über ihre Erscheinungen Aussagen machen, die durch Beobachtung und Schluß verifizierbar oder falsifizierbar sind» ⁹². Stehen diese «theoretischen» Aussagen in Einklang mit der Wirklichkeit, sind sie richtig; entsprechen sie ihr nicht, sind sie falsch. «Tertium non datur» ⁹³. Der Begriff der Wirklichkeit ist diesem Bereich des rationalen, objektiven, theoretischen Erkennens vorbehalten. Es gibt also neben dieser objektiv-rationalen Wirklichkeit nicht noch eine «subjektiv-existentialen oder Lebenswirklichkeit» als wären dies zwei Bereiche von Wirklichkeit ⁹⁴. Was nicht raum-zeitlich geortet werden kann, ist nicht wirklich. Wohl gibt es neben dem Bereich des Erkennens noch den des Gefühles. Zwischen einem Subjekt und einem Objekt waltet nicht nur Erkennen, sondern auch Fühlen, Werten. Aber dies letztere ist ein «a-theoretischer Verhalt», denn sein Gehalt ist kein raum-zeitlich Gegebenes ⁹⁵.

⁸⁷ Bibliographie in: TH. GEIGER, Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik. Ausgew. u. eingel. v. P. Trappe = ST VII. Neuwied u. Berlin 1962, 463–472.

⁸⁸ Art. Ideologie: HSW V, 182.

⁸⁹ Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie: Arbeiten zur Soziologie, a. a. O., 414.

⁹⁰ A. a. O.

⁹¹ Art. Ideologie, a. a. O.

⁹² Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie, a. a. O.

⁹³ A. a. O., 415.

⁹⁴ A. a. O., 413. 415.

⁹⁵ A. a. O., 418. 420.

Wird dieses Gefühlsverhältnis nicht nur kundgegeben («Ich verabscheue Tierquälerei»), sondern in eine Aussage über dieses Gefühlsverhältnis verwandelt («Tierquälerei ist abscheulich»), wird etwas A-Theoretisches theoretisiert. Ein Gefühlswert wird zu einer objektiven Eigenschaft transformiert. Von dieser Art sind die Werturteile, die – wenn gleich unzulässig – als «theoretisch intendierte Aussagen» auftreten. Als solche sind sie falsch (ebenso wie ihr Gegenteil), weil ihnen keine raumzeitliche Wirklichkeit entspricht. Andererseits entzieht sich die dem Werturteil vorausliegende Wertung der theoretischen Kritik, da sie außerhalb des Bereiches der Theorie liegt ⁹⁶.

Ideologie als Para-Theorie

Ideologie läßt sich jetzt näher bestimmen: «Jede Ideologie beruht auf der Theoretisierung und Objektivierung eines primären Gefühlsverhältnisses, das zwischen dem Sprechenden und einem Objekt besteht» ⁹⁷.

Jede Aussage ist ideologisch, in der «die Gerichtetheit des Gefühls auf ein Objekt» als etwas dem Objekt selbst Angehöriges in die Aussage eingeht. Werturteile sind damit «reine Ideologie», da bei ihnen «die Aussage überhaupt keinen anderen Inhalt» hat «als eben den der Objektivierung und Theoretisierung des Gefühlsverhältnisses» ⁹⁸. Solche «reine Ideologie» findet sich auch im Gebiet des Religiösen: «Religiöse Gefühle können an sich nicht ideologisch sein. Ideologisch dagegen ist alle dogmatische Theologie, die ja nichts anderes ist als eine Theoretisierung des a-Theoretischen, in diesem Fall eines religiös Irrationalen» ⁹⁹. Dies aber sind Grenzfälle. Normalerweise ist Ideologie nur eine «Beimischung zu echter Theorie», zum Beispiel: «Als Prämisse für einen Schluß. Als Auslegungsgesichtspunkt für Beobachtungen, mit denen schein-induktiv die Richtigkeit des ideologischen Inhalts 'bewiesen' wird. Als Blendung gegenüber gewissen Tatsachenzusammenhängen oder als Vergrößerungsglas. Als Vektor der formalen Begriffsbildung. Als Verführer zu schlichten logischen Fehlern» ¹⁰⁰.

Die vorgenommene Einschränkung des Ideologischen auf den Bereich der Theorie ist wichtig. Erleben ist ein «a-rationaler Akt» ¹⁰¹. Dieser

⁹⁶ A. a. O., 419.

⁹⁷ A. a. O., 420.

⁹⁸ A. a. O., 421.

⁹⁹ A. a. O., 423.

¹⁰⁰ A. a. O., 421.

