

Heinz Robert Schlette

Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube

Der Begriff «Ideologie» wird immer häufiger und immer unreflektierter verwendet; man findet ihn in politischen, soziologischen, historischen, philosophischen Abhandlungen, aber auch in der theologischen und religionswissenschaftlichen Literatur. Es ist die Rede von Naturrechtsideologie, Europaideologie, Parteiideologien und deren «Chefideologen», von Missionsideologie, Zukunftsideologie, «Spießler-Ideologie» etc. Oft trägt das Wort Ideologie einen negativen Akzent. In vielen Fällen ist es lediglich das (als solches keineswegs unproblematische) Fremdwort für den unübersetzbaren deutschen Begriff «Weltanschauung». In der ihre Begriffe nicht prüfenden Umgangssprache bedeutet «ideologisch» so viel wie «geistig», «theoretisch», «doktrinär», und man setzt dieses Wort, um auszudrücken, jemand garniere sein konkretes Interesse mit einer Theorie oder bausche eine relativ wichtige und eindeutige Sache zu einem grundsätzlichen Problem auf. Diese letzteren Verwendungen weisen bereits auf die wissenschaftliche und philosophische Thematik hin.

Über Begriff und «Wesen» der Ideologie liegt eine ausgedehnte Literatur vor¹, die jedoch sehr unterschiedliches Niveau aufweist. Gemäß der Intention dieses Bulletins wird im folgenden der Blick auf Publikationen gerichtet, die über den Ideologiebegriff und seine Wandlungen sowie über die heutige Ideologie-Problematik Aufschluß geben; da eine explizite Erörterung der Beziehungen zwischen Ideologie und Glauben in der Literatur noch

fast völlig fehlt, gehen wir solcherart vor, daß wir bei den hier vorzustellenden Arbeiten stets die thematisch interessierende Frage präsent halten. Dieser Ansatz bedingt unvermeidlich die Einseitigkeit und die sachliche Unvollständigkeit unseres Berichtes. Neben der Beschränkung auf die wichtigste deutschsprachige Literatur steht somit die thematische Beschränkung, welche jedoch den Vorzug bietet, sogleich die zentralen Fragen aufnehmen zu können: Ist der Glaube, ist das Christentum in irgendeinem legitim vertretbaren Sinne eine Ideologie? Was bedeutet diese Benennung und von welchem Standort aus ist sie möglich? Ist es notwendig oder überflüssig, gegen diese Einordnung des Glaubens zu protestieren? Was ist von der christlichen Theologie aus zu den (nichtchristlichen) Ideologien zu sagen? Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Klärung dieser Fragen die Selbsterkenntnis des Glaubens sowie die so notwendig gewordene Diskussion des Verhältnisses der Kirche zur modernen Welt fördern wird. Da ein Bulletin nicht der Rahmen ist, um die genannten Probleme hinreichend zu reflektieren und einer Lösung zuzuführen, kann hier nur die entstandene *Problemsituation* bewußt gemacht werden.

Mit Absicht ist im Titel nicht von *dem* Ideologiebegriff die Rede, denn einen solchen gibt es nicht. Mehrere Publikationen weisen nach, daß der moderne Ideologiebegriff aufgrund seiner Geschichte unterschiedliche Nuancierungen zeigen kann, ja daß er mehrere Metamorphosen durchgemacht hat.

Wichtige Stationen und Wandlungen des Ideologiebegriffs hat H. Barth in einem historisch wohl fundierten Werk dargestellt.² Er beginnt mit Antoine Destutt de Tracy, der im Anschluß an Locke und vor allem an Condillac in seinem fünfbandigen Werk «Les éléments d'Idéologie» (Paris 1801–1807) eine Philosophie entwickelt, die jeglichen Idealismus und Apriorismus ablehnt und das Ziel verfolgt, den Entstehungsprozeß der Ideen allein aufgrund der Empfindung bzw. des empirisch Erkennbaren darzulegen. Dazu erklärt Barth: «Die Ideologie wollte eine Untersuchung des menschlichen Verstandes sein ohne Rücksicht auf religiöse Vorstellungen, welche das Bild vom Menschen mitbestimmen könnten. Trotz der grundsätzlichen Metaphysikfeindlichkeit und trotz des Anspruchs, ausschließlich in der Erfahrung begründete naturwissenschaftliche Erkenntnis des Menschen zu vermitteln, erhielten sich in der ‚Science des idées‘ Destutt de Tracys die allgemeinen geistigen Voraussetzungen der Aufklärung. Sie bildeten vor allem den Gegenstand, der den schärfsten Widerspruch der Philosophie und Staatslehre der Restauration erregte.»³ Es ist leicht verständlich, daß Napoleon, der den Atheismus als das «principe destructeur de toute l'organisation sociale» betrachtete⁴, die «Ideologen» für seine natürlichen Feinde hielt und als «finstere Metaphysiker» attackierte und verspottete, so daß der Titel «Ideologie» seither den Zynismus und die Verachtung des politischen Pragmatikers für jegliches radikale, um die «Verwirklichung» zunächst unbesorgte, allein an der «Wirklichkeit» interessierte Denken an sich trägt und insofern ein Schimpfname wurde.

Barth geht sodann auf die Idolenlehre im Novum Organon Bacons ein. Er weist den Einfluß dieser Verstandeskritik, die von allen «Vorurteilen»⁵ zu befreien beabsichtigte, auf Helvétius und Holbach nach, die die Abhängigkeit der Ideen von den sozialen Verhältnissen erkannten und bei denen bereits die Tendenz zur «Enthüllung» und «Demaskierung» der sich auf «Vorurteile» gründenden Macht der Herrschenden offenkundig wird, – Gedanken, die Marx angesichts der Hegelschen Staats- und Geschichtsphilosophie natürlich mit Freuden aufgriff. Marx kannte auch Destutts Buch und den auf Napoleon zurückgehenden Sinn des Wortes «Ideologie». Doch bei ihm erhält der Begriff eine neue Perspektive, insofern er im Zusammenhang mit dem allgemeinen Verhältnis von Denken (bzw. Bewußtsein) und Sein gesehen wird und darin, wie Engels es nannte, ein «falsches Bewußtsein» bedeu-

tet, nämlich jenes, das sich zwangsläufig aus einer falschen ökonomisch-sozialen Substruktur (der «Basis») ergibt. War Ideologie bei Destutt noch die positive Selbstbezeichnung einer bestimmten Weise der Philosophie, die freilich in den Augen des Pragmatikers und Politikers Verachtung verdiente, so wird sie bei Marx – bekanntlich nicht ohne die Einwirkung der Feuerbachschen Wendung von der Theologie zur Anthropologie – zur Bezeichnung allen Philosophierens überhaupt (genauer: des gesamten «Überbaus»), ausgenommen die «wahre» Erkenntnis bei Marx selbst und seinen Gefährten. (Barth weist jedoch auch darauf hin, daß die Marxsche Ästhetik Elemente enthält, die mit der Ideologienlehre nicht mehr übereinstimmen: nach Marx entziehe sich die Kunst der allgemeinen Bedingtheit durch den Unterbau.⁶)

Marx hat demnach selbst keine «Ideologie», sondern die Erkenntnis der Wirklichkeit; er hat ein «wahres Bewußtsein», weil sein Bewußtsein dem (diesem stets vorgelagerten) Sein entspricht. Der Seinsbegriff ist freilich bereits «marxistisch» verengt. An dieser Stelle wird schon deutlich, daß die Ideologieproblematik die Fragen nach der Wirklichkeit, dem Sein und der Erkenntnis aufwirft und zugleich in ganz bestimmter Weise beantwortet. Deshalb hat Barth natürlich recht, wenn er – nach der Erörterung der Ideologielehre Nietzsches⁷ und deren Differenzen gegenüber der Marxschen Konzeption – formuliert: «Alles hängt davon ab, wie man das Wesen des menschlichen Geistes begreift.»⁸