¹⁰¹ A. a. O., 422.

ist nicht ideologisch, sondern gegebenenfalls seine unerlaubte Theoretisierung. Religiöses Gefühl entzieht sich demnach jeder ideologiekritischen Destruktion. Diese richtet sich nur auf seine (verfälschende) Kundgabe in theoretischen Aussagen.

In keiner Weise soll dadurch eine Abwertung des Gefühls-, Willens- und Stimmungsmäßigen vorgenommen werden. Es wird nur die Forderung erhoben, es im theoretischen Erkennen auszuschalten¹⁰². Diese Ausschaltung bezieht sich nur auf den Inhalt der theoretischen Aussage selbst. Ein «vitaler Anstoß», der die Erkenntnisabsicht auf einen bestimmten Erkenntnisgegenstand hinlenkt, macht dieses Denken noch nicht ideologisch¹⁰³.

In Gegenwendung gegen Mannheims Wissenssoziologie wird jedes konstitutive Eingehen der sozialen Lage in das Denken selbst abgelehnt. Ihr Wahrheitskern ist nur der: Es gibt neben anderen Gefühlsverhältnissen auch solche, «die durch die soziale Umgebung des Denkenden – die Sozialstruktur der Zeit oder seine Stellung innerhalb der Gesellschaft seiner Zeit – bedingt sind»¹⁰⁴. Das soziale Sein hat nur die Funktion, über die Gefühlslage des Individuums sein theoretisches Denken in bestimmte Richtungen zu lenken. Eine Änderung des Denkens aber geschieht nicht durch Transformation des historisch-sozialen Raumes, sondern durch den «*immanenten* Fortschritt der Erkenntnis»¹⁰⁵.

Die Entideologisierung

Zumindest gegenwärtig ist es möglich, ideologiefreie Aussagen zu machen. Es ist dies eine Frage «intellektueller Gefühlsaskese und Selbstkontrolle». Diese Distanz gegenüber den eigenen Gefühlsbindungen ist begrenzt «auf die der Mathematik verwandte, rein formale, begriffsanalytische Darstellung ‘theoretischer Möglichkeiten’ einerseits und in materialer Hinsicht auf die unter kontrollierten Prämissen positiv-empirisch verifizierbaren Feststellungen»¹⁰⁶. In den Bereichen, in denen die Gefühlsbezogenheit auf den Gegenstand wesentlich ist (sog. «bren-

¹⁰² A. a. O., 424.

¹⁰³ A. a. O., 425.

¹⁰⁴ A. a. O., 427.

¹⁰⁵ Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens. Stuttgart-Wien 1953, 148 (Hervorhebung von mir. D. E.).

¹⁰⁶ Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie, a. a. O., 429.

nende Fragen»), läßt sich eine solche Distanzierung nicht erreichen. Hier gibt nur eine «existenziale Selbstanalyse» Aufschluß über die eigene Befangenheit und legt so selbstkritisch die «potentielle Ideologiequelle» frei ¹⁰⁷.

Ebenso wie Mannheim, nur mit anderer Begründung, schreibt Geiger der Intelligenz eine wesentlich ideologiekritische Funktion in der modernen Gesellschaft zu. Sie kommt dem Intellektuellen, dem Wissenschaftler zu, da «Schulung und Gewohnheit wissenschaftlichen Denkens ... ihm die Distanznahme von seinem Wunsch-Ich» erleichtern ¹⁰⁸. «Als Vertreter in der Vernunft, die Gegenspielerin der Macht ist, können die Wissenschaftler nur kritisch wirken; sie entschleiern die Scheinrationalisierungen der Machtpolitik vor den Augen derer, die nicht unbedingt begeistert und betrogen sein wollen. Ihre kulturpolitische Funktion ist es, das schlechte Gewissen der Macht zu sein» ¹⁰⁹.

Optimistischer als Geiger gibt sich Ernst Topitsch. Für ihn ist das Zeitalter der Ideologien vorbei ¹¹⁰. Die Ideologien sind entlarvt und verblaßt, «so daß die Möglichkeit einer ideologiefreien Gesellschaft heute diskutabel geworden ist» ¹¹¹.

Leerformeln

Topitsch empfindet den von Geiger abgesteckten Raum des Ideologischen als zu eng ¹¹². Als «Bereich des ideologischen Denkens im weiteren Sinne» möchte er den ganzen Komplex der Schleichwege verstanden wissen, «auf denen man beliebigen Wertungen den Anschein absoluter Geltung und beliebigen Theorien denjenigen der Unwiderleglichkeit verschaffen kann» ¹¹³. Ideologie ist danach ein System von «tautologischen Leerformeln». Thomismus und dialektischer Materialismus sind Beispiele

¹⁰⁷ A. a. O., 430.

¹⁰⁸ Befreiung aus dem Ideologiebann (Die Emanzipation von der Befangenheit): Arbeiten zur Soziologie, a. a. O., 458.

¹⁰⁹ A. a. O., 459.

¹¹⁰ Zur Auffassung vom Ende des Zeitalters der Ideologie vgl. O. BRUNNER, Das Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende: Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze. Göttingen 1956, 194–219; neuerdings LEHMANN, a. a. O., 128 ff.

¹¹¹ Art. Ideologie: StL⁶ IV, 199.

¹¹² Begriff und Funktion der Ideologie: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft = ST X. Neuwied u. Berlin 1961, 32.

¹¹³ A. a. O., 41.

dafür. Sie sind unwiderlegbar, da sie nichts über «kontrollierbare Sachverhalte» aussagen, sondern nur ein «System von Festsetzungen über die Sprache ..., in der die Tatsachen beschrieben werden sollen», sind ¹¹⁴. Mit Hilfe so inhaltsloser Formeln wie «bonum est faciendum et malum vitandum» und «suum cuique» ¹¹⁵ läßt sich alles mit dem «Pathos der Absolutheit» rechtfertigen oder bekämpfen ¹¹⁶. Besonderes Angriffsgebiet ist dabei die Naturrechtslehre und die Dialektik. Dieselben Pseudo-Argumente werden «in den Dienst der verschiedensten, einander oft widersprechenden Wertungen» gestellt ¹¹⁷.

IV. Der Christ angesichts der Ideologiekritiken

Religion und Ideologie

Der Bereich des Religiösen ist der ursprüngliche Ort der Ideologienbildung. Diese Auffassung ist allen Ideologienlehren gemeinsam. Außerdem ist allen gemeinsam, daß das Religiöse im funktionalen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit steht. Das Soziale widerspiegelt sich im Religiösen, ja es will sich vermittels dessen durchsetzen und stabilisieren ¹¹⁸. Soweit das Religiöse ein Phänomen im sozialkulturellen Raum ist, gibt es keine apriorische Grenze für die Ideologiekritik. Es wird grundsätzlich alles auf seine möglichen Zusammenhänge hin befragt ¹¹⁹.

¹¹⁴ A. a. O., 40.

¹¹⁵ Das mythologische Denken: Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, a. a. O., 97 ff.

¹¹⁶ Begriff und Funktion der Ideologie, a. a. O., 39.

¹¹⁷ A. a. O.

¹¹⁸ Vgl. R. KÖNIG, Die Religionssoziologie bei Emile Durkheim: Probleme der Religionssoziologie. Hrsg. v. D. Goldschmidt u. J. Matthes = KfS, Sonderheft VI. Köln u. Opladen 1962, 36–49.

¹¹⁹ Aufgezeigte Analogien zwischen der Deutung des Verhältnisses Gott – Mensch einerseits und Staat – Individuum andererseits können noch leicht durch die notwendige Bildhaftigkeit des Gottesverständnisses erklärt werden. Wie ist es aber, wenn die Infallibilität des Papstes als eine «Anwendung der Rechtskraft auf die Gotteslehre» verstanden wird («So wie dort mögliches Unrecht zu Recht, wird hier möglicher Irrtum zur Wahrheit.»)? (H. KELSEN, Gott und Staat: Aufsätze zur Ideologiekritik. Hrsg. u. eingel. v. E. Topitsch = ST XVI. Neuwied u. Berlin 1964, 51).

Eine Einschränkung macht die positivistisch orientierte Ideologienlehre: Das religiöse Gefühl, die «Religion des gläubigen Herzens»¹²⁰ liegt außerhalb des Bereiches, in dem Ideologien sich bilden. «Theologie» aber ist für sie immer Ideologie in ihrem ganzen Erstreckungsbereich, weil sie das religiöse Erlebnis zu einer theoretischen Weltsicht umformt.

Die Ideologiehafte aber kommt dann zur Vollendung, wenn aus dem religiösen «Gehäuse» der Glaube schwindet. Die modernen Ideologien sind «deformierte Religion»: «Wer ... in seiner Denkstruktur viel Theologie aus der Welt seiner Väter mitbringt, aber zum Abtrünnigen geworden ist, so daß seine religiösen Organe zwar hochentwickelt, nun aber funktionslos sind, der ist hervorragend geeignet, Ideologien zu glauben, sie priesterlich zu vertreten, sogar sie zu schaffen»¹²¹. Aber selbst, wenn diese Beziehung zwischen Religion und Ideologie nicht zum Wesen der Ideologienlehre gehören würde, so würde trotzdem gelten: «Die Ideologienlehre kann nicht da aufhören, wo sie die Formen des religiösen Bewußtseins berührt»¹²².