Aber der Ideologiebegriff wandelt sich nicht nur auf dem Weg von Destutt de Tracy zu Marx und Nietzsche. In der neueren Soziologie tritt ein Begriff auf, der nicht mehr eine bestimmte Form des Denkens oder Philosophierens – nämlich die «wahre» – als nicht-ideologisch gelten läßt, vielmehr jegliche nicht empirisch-naturwissenschaftlich oder, wie man auch sagt, nicht «raum-zeitlich» verifizierbare Erkenntnis und Aussage als ideologische qualifiziert und entsprechend unter Ideologie die auf keine Weise «streng-wissenschaftlich» zu demonstrierende Deutung der Wirklichkeit als ganzer versteht. Dieser Ideologiebegriff ist vor allem entfaltet worden in dem programmatischen Werk von K. Mannheim «Ideologie und Utopie»⁹, das eine außerordentlich große Wirkung ausübte. Es ist methodisch konsequent und nicht ohne philosophische Reflexionen geschrieben. Mannheim will die «Seinsgebundenheit» allen Denkens erweisen und begründet hierzu die «Wissenssoziologie». Ihm

geht es um die Kontrolle des kollektiven Unbewußten im Menschen, um die Aufdeckung der Möglichkeit des «falschen Bewußtseins» überhaupt. Sein Begriff der «totalen Ideologie» stellt die «noologische Sphäre» des Bewußtseins schlechthin in Frage, d. h. es geschieht eine Kritik der klassischen Metaphysik und Ontologie zugunsten eines sozial und vital fundierten «Relationismus». Der Ideologiebegriff wird also ausgeweitet; dabei wird das Grundmodell von Marx insofern in die Wissenssoziologie hinübergerettet¹⁰, als Mannheim die primär sozial und vital ausgelegte «Seinsgebundenheit» des Denkens behauptet. Merkwürdig ist, daß Mannheim nicht zögert, hier von «Seinsgebundenheit» zu reden; offenbar ist er dabei der Ansicht, die These von der Seinsgebundenheit allen Denkens sei etwas Neues – zugleich eine Instanz der wissenssoziologischen Analytik überhaupt wie auch der Kritik und der Entlarvung des «Denkens». Neu sind aber allenfalls die hier vorliegenden Deutungen des Seins wie der Art der Seinsgebundenheit (wenn man die formale und materiale Ähnlichkeit mit Marx einmal außer Betracht läßt), welche einer philosophischen Reflexion über das Seiende und das Sein selbst indes nicht standhalten, da sie das Sein willkürlich auf die Sphäre der lenkbaren und kontrollierbaren ökonomisch-sozialen bzw. auf die vitalen Gegebenheiten beschränken. Kein antiker und mittelalterlicher Philosoph hätte gegen die Behauptung der «Seinsgebundenheit» des Denkens etwas einzuwenden; wenn man bedenkt, daß «Sein» am «Ende» der abendländischen Denkgeschichte nur noch als vitale und soziale Wirklichkeit erscheint, wird das Ausmaß der Seinsvergessenheit offenbar.

Noch radikaler und weit simplizistischer stellt sich der Ideologiebegriff bei Th. Geiger dar¹¹, der einen neukantianischen und logistischen Wirklichkeitsbegriff zur Norm erhebt und alsdann jedes Phänomen, das in den so festgesetzten und dogmatisierten Bereich nicht hineinpaßt, als «Welturteil» bezeichnet und dem Bereich der Ideologie zuweist, die als weder des Beweises noch der Widerlegung fähig wie ein erratischer Block unerklärt im Sein überhaupt und im menschlichen Dasein speziell stehen bleibt. Geiger scheut sich nicht, den Satz «Hyazinthen sind wohlriechend» als Paradigma für ein ideologisches Werturteil anzuführen¹², da in ihm einer subjektiven Empfindung Realitätscharakter («ist») zugesprochen werde. Es liegt auf der Hand, daß unter dem Maß des von Marx, besonders aber von Mannheim und Geiger, also von der Wissenssoziolo-

logie und dem Positivismus aufgerichteten Wirklichkeitsbegriffs nicht nur Religion, Philosophie, Sittlichkeit, Recht als Ideologie zu qualifizieren sind, sondern natürlich ebenso selbstverständlich und problemlos auch das Christentum als ein Sonderfall der Religion. Geiger meint: «Das religiöse Gefühl kann offenbar keine Ideologie sein. Es ist ja keine Aussage. . . die dogmatische Theologie allerdings ist Ideologie, und sonst nichts. Sie hat nicht den geringsten Wirklichkeitsgehalt. Ihre Aussagegegenstände selbst, und natürlich auch das, was über diese Gegenstände ausgesagt wird, sind reine Hirngespinnste. Die Natur-Angst des Primitiven hat nichts mit Ideologie zu tun. Der im Dickicht meckernde Pan mag nur eine repräsentative Verdichtung dieser Angst sein. Wenn aber ernsthaft behauptet und geglaubt wird, daß so ein Wesen ‚Pan‘ in der Tat existiere, dann ist das eine Ideologie: der Geängstete hat sein Angstgefühl in eine Sachaussage übersetzt, dergemäß die Ausgeburt seiner Angst körperliche Existenz haben soll.»¹³ In ähnlicher Weise wird der Satz «Gott ist allmächtig» als «rational völlig sinnlos», als «Ideologie» charakterisiert.¹⁴

Nun, wenn lediglich um die Benennung des Christentums als Ideologie gestritten würde, so könnte man diese Etikette – als die einfache Folge der vorgeblich wertfreien Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie – noch hinnehmen. Bei Geiger wird jedoch der Realitätscharakter auch der christlichen Aussagen prinzipiell negiert und darüber hinaus der wissenschaftlichen Reflexionsmöglichkeit entzogen. Die Religionen¹⁵ sind als Ideologien lediglich Funktionalisierungen einer «Vitalbeziehung»¹⁶ – oder aber, nach V. Pareto, Rationalisierungen (Derivate) von Affektbeziehungen (Residuen)¹⁷ –, die sich mit der Korrektur der Unterschicht von selbst erledigen. Bei Geiger hat die Vorstellung vom «falschen Bewußtsein» die größtmögliche Verallgemeinerung erreicht, denn sie meint eine nicht mehr an der Wirklichkeit und Erkenntniswahrheit auszuweisende Objektivation subjektiver Werturteile, d. h. subjektiver Willens- und Gefühlsinhalte. Hier wird ein Wissenschaftsbegriff¹⁸ eingesetzt, der dem Comteschen Dreistadiengesetz entspricht – wie denn überhaupt Comte zu den geistigen Vätern des modernen Ideologiebegriffs zu zählen ist, wengleich er selbst eine andere Diktion besaß¹⁹. Wenn M. Bense meint, mit der Entfaltung der Wissenschaft löse sich das Problem der Religion und somit auch des Christentums von selbst²⁰, so bewegt er sich auf der gleichen Ebene, d. h. in einem positivistischen Denken, das

zwar nicht in der materialen Begründung, wohl aber in der formalen Struktur und hinsichtlich des erwarteten Effekts dem Marxismus(-Leninismus) konform ist.