Aufnahme oder Ablehnung

Das Ideologieverständnis bei den einzelnen Denkern der Gegenwart gründet vor allem in einer je persönlichen Aneignung von und Auseinandersetzung mit dem Marxschen, wissenssoziologischen und positivistischen Ideologiebegriff¹²³. Deren Begründung aber stößt auf philosophische Schwierigkeiten, auf Grund derer sie sich auch gegenseitig als ideologisch zu entlarven suchen. Trotzdem kann der Christ nicht mit dem Hinweis darauf dem Ideologieproblem aus dem Weg gehen. Wert und Fruchtbarkeit einer Ideologienanalyse auch im Bereich des Christentums sind durch viele religionssoziologische Arbeiten bezeugt¹²⁴.

Gründet der Ideologiebegriff in bestimmten philosophischen Sätzen, so ist eine philosophische Auseinandersetzung mit ihm notwendig. Ist aber für den Christen das Ideologieproblem dadurch gelöst, daß man seine Herkunft aus einer bestimmten philosophischen Weltsicht nach-

¹²⁰ H. FREYER, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1955, 127.

¹²¹ A. a. O.

¹²² N. BIRNBAUM, Art. Ideologie: RGG³ III, 572.

¹²³ Vgl. Einleitung und Nachwort von LENK in: Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, a. a. O., 17–59. 361–377.

¹²⁴ BIRNBAUM weist darauf hin, daß gerade in neuen religionssoziologischen Arbeiten bei der Analyse der Ideologiebegriff mit Anwendung findet (Ideologiebegriff und Religionssoziologie: Probleme der Religionssoziologie, a. a. O., 78–86).

weist, der man selbst nicht huldigt? Nein, aber das Ideologieproblem wird erst sichtbar, wenn ich es in mein Denken aufnehme, mir es übersetze.

Von hier aus gesehen, kann man fast von einer typisch evangelischen und von einer typisch katholischen Haltung dem Ideologieproblem gegenüber sprechen. Erstere stimmt weitgehend der Ideologiehafteit jedes religiösen Phänomens zu, da es als des Menschen Wort und Tat im Gegensatz zu Gottes Wort und Tat steht. Es gibt keine äußeren Kriterien, beide zu unterscheiden. Allein, wer unter dem Anruf von Gottes Wort steht, erfährt die Befreiung von sich selbst, vom eigenen selbstmächtigen Tun. Nur unter diesem Anspruch wird eine Dimension des Glaubens sichtbar, die jenseits des funktionalen Zusammenhangs des Religiösen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt ¹²⁵. Bei den katholischen Reaktionen stehen rein philosophische Überlegungen wesentlich mehr im Vordergrund. Das Urteil von G. E. Kafka ist kennzeichnend: Bei dem totalen Ideologieverdacht «handelt es sich immer um den Versuch, die eigene Position mit dem Nimbus geheimen Wissens zu umgeben, das gegen jede vernünftige Kritik durch Kritik an der Vernunft als der Fähigkeit, 'wahr' und 'falsch', 'gut' und 'böse' zu unterscheiden, unangreifbar gemacht werden soll. Diese Unangreifbarkeit ist freilich bloßer Schein, weil sie nur durch Zirkelschlüsse zu 'beweisen' ist und in Wirklichkeit einen radikalen Fideismus voraussetzt» ¹²⁶.

Die Argumentation steht der der positivistischen Ideologienlehre an der Wissenssoziologie sehr nahe. Allein die nähere Bestimmung des Vernunftbegriffes unterscheidet sie. Auch K. Rahner, der die grundsätzliche Differenz zwischen Christentum und Ideologie aufzuweisen sucht, verschiebt sozusagen erst die philosophische Ebene, indem er dem positivistischen Ideologieverdacht den metaphysischen Charakter der christlichen Aussagen entgegenstellt ¹²⁷. Die eigentliche Problematik,

¹²⁵ Vgl. W. KRECK, Der Abbau der Ideologien in der Verkündigung des Evangeliums: H. J. Iwand – W. Kreck – K. G. Steck, Die Verkündigung des Evangeliums und die politische Existenz = ThEx NF. XLI. München 1954, 23–34; E. FAHLBUSCH, Art. Ideologie: EKL II, 245–250. – Man denke vor allem an die positive Aufnahme der Religionskritik Feuerbachs in der dialektischen Theologie.