Die vorgelegte Übersicht zeigt bereits, daß die Konturen des Ideologiebegriffs fließend sind und daß die Diskussion des Ideologieproblems wichtiger und förderlicher ist als der vergebliche Versuch, den Begriff in eine bestimmte Formulierung einzubringen. J. Barion veröffentlichte eine kleine Schrift «Was ist Ideologie?»²¹, die eine Bestandsaufnahme sein will. Der Wert des Buches liegt in der Tat darin, daß es erste Information über Begriff und Problematik der Ideologie bietet, wie sie in vergleichbarer Kürze und Überschaubarkeit anderswo nicht zu greifen ist. Damit ist freilich auch die Grenze dieser Schrift gegeben: sie trägt zur sachlichen Klärung des Fragestandes nichts bei. Gegen Ende seiner Arbeit erklärt Barion: «Ideologien sind geschlossene Systeme, sie vertragen keine rationale Kritik und kennen nur den fremden Irrtum. Ideologie fordert Bekenntnis, Wissenschaft ist fortschreitendes Bemühen um Erkenntnis. Ideologie und Wissenschaft bleiben in ihrer Grundhaltung unversöhnliche Gegensätze.»²² Zu einer anderen Sicht gelangt man, wenn man die Polarität von Wissenschaft und Ideologie nicht derart antagonistisch und doch wohl auch polemisch, vielmehr komplementär auffassen würde, etwa in dem Sinne, in dem Heidegger Wissenschaft und Besinnung unterscheidet²³ und Jaspers die Philosophie (bzw. die «Wahrheit») von den Einzelwissenschaften abhebt²⁴.

Eine intensivere Beschäftigung mit dem Ideologieproblem ermöglicht die von K. Lenk herausgegebene Textsammlung.²⁵ Nach einer «problemgeschichtlichen Einleitung» legt Lenk gut ausgewählte Abschnitte aus älteren und neueren Abhandlungen in systematisch geordneter Form vor. Zur «Kritik der Mythologie und der Religion» findet man Texte von Bacon, de Jaucourt, Holbach, Feuerbach, Freud und Topitsch; die marxistische Ideologiekritik und ihre «Weiterbildung» werden mit Passagen aus Marx, Lukàcs und Bloch vorgestellt; für die positivistische Ansicht stehen Äußerungen von Comte, Durkheim, Halbwachs, Pareto und Geiger; die «deutsche Wissenssoziologie» (wie Lenk formuliert) wird durch Scheler und Mannheim vertreten. Den Abschluß des Bandes bilden Texte zur Kritik der Wissenssoziologie von Tillich, H. Marcuse, Pleßner, Horkheimer und Adorno sowie einige neuere kritische Aussagen nichtdeutscher Autoren (C. Wright Mills, C. Lefort, L. Kolakow-

ski). Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf diese wichtigen und dichten Texte einzugehen. Gewiß wären auch Einwände zu erheben – man wird z. B. den Positivismus nicht in der Weise eingrenzen können, wie es hier geschieht. Der Band ermöglicht jedoch in vorzüglicher Form ein wissenschaftliches Eindringen in die gesamte Thematik und erweist sich als außerordentlich nützlich, zumal manche der vorgelegten Texte aus Aufsätzen stammen, die nicht immer leicht erreichbar sind.

Wir wenden uns nun direkter der Frage zu, wie sich die heutige Ideologieproblematik des näheren darstellt, welche Tendenzen und Standpunkte im Hinblick auf unser Thema von besonderem Interesse sind. Die hauptsächlichlichen Ausprägungen des Ideologieverständnisses sind nach wie vor die marxistische, die wissenssoziologische und die positivistische. Die marxistische Auffassung ist dabei am klarsten und eindeutigsten zu beschreiben.

Nicht zu übersehen ist hier eine Rückwendung zu dem spezifischen Marxschen Begriff der Ideologie. Damit verbunden ist die Kritik am Selbstverständnis des offiziellen Marxismus-Leninismus als einer «Ideologie» sowie das Bestreben, die Ideologie, soweit wie möglich, durch Wissenschaft zu überwinden. Der Ostberliner Naturwissenschaftler und Philosoph Robert Havemann legt in seinen unter dem Titel «Dialektik ohne Dogma» erschienenen Vorlesungen die marxistische Konzeption der Ideologie in klaren Sätzen dar: «Was die Menschen denken, entspringt der Gesellschaft, in der sie leben. Ein Teil davon mag Einsicht sein, Bewußtsein, das meiste aber ist *Ideologie*. Was die Gesellschaft an Vorstellungen über sich in den Köpfen ihrer Mitglieder produziert, Vorstellungen, die keinen wissenschaftlichen Charakter haben, die aber zu dieser Gesellschaft gehören als eine der Bedingungen ihrer Existenz, das ist Ideologie. Marx und Engels haben sich bekanntlich sehr über die Ideologie der Deutschen lustig gemacht. Von ihnen stammt ein dickes Buch: ‚Die deutsche Ideologie‘, wo sie gegen die Neigung der Deutschen, aus dem Jammertal der Wirklichkeit in den bläulichen Himmel der Ideologie zu fliehen, ganz herzerfrischend wettern. Es ist darum eigentlich ein Mißbrauch dieses Wortes, wenn wir heute von Ideologie in einem positiven Sinn reden. Die Bezeichnung ‚Ideologische Kommission‘ für ein Gremium, dessen Ziel die Förderung der gesellschaftlichen Bewußtheit ist, wäre also eine *Contradictio in adjecto*. Das Ziel der kommunistischen Bewegung ist ja gerade die Abschaffung jeder Art von Ideologie. An die Stelle der

Ideologie, also der zu der jeweiligen Gesellschaft gehörenden Täuschung über sie selbst, soll Bewußtheit treten. Wissenschaftlich begründete Einsicht über uns und unsere gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbreiten ist unser Ziel.»²⁶ Havemann unterscheidet weiter im Marxschen Sinne das «Klassenbewußtsein» der Arbeiter von deren Klassenideologie, welch letztere nur bei der Arbeiterklasse innerhalb des Kapitalismus in Erscheinung trete und zwar als «Trade-Unionismus», d. h. als «das rein gewerkschaftliche Denken, das seine einzige Zielsetzung darin sieht, innerhalb der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse wirtschaftlichen Vorteil . . . zu erreichen. Das Ziel der Gewerkschaften ist nicht, die Welt umzuwälzen und den Kampf zu führen, um die Ketten abzuwerfen.»²⁷ Sehr deutlich weist Havemann auch auf den Zusammenhang von Ideologie und Moral hin: «Die Moral ist die vollkommenste Form der Verhüllung der wahren gesellschaftlichen Verhältnisse.»²⁸

Unter dem Titel «Sowjetideologie heute» wurden von G. A. Wetter und W. Leonhard zwei gehaltvolle und höchst instruktive Bände²⁹ über die gegenwärtigen philosophischen, ökonomischen und politischen Lehren des Marxismus-Leninismus veröffentlicht. Den Titel «Ideologie» hat man hier als «westliches», vielleicht sogar positivistisches Prädikat aufzufassen, denn obwohl nach kommunistischem Selbstverständnis der historische und dialektische Materialismus eine «wissenschaftliche Weltanschauung» darstellt, ist man, wie gesagt, inzwischen doch dazu übergegangen, auch offiziell den Begriff Ideologie auch im weiteren – marxistisch unpräzisen – Sinn zu verwenden, also auch als kommunistische Selbstbezeichnung. So heißt es in dem Programm des 22. Parteitags der KPdSU von 1961: «Die Welt von heute ist der Schauplatz eines erbitterten Ringens zweier Ideologien, der kommunistischen und der bürgerlichen.»³⁰ – Leonhard argumentierte in seinen den einzelnen Kapiteln je hinzugefügten «kritischen Kommentaren» durchgehend solcherart, daß er die Aussagen der Sowjet-«Ideologie» an der Sowjet-«Wirklichkeit» mißt und dabei Diskrepanzen aufdeckt. Gegen diese Methode ist nichts einzuwenden, doch deutet die Reflexion auf die «Wirklichkeit» und «die Tatsachen», das – eminent philosophische – Kardinalproblem an, welches Verständnis von Wirklichkeit da zugrundegelegt werden dürfe. Leonhard selbst scheint lediglich einen empirisch-konstatierenden Standpunkt einzunehmen, nicht jedoch den des dezidierten Positivismus. Dies

kommt der Überzeugungskraft der Kommentare Leonhards nur zugute.