¹²⁶ Art. Ideologie: Katholisches Soziallexikon. Innsbruck-Wien-München 1964, 438. – H. LÜBBE geht auf die Probleme, die sich dem Christentum durch die Ideologienlehre stellen, nicht ein (Art. Ideologie: LThK² V, 605–607).

¹²⁷ Ideologie und Christentum, a. a. O., 59, 65; wesentlich differenzierter, aber doch im Rahnerschen Ansatz verbleibend LEHMANN, Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien: Handbuch der Pastoraltheologie, a. a. O., 148–150.

wie das Religiöse den funktionalen Zusammenhang mit dem Sozialen transzendiert, wird von ihm nicht angegangen, da sein Hauptaugenmerk sich auf die Marxisten und Atheisten und nicht auf die Soziologen verschiedenster Provenienz richtet.

Diesen Zusammenhang zwischen sozialer Lage und Sicht will R. Hernegger in seinen verschiedenen Arbeiten enthüllen. Er will innerkirchliche Ideologiekritik mittels wissenssoziologischer Analysen betreiben¹²⁸. Nach ihm gibt es «für das Studium der Ideologie kaum ein lehrreicherer Beispiel als die Kirchengeschichte»¹²⁹. Und die von ihm aufgedeckten Zusammenhänge sprechen für sich. Aber zugleich weicht er der Radikalität des Ideologieproblems aus, indem er sich auf einen partikularen Ideologiebegriff beschränkt. «Jede Ideologiekritik bedarf eines sicheren 'Bezugssystems', an dem die Unwahrheit einer Aussage aufgedeckt werden kann»¹³⁰. «Das Bezugssystem zur Unterscheidung der 'christlichen' Ideologie vom Glauben ist die von der Kirche autoritativ interpretierte Hl. Schrift»¹³¹. Hernegger relationiert und partikularisiert nicht diese ideologiekritische Position, sondern setzt sie absolut, damit wird sie selbst ideologisch. Im Sinne der Wissenssoziologie müßte er seinen eigenen Kampf für eine Kirche der Gläubigen gegen die bestehende Volkskirche auf ein neues historisch-soziales Sein funktionalisieren. GleichermäÙe müßte er «die von der Kirche autoritativ interpretierte Hl. Schrift» in die Funktionalisierung mit einbeziehen.

Mit Ausnahme der dialektischen Theologie kann bisher nur von einer sehr beschränkten Übernahme des Ideologiebegriffes gesprochen werden. Der möglichen Ideologiekritik mehr oder weniger großer Bereiche christlichen Weltverhaltens wird zugestimmt, zugleich aber betont, daß diese nicht notwendiger Natur ist und jeweils aus dem Glauben heraus überwunden werden kann. Allein, die Wahrheit des Glaubens als Norm und Maß christlichen Weltverständnisses und christlicher Weltgestaltung ist personaler Natur. Sie ist nicht 'neben' dem Leben der Christen vorhanden, sondern verwirklicht sich in ihm und ist nur in dieser Weise anwesend. Dieses personale 'mehr' im religiösen Phänomen

¹²⁸ Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologiekritik. Bd. 1: Volkskirche oder Kirche der Gläubigen? Nürnberg o. J., 64.

¹²⁹ Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- oder Volkskirche. Olten und Freiburg i. Br. 1963, 18.

¹³⁰ Ideologie und Glaube, a. a. O.

¹³¹ A. a. O., 66. – Vgl. zu Hernegger die Beurteilung durch SCHLETTE, a. a. O., 513 f.

aber vermag der Christ dem wissenssoziologischen Forscher oder dem marxistischen oder positivistischen Ideologiekritiker auf seiner Ebene nicht einsichtig zu machen. Gegenüber deren Kritiken vermag er zwar in seinem Selbstverständnis einzusehen, daß sie ihn nicht wesentlich treffen, aber er vermag dies nicht zu 'beweisen'.

Ideologie als tangentialer Grenze des Glaubens

Der Vorwurf der Ideologiekritik destruiert nur dann den Glauben wesentlich, wenn positiv behauptet wird, daß der Glaube in dem religiösen Phänomen als Phänomen aufginge, nicht aber, wenn negativ offengelassen wird, daß der Glaube möglicherweise die Phänomenhaftigkeit transzendiere. Das bedeutet nicht, daß die Ideologienlehre die Möglichkeit der Transzendenz bejahen muß, sondern nur, daß sie sie nicht ausschließen darf. In bezug auf das Ideologieproblem kommt der Durchdringung des Verhältnisses von Religion und Glaube erhöhte Dringlichkeit zu.