In diesem Zusammenhang sei noch die Position des Warschauer Philosophen L. Kolakowski hervorgehoben.³¹ Er wendet sich gegen die wenig reflektierte Formulierung «wissenschaftliche Ideologie» sowie gegen die «Satrapen der Ideologie mit wissenschaftlichen Ansprüchen». Kolakowski ist der Meinung, «daß die Wissenschaft sich nach und nach von der Kontrolle durch die Ideologie befreien wird». Dies bedeute jedoch nicht, daß es jemals eine künstlerische Tätigkeit ohne «ideologische Inspiration» geben könne. Die Losung von der völligen Befreiung von der Ideologie hält Kolakowski für eine «naive Fiktion». So grenzt er sich also nach zwei Seiten hin ab: «Die Hoffnung auf das Entstehen einer wissenschaftlichen Ideologie . . . und die Hoffnung auf ein Versiegen der Ideologie sind unbegründet.»³² Die Gedanken Kolakowskis sind mutig, wohlfundiert und nicht zuletzt aufschlußreich für den Theologen, der hier erfährt, wie ein überzeugter Reform-Marxist die Kirche und die Theologie (als Ideologie) beurteilt.³³

Die Frage nach der in der Gegenwart noch verbleibenden Bedeutung der Ideologien scheint in der nichtmarxistischen Philosophie und Soziologie das Hauptproblem der heutigen Ideologie-Diskussion darzustellen, das freilich keineswegs einheitlich beantwortet wird. Während im allgemeinen der Versuch der Überwindung bzw. Eindämmung der Ideologien unternommen wird, sind gleichzeitig Stimmen zu hören, die den positiven Sinn der Ideologien für die menschlich-politische Existenz betonen. Beide Positionen müssen nicht gegensätzlich verstanden werden; ihnen ist ohnedies die Intention gemeinsam, jenen Bereich offenzuhalten oder freizugeben, der nur aufgrund freier Entscheidungen betreten werden kann. Darin liegt zwar ebenfalls noch ein positivistischer Zug, doch wird der Polemik des Positivismus die Spitze genommen, indem man erneut einen Standort entdeckt, der demjenigen Kants gegenüber dem Metaphysikproblem (und nicht demjenigen des Neukantianismus) sehr ähnlich sieht.

Über die heutige soziologische Ideologie-Interpretation orientiert kurz und klar ein lexikalischer Beitrag von D. Rüschemeyer unter dem Titel «Mentalität und Ideologie».³⁴ «Ideologie und Mentalität unterscheiden sich in erster Linie durch das Ausmaß, in dem sie reflexiv durchdacht und formuliert sind. *Mentalitäten* sind vergleichsweise wenig reflektierte Komplexe von Meinungen und Vorstellungen

gen) (z. B. Arbeitermentalität, dörfliche Mentalität). Ideologien sind demzufolge im allgemeinen «mehr oder weniger systematische Formulierungen vorgegebener Mentalitätsinhalte». Näherhin wird unterschieden zwischen Ideologien, «die den status quo sanktionieren und meist von den herrschenden Gruppen getragen werden, und solchen, die von Gruppen mit abweichenden Normen und Zielen und mit abweichendem Verhalten getragen werden». ³⁵ Letztere besitzen in der Regel ein ausgeprägtes «Ideologiebewußtsein». Rüschemeyer weist darauf hin, daß der totale Ideologiebegriff von Mannheim die Position der Ideologiekritik diskreditiert habe, da er jegliches Denken aufgrund des angeblichen Zusammenhangs von «Seinslage und Sicht» relativiere. (In diesem Sinne urteilt auch C. A. Emge. ³⁶) Dem wird entgegengestellt, daß «Sachaussagen empirisch überprüfbar» seien und deshalb «Ideologieentlarvung» durch die empirischen Sozialwissenschaften nach wie vor möglich sei, doch wird zugleich zugegeben, daß die «Kritik von Wertungen . . . über den Rahmen der Wissenschaft hinausgeht». Hier bleibt allerdings der Begriff der Empirie ungeklärt und einer (transzendental-)logischen Kritik bedürftig; immerhin muß begrüßt werden, daß der Bereich der Wertungen von der modernen Soziologie nicht mehr prinzipiell in Frage gestellt, sondern lediglich als «wissenschaftlich» nicht überprüfbar bezeichnet wird. In diesem Verstande drängt also die Soziologie heute zu einer wertfreien bzw. *nicht-wertenden* Betrachtung; der Schlußabschnitt des Artikels von Rüschemeyer steht sicher nicht bloß zufällig in einem von René König herausgegebenen Werk und darf deshalb als kennzeichnend für die aktuelle Problemlage mitgeteilt werden: «Die neuere Forschung, die weniger unmittelbar von den ideologischen Auseinandersetzungen bestimmt ist, versucht zu einem distanzierteren Ansatz zu kommen, nämlich zur wertfreien Betrachtung wertender Vorstellungskomplexe mit erforschbaren sozialen Bedingungen und Rückwirkungen auf die gesellschaftliche Struktur und ihren Wandel. Diese allmähliche Ablösung der Ideologieforschung von der ideologischen Diskussion selbst macht allerdings auch verständlich, warum sich in ihr immer noch ideologische Beimengungen finden und warum nicht-wertende Untersuchungen häufig auf Widerstand stoßen oder dem Mißverständnis ausgesetzt sind, sie nähmen, wenn auch versteckt oder unter Umständen ohne es bewußt zu wollen, für die eine oder die andere Seite Partei.» ³⁷

Damit ist grundsätzlich die Frage gestellt, ob «wertfreie Erforschung wertender Vorstellungskomplexe» möglich sei. Es kann schwerlich bestritten werden, daß sie unter Voraussetzung einer verantwortlichen methodischen Selbstbegrenzung der Soziologie in der Tat möglich ist, ja daß die Soziologie als solche (sofern sie nicht Philosophie werden und sein will) notwendig wertfrei operieren muß, denn woher sollte sie verbindliche Wertkriterien erhalten? Mit dieser Selbstbegrenzung verzichten also die (Wissens-)Soziologie und der Positivismus auf die «Wahrheitsfrage» im metaphysischen und ethischen Sinn. Die sich so definierende Forschung kann z. B. nichts aussagen über Recht und Unrecht der «Rassenideologie». An diesem Punkt fragt es sich natürlich, ob jene Selbstbeschränkung sinnvoll und förderlich ist; ohne Zweifel ist sie konsequent, und man wird sich vor Augen halten müssen, daß der Verzicht auf Wertung etwa in der Frage des Rassismus – wie mutatis mutandis in allen anderen Fragen – naturgemäß auch nicht zu einer pro-rassistischen Denkweise führen kann, weil überhaupt nicht «gewährt» wird.