Äußert sich der Glaube in religiösen Phänomenen – Kirche, Kult usw. –, so artikuliert er sich gemäß dem allgemeinen Verständnis von Welt und Selbst, in dem sich der Glaubende befindet bzw. vorfindet. In diesem Horizont zeigt und stellt sich auch das Ideologieproblem. Für einen Christen, dessen Denken sich in neuthomistischen Kategorien bewegt, stellt es sich anders als für einen, dessen Denken von R. Bultmann oder K. Barth geprägt ist. Allen Antworten auf das Ideologieproblem aber wird und muß gemeinsam sein, daß – wenn überhaupt – die Ideologiekritik nur die Außenseite des Glaubens betrifft, d. h. die Art, wie er sich äußert und darstellt¹³². Das nähere Verständnis der Transzendenz des Glaubens als personale Bindung an Jesus Christus über die Erscheinungs- und Verwirklichungsformen des Glaubens hinaus aber ist je verschieden. Nimmt man das religiöse Phänomen in dem Sinne, wie es Gegenstand der Religionssoziologie ist, kann man dessen Befragung auf Ideologiekritik hin keine Grenzen setzen. Andererseits kann man auch nicht die grundsätzliche Ideologiekritik jedes religiösen Phänomens postulieren, es sei denn als rein methodisches Prinzip der Befragung im Sinne einer wertfreien empirischen Religionssoziologie.

¹³² Man muß dabei zumindest die Möglichkeit einer religionslosen Darstellung des Glaubens offenlassen, wobei «religionslos» nichts anderes bedeuten würde als verschieden von allen bis auf uns gekommenen Formen religiösen Verhaltens.

Die Befragung auf Ideologie hin geschieht immer – wie wir gesehen haben, auch bei der Wissenssoziologie – ideologiekritisch. Befragung setzt Distanz voraus, d. h. es wird nicht nur Funktionalität behauptet, sondern Inadäquatheit in irgendeiner Form. Dies ist das Spezifische einer ideologiekritischen Befragung gegenüber einer rein religionssoziologischen¹³³. Damit wird die ideologiekritische Denunziation christlicher Verhaltens- und Denkweisen für den Christen zu einer Sache, die ihn unmittelbar angeht. Er wird vor die Frage gestellt, ob sein Glaube sich adäquat äußert. Entspricht ein bestimmtes Gottesverständnis einer bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit und hat sich diese inzwischen gewandelt, muß dann an dem alten Gottesverständnis festgehalten werden oder hat mein Gottesverständnis, der ich in der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit lebe, dieser zu entsprechen? Noch deutlicher wird das Problem bei der Struktur der Kirche, die selbst eine gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Es können sich dann Fragen aufdrängen, wie: Hat die Kirche heute eine demokratische Struktur anzunehmen? Ist heute ihre monarchische Struktur eine ideologische Verhärtung? Je nachdem, wie das Verhältnis zwischen religiösem Phänomen und personalem Glauben gesehen wird, wird die Antwort verschieden ausfallen. Wer an der Unwandelbarkeit der monarchischen Struktur festhält, bejaht, daß der transzendente personale Glaube zumindest die allgemeine Struktur des religiösen Phänomens bestimmt und setzt damit vom Glauben her der Ideologiekritik eine Grenze, die sie von sich her nicht zu sehen vermag.

In dieser Problemlage gibt die Ideologienlehre selbst eine Hilfe. Ideologien sind nur im Rückblick als solche erkennbar. Erst nach erfolgter Distanzierung ist die Standortgebundenheit der vorherigen Position einsehbar. In der Anwendung heißt dies: Was an der Gestalt des Christentums wandelbar ist, ist nicht durch Spekulation zwingend festzulegen, sondern erweist sich allein durch den Wandel selbst. Ein Blick in die bisherige Geschichte des Christentums belegt dies. Was sich uns heute rückblickend als wandelbar enthüllt, ist oft genug als unwandelbar verteidigt worden. Trotzdem geht es nicht eigentlich um den Wandel, sondern um das Unwandelbare, das in ihm je anwesend ist und sich durchhält.

¹³³ Vgl. BIRNBAUM, a. a. O.

Ohne die jeweiligen philosophischen Voraussetzungen zu übernehmen, sieht sich der Christ gemäß den verschiedenen ideologiekritischen Ansätzen vor folgende Fragen gestellt:

1. Wie weit können «christliche» Aussagen Ausdruck einer unwahren Seinslage sein?
2. Wie weit bestimmt die jeweilige historisch-soziale Lage sowohl die Gestalt des Christentums als auch das «christliche» Welt- und Selbstverständnis?
3. Wie weit ist eine religiöse Gefühlslage nicht nur Anlaß für eine bestimmte «christliche» Argumentation, sondern bestimmt auch deren Inhalt?