Die wertfreie Ideologiekritik steht praktisch vor der Wahl, ob sie gegenüber den von ihr (d. h. von der «Wissenschaft» schlechthin) nach eigenem Geständnis nicht überprüfbaren «wertenden Vorstellungskomplexen», zu denen selbstverständlich auch die Religionen gehören, tolerant bleiben will in dem Sinne, daß sie hier die Wahrheits- und Gutheitsfrage suspendiert, oder ob sie das wissenschaftlich nicht Verifizierbare schlechterdings für irrelevant, der Entlarvung bedürftig und für eine Weltsicht halten soll, die durch wissenschaftliche «kritische Aufklärung» zu destruieren sei. In der Ideologie-Literatur gehen die Meinungen hierüber erheblich auseinander. Bei H. Kelsen und seiner Schule findet man eine sehr pointierte Ideologiekritik, die an der «Entschleierung» der traditionellen Herrschaftsideologien und der sie legitimierenden Sozialmetaphysik (verschiedener Richtung) leidenschaftlich interessiert ist. Der von E. Topitsch herausgegebene und eingeleitete Band mit Aufsätzen von Kelsen ³⁸ aus den Jahren 1923–1957 enthält wichtige ideologie-kritische Untersuchungen zum platonischen Verständnis der Liebe, der Gerechtigkeit, der Idee des Guten und zu der Politik des Aristoteles. Im Grunde handelt es sich hier um eine Philosophie- oder besser: Metaphysikkritik seitens der Soziologie und des Positivismus, wie sie ähnlich auch von Geiger vorgetragen wurde. Das Problem hat jedoch eine eminent tagespolitische Bedeutung, die von

Topitsch in seiner Einleitung unmißverständlich herausgearbeitet wird; mit Recht weist er darauf hin, daß nicht der aufklärerische Positivismus (wie immer wieder gesagt werde), sondern die metaphysisch fundierten Herrschaftsideologien der abendländischen Tradition eine Affinität zum Autoritarismus besitzen (was sich 1933 in Deutschland gezeigt habe). Besonders bedenkenswert ist der Hinweis von Topitsch auf die sogenannten «Leerformeln» des metaphysischen Denkens (z. B. *das Gute, die Gerechtigkeit* [«suum cuique»], das Naturrecht, das Gewissen usw.), die so formal seien, daß sie mit jeglichem Inhalt gefüllt werden könnten, ja deren Leerheit eine ideologische Auffüllung geradezu provoziere, die jeweils den Herrschenden dienstbar gemacht werden könne.³⁹ Diese «wertfreie» Betrachtung von Kelsen und Topitsch bleibt, wie man sieht, nicht ohne Polemik gegen die gesamte abendländische Tradition und verabsolutiert den positivistischen Wissenschaftsbegriff, indem sie ihn eben doch zum Wertmaßstab über die in der Geschichte aufgetretenen Wertsysteme erhebt. Diese Grundhaltung prägt auch den vorzüglich informierenden und in der Methode konsequenten Aufsatz von E. Topitsch «Begriff und Funktion der Ideologie». Allerdings darf man, um ihm gerecht zu werden, nicht unerwähnt lassen, daß Topitsch (hierin – wie auch sonst – differenzierter und behutsamer als Geiger) zugesteht, «der Wert der Erkenntnis als solcher» beruhe «auf einer außertheoretischen und wissenschaftlich unbeweisbaren Annahme». Außerdem erklärt Topitsch, die empirischen Sozialwissenschaften seien von der «vollständigen Kenntnis der Wahrheitsbedingungen realwissenschaftlicher Aussagen» «noch weit entfernt».⁴⁰ Gleichwohl hofft er auf die zunehmende «Entmythologisierung, Entideologisierung, Entfanatisierung» aufgrund von Wissenschaft bzw. «wissenschaftlicher Aufklärung».⁴¹ So erwartet er zum Beispiel – sehr realistisch – die Überwindung des dialektischen Materialismus «nur auf Grund der sich in Ost und West gleichermaßen vollziehenden Entwicklung einer modernen postmarxistischen Wissenschaft».⁴² Es hätte nicht geschadet, wenn Topitsch sich im Zusammenhang dieses Artikels ausdrücklich mit der Frage befaßt hätte, ob er einen (wissenschaftlich nicht kontrollierbaren) Freiheitsraum für die Entfaltung von Metaphysik und Religion für die möglich und legitim hält oder nicht. Gegenüber der von ihm andernorts vorgebrachten Kritik an der Metaphysik⁴³ ist wohl zu fragen, ob hierfür die Methode der «empirischen Sozialwis-

senschaften» und der «Ideologiekritik» über die adäquate Hermeneutik verfügt, anders gesagt: ob nicht die Kritik der Metaphysik die Sache der Philosophie bleibt und von dieser auch gründlicher besorgt werden kann.⁴⁴

Im Duktus weit weniger polemisch als Geiger, Kelsen und Topitsch, in der Sache aber wenigstens struktural-ähnlich urteilt C. A. Emge in seiner schon zitierten Untersuchung. Er sieht in den Ideologien eine «Synthese von idealistischer Systematik im alten Sinn mit Axiomatik».⁴⁵ Ideologien haben nach Emge eine Tendenz zum Ganzen, sie sind «holistisch», werden bisweilen veranschaulicht durch «Utopien»⁴⁶, sie beziehen ihre Kräfte aus dem Emotionalen, strahlen Zauber aus, bedienen sich der Leerformeln. Obwohl Emge eigens über «das Gegenteil der Ideologie» handelt, wird nicht klar ersichtlich, was er damit meint. Er scheint an eine Beschränkung des menschlichen Denkens und Handelns auf das jeweils Nächstliegende zu denken, er erklärt auch, es scheine zum Wesen des Menschen zu gehören, Lücken ertragen zu können, und bekennt sich keineswegs zum Positivismus. Statt dessen blickt er vor auf einen «neuen Pragmatismus»⁴⁷, ohne diesen samt seinen Voraussetzungen und Implikationen genauer zu erläutern.

Weit deutlicher als bei den bisher genannten Autoren tritt in einer Schrift von W. Knuth⁴⁸ die Absicht hervor, die Ideologien zu überwinden; Knuth jedoch verfolgt dieses Ziel nicht nach Art der «Wissenschaft», des Positivismus oder Pragmatismus, vielmehr schwebt ihm die Hinwendung zu «ursprünglichen Weltanschauungen und Weltgehalten» vor. In den Ideologien sieht er Ableitungen aus einem «gedachten» Weltbild. Diese Gegenüberstellung von «gedacht» und «unmittelbar» muß angesichts der modernen Ideologiediskussion (sowie der jüngsten Geschichte) als reichlich ahnungslos bezeichnet werden.⁴⁹ Der Rekurs auf das Unmittelbare ist nicht überprüfbar und insofern selbst immer schon ideologisch. Die Art und Weise, wie Knuth den Nationalsozialismus, Marxismus und Kommunismus, aber auch den Konservatismus und natürlich auch das, was er für «Liberalismus» hält, als Ideologien charakterisiert, kann nicht überzeugen. Das Fazit dieses Buches muß enttäuschend bleiben, denn eben das, was hier vorgeschlagen wird, ist gefährlich und illusionistisch, ja es ist im Voegelinischen Sinne «Gnosis».⁵⁰ Knuth meint: «Die volle Überwindung der Ideologien wäre erst ein Leben ohne Ideologien, ursprünglich und individuell in seinem Drang nach

Selbstverwirklichung, gebunden an die Leitbilder und Werte gemeinschaftlichen Lebens und frei in seinem unbedingten Glauben an die Transzendenz.»⁵¹

Bekanntlich polemisierte bereits Marx gegen die «Deutsche Ideologie»; eine anscheinend neue Variante «deutscher Ideologie» ist jüngst das Ziel einer glänzend geschriebenen, mit ätzendem Spott vorgetragenen Polemik Th. W. Adornos geworden.⁵² Er wendet sich gegen die neuere deutsche Philosophie der Existenz und Person (Heidegger, Jaspers, Bollnow, nach Adorno auch Buber). Seine Kritik besteht in den Vorwürfen, ein ästhetisch und philosophisch unerträglicher Jargon sei an die Stelle der Argumentation getreten; das Irrationale habe das Denken überwältigt; die soziale Basis des Philosophierens werde nicht respektiert. Adorno, der hier auf die Ideologieproblematik im soziologischen Sinn nicht eingeht⁵³, liefert mit seiner Streitschrift eine beachtenswerte Analyse, deren Reiz in der hier geschehenden Akkommodation des Ideologiebegriffs liegt und offenkundig liegen soll. Auf die in diesem Buch dominierende Auseinandersetzung mit Heidegger brauchen wir hier nicht einzugehen.

Für viele also ist Ideologie etwas wissenschaftlich nicht Diskutables, Einzuklammerndes oder gar zu Destruierendes; der Weg der Wissenschaft, der Weg zur Wirklichkeit, zu den Pragmata verspricht Befreiung von den Ideologien. Dieser Ansicht steht die Meinung E. Sprangers gegenüber⁵⁴, der das Positive der Ideologien dadurch zu retten sucht, daß er sie als «gedankliche Zukunftsentwürfe» bestimmt, somit als Aussagen, die gar nicht die Wirklichkeit betreffen, sondern eine erstrebte und noch nicht wirkliche Wirklichkeit und deshalb der Wahrheitskritik nicht unterstellt werden könnten. Hier wird ein subjektiv verengter Ideologiebegriff verwendet, der kaum von Utopie und Zukunftsplanung zu unterscheiden ist. Da jeder Zukunftsentwurf Prinzipien impliziert, die an der Gegenwart und auch an der Vergangenheit gewonnen sind, muß man auch Vorgriffe auf die Zukunft der Vernunftkritik unterwerfen. (Geiger übrigens hält auch den Begriff des *Fortschritts* für die theoretisch unzulässige Objektivierung subjektiver Wunschvorstellungen und somit für Ideologie, vor der zu warnen ist.⁵⁵)

Als kurze erhellende Zusammenfassung über die Rolle der Ideologien in der modernen Gesellschaft kann das einschlägige Kapitel in H. Freyers «Theorie des gegenwärtigen Zeitalters» gelten.⁵⁶ Er reflektiert insbesondere den Wissenschaftsanspruch der

Ideologien selbst und kommt zu der Einsicht: «Ideologien sind vor allem deformierte Religion, viel mehr als deformierte Wissenschaft.»⁵⁷ Mit dieser These (bei Knuth werden die Ideologien mit einem zwar häufig gebrauchten, indes völlig unklaren Begriff als «Ersatzreligionen» bezeichnet) wird die alte Frage nach dem Religionsbegriff wieder akut. Das Problem der Ideologie wird indes auf eine andere Ebene gerückt, wenn man sie als einen Sonderfall religiösen Verhaltens interpretiert. Zwar braucht man nicht zu leugnen, daß Ideologien religiöse Energien absorbieren und aktivieren – wie dies z. B. Berdjajew und Monnerot für den Kommunismus gezeigt haben⁵⁸ –, doch ist im Sinne der modernen Ideologiekritik umgekehrt die Religion ein Sonderfall von Ideologie.

Ein wichtiges Buch über die Ideologieproblematik hat die Schweizer Philosophin Jeanne Hersch geschrieben.⁵⁹ Es geht offen und unmittelbar auf die konkret-politischen ideologischen Angebote ein. Für Frau Hersch fallen die Grenzen der Ideologien mit denen der politischen Parteien keineswegs zusammen. Mit großer Behutsamkeit versucht die Verfasserin, politische Ideologien zu unterscheiden; sie nennt die faschistische, kommunistische liberalkonservative, fortschrittlich demokratische und die sozialistische. Diese «Geographie der Ideologien», die sie im einzelnen beschreibt, interessiert jedoch in unserem Zusammenhang weniger; statt dessen verdient Beachtung, daß Frau Hersch eine politisch-nüchterne Haltung gegenüber dem gesamten Fragenkomplex einnimmt, die beispielhaft in dem Satz zum Ausdruck kommt: «Es ist also falsch und grobschlächtig zu behaupten, die Ideologien zählten nicht, sie seien alle verlogen, bloß die Taten zählten. Die Ideologien sind selbst Taten, Realfaktoren.»⁶⁰ Frau Hersch läßt die wissenssoziologische und positivistische Ideologiekritik außer Betracht und unterstreicht die Notwendigkeit und den Nutzen, eine Ideologie zu besitzen, für das persönliche und gesellschaftlich-politische Leben. Das Desinteresse an Fragen der Ideologie, ja an einem ideologischen Engagement überhaupt führe zu einer Verödung des menschlichen Lebens. Damit verweist Frau Hersch in ihrem leidenschaftlich und aus demokratisch-sozialistischer Überzeugung geschriebenen Buch auf ein existentielles bzw. anthropologisches Desiderat; die Kommunisten können ihr zustimmen, desgleichen jedoch auch die Christen, die das «colloquium salutis», zu dem auch das Gespräch der Ideologien untereinander gehört, für sinnvoll, möglich und notwendig halten.

Die hier angezeigten Arbeiten von Adorno, Spranger, Freyer, Hersch haben eine gewisse Ausweitung des Ideologiebegriffs mit sich gebracht; sie hat ihren Grund in dem keineswegs festliegenden und auch nicht durch eine Instanz fixierbaren Gebrauch des Wortes «Ideologie». Das zentrale philosophische und soziologische Problem bleibt jedoch jenes, das wir im Anschluß an Mannheim, Barth, Emge, Geiger, Kelsen, Topitsch vorstellten. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Ideologieproblem steht vor der Schwierigkeit, unterscheiden, auswählen und einschränken zu müssen, d. h. zunächst einmal so präzise wie möglich den theologischen status quaestionis zu ermitteln. Die Kritik an der Ideologiekritik selbst ist jedoch primär Aufgabe der Philosophie, deren Stellungnahme freilich für den Theologen von großem Gewicht ist.

Unter diesem Gesichtspunkt verdienen die scharfsinnigen Studien von H. Pleßner besondere Aufmerksamkeit. Obwohl dessen Arbeiten zum Ideologieproblem bereits 1931⁶¹ und 1935⁶² erstmalig erschienen, haben sie bis heute weder an Aktualität noch an argumentativer Kraft verloren. Pleßner macht die ungeklärte philosophische Ausgangsposition der Wissenssoziologie sowie vor allem die positivistischen Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie sichtbar und entzieht damit der radikalen Ideologiekritik deren zur Schau getragene Selbstsicherheit. Daß die Geschichte die «Grunddimension des menschlichen Lebens» sei, daß im menschlichen Wissen und Bewußtsein nichts bestehe, «was nicht durch eine subjektiv bedingte kategoriale Formung» hindurchgegangen sei, vor allem aber daß die «Vitalität», «das Leben» die den «Unterbau» jeglichen Denkens bestimmende und führende Kraft sei, darin erblickt Pleßner «nur philosophisch entscheidbare Sätze»,⁶³ welche die Ideologiekritik allzu voreilig für geklärt ausgibt. Pleßner wendet sich außerdem in scharfer Form gegen die Rezeption eines genuin marxistischen Denkschemas durch die Soziologie. «Wenn heute Soziologen und Historiker mit dem Ideologiedanken in einer so generellen Art arbeiten, als stecke in diesem ursprünglich zur Waffe geprägten Begriff ein unpolemischer, überpolemischer Sinn, so befördern sie den verhängnisvollen Anschein einer möglichen Übernahme des historischen Materialismus durch die empirischen Sozialwissenschaften und den Glauben an einen ewigen Wahrheitsgehalt zumindest der Überbaukonzeption des Marxismus. Gegen solche Loslösung des Ideologiebegriffs aus