Fragen, die nicht grundsätzlich ein für allemal beantwortet werden, aber die als Leitfaden für eine ständige selbstkritische Reflexion über die Bedingtheit der eigenen Aussagen dienen können. Über diese kritische Reflexion hinaus verweisen sie einerseits auf die Probleme der «Geschichtlichkeit» des Menschen und der «Hermeneutik», andererseits auf das Problem, das sich dem Christen angesichts des modernen Verständnisses von «Wissenschaft» stellt ¹³⁴.

Ideologienbildung und Ideologiekritik in der Theologie

P. Teilhard de Chardin schreibt über seine Absicht: «Ich erhebe nicht den Anspruch, sie [die der Erscheinung des Denkens auf Erden lang vorausgehenden Zeiten] zu beschreiben, wie sie wirklich gewesen sind, sondern wie wir sie uns vorstellen müssen, damit die Welt in diesem Augenblick für uns wahr werde: die Vergangenheit nicht an sich, sondern wie sie einem Beobachter auf der Höhe jenes Gipfels erscheint, auf den uns die Entwicklung gestellt hat» ¹³⁵. Die Wahrheit der Gegenwart – d. h. die Zukunft – enthüllt sich in der Interpretation der Vergangenheit ¹³⁶. Christliche Weltsicht, d. h. Sicht der Welt, wie sie sich einem Glaubenden enthüllt, ist im Sinne eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses damit wesentlich Ideologie.

¹³⁴ Vgl. SCHLETTE, a. a. O., 514.

¹³⁵ Der Mensch im Kosmos. München 1959, 7.

¹³⁶ «Ahnung liegt nicht in der Richtung des Auges auf das Dasein und dessen Zukunft, sondern in der Reflexion der Augenrichtung gegen die Vergangenheit, so daß im Auge dadurch, daß es auf das dahinter Liegende starrt, eine Disposition entwickelt wird, das vorne Liegende zu sehen». (S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher. 1834–1855. Ausgew. u. übertr. v. Th. Häcker. Olten 1948, 117 f.).

Aber die «christliche» Weltsicht hat sich gewandelt und wandelt sich weiter. Das diesem Wandel zugrundeliegende Unwandelbare, der personale Glaube, ist als solches nicht zu fassen, sondern nur in seiner jeweiligen Artikulation. Ideologische Verhärtung tritt dann ein, wenn *eine* Weltsicht sich als unbedingte versteht und allen anderen die «Christlichkeit» abspricht. Nicht nur im Rückblick auf die Geschichte, sondern auch im Miteinander der Konfessionen und der verschiedenartigen Christlichkeit der sozialen und politischen Gruppen zeigt sich die Bedingtheit jeder christlichen Weltsicht. Die einzelnen Sichten, sei es nun die eines Augustin, eines Thomas von Aquin oder Teilhard de Chardins, kommen nur dann miteinander ins Gespräch, wenn zugleich die jeweilige Verwurzelung in der historisch-sozialen Lage mitgesehen und einbezogen wird.

Die eigentliche Ideologieproblematik liegt nicht in der allgemeinen Weltsicht der Christen und ihrer je verschiedenen Artikulation, sondern in dem Einfluß einer bestimmten sozialen Lage auf religiöse Vorstellungen. Der Christ versteht sich nicht nur gemäß seiner sozialen Lage, sondern sein Glaube wird bei sozialen Umstrukturierungen sowohl von dem beharrenden als auch von dem gewandelten Teil mißbräuchlich zur Legitimation benutzt ¹³⁷. «Etwa werden Offenbarungssätze (die dann leicht ihrer Eigenbedeutung verlustig gehen) und Sätze der bürgerlichen Moral der weißen Weste mit Sätzen eines außenpolitischen Programms kombiniert» ¹³⁸.

O. Schreuder nennt vier Quellen, aus denen in diesem Sinne «christliche» Ideologien fließen können ¹³⁹:

1. Das allgemeine Legitimationsbedürfnis der Gesamtgesellschaft und die besonderen Bedürfnisse einzelner sozialer Gruppierungen.
2. Das gesellschaftliche Machtbedürfnis der religiösen Institutionen.
3. Die Erfordernisse der kirchlichen Organisation und die Interessen der Amtsträger.
4. Das Konkurrenzverhältnis zwischen Religionsgemeinschaften.