seinem ursprünglichen Ideenverband und gegen seine gewissermaßen technische Umdeutung zu unverbindlichem Gebrauch in der empirischen Forschung muß endlich Front gemacht werden. Denn an dem falschen Frieden zwischen Soziologie und Marxismus, der durch die mehr oder weniger bemerkte Umwertung und Umprägung des Ideologiebegriffs zu einer Kategorie der empirischen Soziologie herbeigeführt ist, hat weder die Forschung noch die Politik ein Interesse.»⁶⁴

Wie verhält es sich nun mit der theologischen Literatur zum Ideologieproblem? Die Theologie, der Glaube selbst ist durch die Ideologiekritik in stärkstem Maße herausgefordert. Dennoch gibt es eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Ideologiekritik thematisch noch nicht; es muß freilich hinzugefügt werden, daß die philosophischen und theologischen Reflexionen über Themen wie «Erkenntnis», «Geschichte», «Aktion», «religiöse Erfahrung», «Wirklichkeit und Weltlichkeit» u. a. implicite das Ideologieproblem betreffen, so daß es falsch wäre zu sagen, die Theologie hätte bisher von der Wissenssoziologie sowie dem marxistischen und positivistischen Ideologie-Denken keinerlei Notiz genommen. In diesem Bulletin ist allerdings zu vermerken, daß eine explizite theologische Antwort auf die Ideologiekritik noch fehlt. Es liegen indes einige Arbeiten vor, die in unserem Rahmen genannt werden müssen.

R. Hernegger veröffentlichte den 1. Band eines auf 3 Bände angelegten Werkes mit dem Titel «Ideologie und Glaube – Eine christliche Ideologien-Kritik»,⁶⁵ Der Titel bedeutet jedoch nicht, daß Hernegger das Ideologieproblem im oben dargelegten Sinn behandelt; vielmehr will er eine kirchliche Selbstkritik entwickeln, bei der die «Offenbarungswahrheit» bzw. die Hl. Schrift jenes «Bezugsystems» bildet, von dem her entschieden werden soll, was innerhalb der Kirche und des Christentums «Ideologie» sei und als solche überwunden werden müsse.⁶⁶ In ähnlicher Terminologie spricht Hernegger in seinem zweiten umfangreichen Buch⁶⁷ von der «christlichen Ideologie als Rechtfertigung für den Machtkampf der Kirche». Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß Hernegger ernste theologische und pastorale Probleme aufwirft, die je für sich der sorgfältigen Prüfung bedürfen; was jedoch das hier allein interessierende Ideologieproblem betrifft, so trägt Hernegger zu diesem nichts bei, abgesehen davon, daß er den Ideologiebegriff in eigenwilliger Weise auf den Bereich der Kirche überträgt. Der Ideologiebegriff kann indes nur mit Vorbehalten

innerhalb der Kirche nach innen gewendet werden – sozusagen von der Kirche auf die Kirche –, denn Ideologie im Sinne der Ideologiekritik ist gerade das von Hernegger als außer-ideologisch angesetzte «Bezugssystem» der Hl. Schrift und des Glaubens, d. h. die Christlichkeit schlechthin und nicht bloß gewisse historische Realisationen der (geschichtlichen und immer auch sündigen) Kirche. Die von Hernegger intendierte Kritik könnte auf eine tragfähigere religionsphänomenologische, soziologische und theologische Basis gestellt werden, wenn die Unterscheidung von *Religion* und Glauben (die auch Hernegger bekannt ist) dogmatisch konsequent durchgehalten würde.⁶⁸

Auch ein neuer Sammelband mit dem vielversprechenden Titel «Christlicher Glaube und Ideologie»⁶⁹ enttäuscht denjenigen, der hier eine Auseinandersetzung mit der Ideologiekritik bzw. dem Ideologieproblem erwartet. Ohnedies geht einzig der Beitrag von J. Ratzinger auf das gestellte Thema ein.⁷⁰ Ratzinger wendet, so scheint uns, den Mannheimer Begriff der «partikularen Ideologie»⁷¹ auf die katholische Soziallehre an und stellt fest, daß eine sich christlich gerierende Naturrechtssystematik nicht frei ist von einer «kräftigen Dosis zeitbestimmter Vorstellungen». Insofern Ratzinger hierin ein «versuchsweise als ‚ideologisch‘ bezeichnetes Element» erblickt⁷², ist implizit die Möglichkeit zugestanden, daß als «naturrechtlich» und «christlich» vorgebrachte Aussagen als Rechtfertigungen für etwas durch das Naturrecht und das Evangelium nicht zu legitimierendes in der Geschichte der Kirche auftreten können und aufgetreten sind. Dieser Gedanke wird ähnlich auch von Hernegger immer wieder ausgesprochen und an historischen und theologischen Daten demonstriert. So begründet und notwendig diese Besinnungen sind, sie können und wollen nicht als theologische Antwort auf das Problem der Ideologiekritik überhaupt verstanden werden, wie es sich z. B. bei Mannheim, Geiger, Kelsen, Topitsch u. a. zeigt.

Eine erste ausdrückliche Entgegnung gibt K. Rahner in seinem Aufsatz «Das Christentum und der ‚neue Mensch‘»⁷³, der jedoch thematisch auf die «Zukunftsideologien» beschränkt ist. Rahner stellt insbesondere die notwendige Frage nach dem Zeitbegriff dieser Ideologien und Utopien und verweist auf die (christlich-)personale Zeitlichkeit des Geistes und auf die personale Wirklichkeit überhaupt als jene Fundamente, von denen her die Zukunftsintentionen der Ideologien erst als solche sinnvoll würden. «Nur wenn es eine Zukunft des personalen,

individuellen Geistes gibt, hat es im letzten einen Sinn, für die innerweltlich bessere Zukunft der Späteren zu kämpfen.»⁷⁴ In der Sicht der Theologie sind die Zukunftsentwürfe der Ideologien bereits «überholt», da dem Glaubenden nicht nur der Sinn der Geschichte und damit die Bestimmung des Menschen geoffenbart sind, sondern weil der Christ darüber hinaus die bereits geschehene Ankunft der Zukunft im Glauben erfährt.