Aber auch die Theologie im engeren Sinn steht unter der Ideologieproblematik. Wie weit ist die psychische Seinslage eines Theologen nicht nur Anlaß, sich bestimmten Fragen mit besonderer Intensität zuzu-

¹³⁷ Der Streit um den sog. deutschen Milieukatholizismus und dessen Okkupation des «Christlichen» für sich ist noch nicht zu Ende.

¹³⁸ P. ENGELHARDT, Wahrheit – Glaube – Ideologie. Eine sprachgeschichtliche Besinnung: Mitteilungsblatt für Dolmetscher und Übersetzer 8,5 (Sept./Okt. 1962) 6.

¹³⁹ Ideologie in der Kirche: Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung = theologia publica, 5. Olten 1967, 124–140.

wenden, sondern geht konstitutiv in die theologische Argumentation ein, so daß diese eine Rationalisierung seiner Psyche ist? Es lassen sich funktionale Zusammenhänge nachweisen ¹⁴⁰. Daß jeweils über diesen funktionalen Zusammenhang hinaus ein «mehr» vorliegt, sagt dem Theologen allein sein Glaube. Vermag er aber die Grenze dem ideologiekritischen Psychologen oder Soziologen zu zeigen? Damit zeigt sich die Notwendigkeit einer innerchristlichen ideologiekritischen Reflexion. Die Aufhellung der funktionalen Zusammenhänge ist den Theologen von den Religionssoziologen abgenommen worden. Welchen Maßstab kann aber der Theologe oder der Christ allgemein an die so aufgehellten Zusammenhänge ansetzen? Das Ansetzen eines ungeschichtlichen, absoluten Maßstabes, an dem alles gemessen würde, wäre selbst wieder ideologisch. Das Maß ist vielmehr die Geschichte selbst. Theologische Ideologiekritik ist nur rückwärtsgewendet möglich. Der Fortlauf der Geschichte fällt das Urteil – endgültig erst am Ende der Geschichte –, wie weit eine christliche Welthaltung und Denkweise nicht nur geschichtlich bedingt war, sondern auch überfällig, d. h. hinter der fortschreitenden Geschichte zurückblieb und die neue Wirklichkeit verstellte. Im Bewußtsein der Transzendenz Gottes gebührt dem Theologen in seinem Urteil pragmatische Bescheidenheit.

Daraus folgt eine Selbstbescheidung hinsichtlich der eigenen Position des Theologen. Fällt erst die Zukunft des Glaubens das Urteil über ihn und seine theoretischen Aussagen, dann kann er zwar aus seinem Glauben heraus bindende Aussagen machen und Forderungen stellen, er kann diese aber nicht in dem Sinne als «christlich» bezeichnen, daß dadurch alle anderslautenden Aussagen und Forderungen als «unchristlich» charakterisiert wären. Es ist die geschichtliche Funktion vor allem der Mystik im Christentum, jede behauptete Realisation *des* «Christlichen» in ihrem Vorläufigkeitscharakter zu enthüllen und auf das Unfaßbare und Unsagbare hin zu transzendieren.

Sozial-vitale Bindung bedeutet Eröffnung *und* Schranke. Das weist auf die Gefahr, in der eine engagierte Theologie steht, nämlich die eigene Bedingtheit aus dem Blick zu verlieren, sich selbst zu verabsolu-

⁴⁰ RAHNER bezeichnet die Theorie der «anonymen Christen» als einen Beleg dafür, daß das Christentum ein offenes System und somit keine Ideologie sei (a. a. O., 73). – Ein Ideologiekritiker könnte im Gegensatz dazu sagen: Die Katholiken haben nicht mehr die geistige Kraft, sich allein die Wahrheit zuzusprechen und sie haben die Hoffnung verloren, die Anders- oder Ungläubigen zu bekehren, deswegen erklären sie diese zu anonymen Christen.

tieren. Sie muß sich zugleich durch historische und spekulative Theologie relationieren und partikularisieren lassen, nämlich als *eine* bedingte Möglichkeit neben *anderen* Möglichkeiten.

Den Theologen käme eigentlich innerhalb der Kirche die Funktion zu, die Th. Geiger ganz allgemein der Intelligenz zuschreibt, nämlich das «schlechte Gewissen» zu sein. Schulung in historischem und spekulativem Denken verbunden mit einer Freiheit von Amtsfunktionen sollten sie befähigen, immer wieder auftretende Scheinrationalisierungen und -verabsolutierungen als solche zu entlarven. Eine so geartete innerchristliche Ideologiekritik ist eine Ermöglichungsbedingung dafür, daß der Glaube an Jesus Christus sich immer wieder neu verwirklichen kann.