Wir versuchten, anhand weniger ausgewählter Veröffentlichungen die im Thema genannte Problematik aufzuzeigen. Es ist offenkundig, daß für die Theologie noch vieles zu tun bleibt. Wenn im Sinne einer tatsächlich wertfreien Soziologie der Glaube als Ideologie benannt wird (und werden muß), so ist dies im Grunde gleichgültig und noch kein Anlaß zu einem theologischen Protest. Ernst zu nehmen ist jedoch die radikale Unterscheidung von Wissenschaft und Ideologie und die damit ermöglichte *polemische Wendung* gegen die Ideologie, welche diese mehr oder weniger ausdrücklich als Selbsttäuschung sowie als Mittel zur Täuschung anderer definiert und bekämpft. Die allzu bequeme positivistische Ideologiekritik scheitert an philosophischen Einwänden (sie wird bereits auch in der neueren Historie als problematisch empfunden⁷⁵), besitzt jedoch nach wie vor die Plausibilität eines vulgarisierten Gedankens und eines leicht zu handhabenden Mittels gegen die beunruhigenden Fragen der Metaphysik und Religion. Für die Theologie bleibt angesichts der Ideologiekritik eine Reihe von Problemen einstweilen offen: Inwieweit legitimiert die *Freiheit* des Glaubensaktes eine Gegenüberstellung von Wissenschaft und Glaubensbereich (wenn man will: Ideologie)? Wie steht es mit der *Erfahrungsbasis* des Glaubens im Sinne der Hl. Schrift bzw. mit der *Geschichtlichkeit und Historizität* des Christlichen? Ist der Positivismus die Konsequenz eines Wirklichkeits- und Weltverständnisses, das in der Zentrierung des Welthaften (als des Kreatürlichen) um den Menschen eine spezifisch christlich vermittelte menschliche Möglichkeit darstellt?⁷⁶ Gibt es so etwas wie eine «strukturelle Verchristlichung» oder vielleicht besser (obwohl sprachlich schlechter): «strukturelle Hebraisierung» des menschlichen Denkens und Weltverhaltens – ganz formal und losgelöst von der personalen Zustimmung zu einem bestimmten religiösen «Inhalt»? Was bedeutet die bislang nicht aufgehobene Möglichkeit des Entstehens und Bestehens von Ideologien neben und außerhalb der wissenschaftlichen Exaktheit für eine philosophische und theologische

Anthropologie? Ergeben sich aus dem Anspruch der Singularität des Glaubens gegenüber den nicht-christlichen Religionen besondere Konsequenzen hinsichtlich des Ideologieproblems? Die Beschäftigung mit der marxistischen und westlich-soziologischen Ideologiekritik wird die Theologie nur dann

nicht in Verlegenheit bringen, wenn sie den Mut besitzt, sich den fürwahr massiven Objektionen zu stellen – in der Erwartung, daß die angeforderte Reflexion das Wissen des Glaubens über sich selbst abermals einen Schritt weiterführen wird.

¹ Vgl. die Bibliographie in dem Band *«Ideologie – Ideologiekritik und Wissenssoziologie»*, hrsg. u. eingeleitet von K. Lenk. Neuwied 1961, 323–338 (Soziologische Texte 4).

² *Wahrheit und Ideologie*. Zürich 1945. Vgl. auch die Artikel «Ideologen» (H. Maus) und «Ideologie» (N. Birnbaum) in *Rel. Gesch. Geg.* 31956, III, 566–572.

³ H. Barth, op. cit. 30 f.

⁴ Op. cit. 29. – Betrachtet man das Problem von der anderen Seite, so erscheint als der «erste Ideologiekritiker» der Sophist Kritias, denn dieser erklärte «den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der die Menschen auch in der Verborgenheit zu freveln abhalten wollte, indem er ihnen den Glauben an alles sehende und hörende Beobachter eingab, die er in den Himmel versetzte» (vgl. F. Überweg – K. Prächter, *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 121923, 128).

⁵ Eine positive Interpretation des Vorurteils gibt H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, 255–275.

⁶ Vgl. H. Barth, op. cit. 144 f.

⁷ Vgl. op. cit. 207–282.

⁸ Op. cit. 286.

⁹ Das Buch erschien zuerst 1929 in Leipzig, sodann – nach der Emigration Mannheims – 1937 in London, zuletzt in dritter, vermehrter Auflage 1952 in Frankfurt a. M.

¹⁰ Hierzu vgl. den Beitrag «Ideologienanalyse in der heutigen Gesellschaft» von Cl. Lefort in: «Ideologie», hrsg. v. K. Lenk, op. cit. 283–288.

¹¹ Vgl. Th. Geiger, *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*. Stuttgart 1953.

¹² Op. cit. 54–56.

¹³ Op. cit. 75 f.

¹⁴ Op. cit. 76.

¹⁵ Vgl. den Band «Religionssoziologie», hrsg. v. F. Fürstenberg. Neuwied 1964 (Soziologische Texte 19).

¹⁶ Vgl. Th. Geiger, op. cit. 68.

¹⁷ Das Hauptwerk Paretos *Traité de sociologie générale* erschien 1917–1919 in Lausanne und Paris (2 Bde.).

¹⁸ Vgl. G. Söhnngen, Positivismus, in *LThK² VIII*, 637 f.; Lex. Theol. Kirche, 21957, VIII, 637 f.; s. auch: W. Stegmüller, *Metaphysik – Wissenschaft – Skepsis*. Frankfurt 1954.

¹⁹ Vgl. A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*. Übers., eingeleitet u. hrsg. v. I. Fettscher. Hamburg 1956 (Meiners Philosophische Bibliothek Bd. 244). (Mit Bibliographie.)

²⁰ Vgl. M. Bense, Warum man Atheist sein muß, in: *Club Voltaire I* (Jahrbuch für kritische Aufklärung, hrsg. v. G. Szczesny). München 1963, 66–71 (speziell 71).

²¹ *Studie zu Begriff und Problematik*. Bonn 1964.

²² Op. cit. 106.

²³ M. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954, 45–70.

²⁴ Vgl. K. Jaspers, Wahrheit und Wissenschaft, in: *Universitas* 16 (1961) 913–929.

²⁵ Vgl. Anm. 1.

²⁶ R. Haveman, *Dialektik ohne Dogma. Naturwissenschaft und Weltanschauung*. Hamburg 1964 (rororo 683), 110 f.

²⁷ Op. cit. 111 f.

²⁸ Op. cit. 117; vgl. das Kapitel S. 117–127.

²⁹ Bd. 1: G. A. Wetter, *Dialektischer und historischer Materialismus*. Frankfurt 1962; Bd. 2: W. Leonhard, *Die politischen Lehren*. Frankfurt 1962.

³⁰ Zitiert aus: *Perspektiven der sowjetischen Politik. Der XXII. Parteitag und das neue Parteiprogramm. Eine Dokumentation*. Hrsg. v. C. W. Gasteyer. Köln 1962, 178.

³¹ Von ihm erschien im Deutschen «*Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*». München 1960.

³² L. Kolakowski, op. cit. 38; vgl. 24–39: «Ideologie und Theorie».

³³ Man vgl. insbesondere das Kapitel «Der Priester und der Narr. Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie», op. cit. 250 bis 280.

³⁴ In: *Soziologie* (Das Fischer-Lexikon), hrsg. v. R. König. Frankfurt 1958, 180–184.

³⁵ D. Rüschemeyer, op. cit. 181 f.

³⁶ Vgl. C. A. Emge, *Das Wesen der Ideologie. Ein Versuch zur Klärung in Hinsicht auf Antizipation, Perspektive, Vorurteil, Ressentiment, Selbstverständlichkeit, sich übernehmende Denkansprüche und dergleichen Vorwegnahmen mehr*. (Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- u. sozialwissenschaftliche Klasse 1961, 1) Wiesbaden 1961, 58 f.

³⁷ D. Rüschemeyer, op. cit. 184.

³⁸ Vgl. H. Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Neuwied 1964 (Soziologische Texte 16).

³⁹ Vgl. E. Topitsch in: *H. Kelsen*, op. cit. 14–16; ders., Begriff und Funktion der Ideologie, in: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied 1961, 15–52, bes. 37–41 (Soziologische Texte 10). Des näheren vgl. auch E. Topitsch, Über Lehrformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie, in: *Probleme der Wissenschaftstheorie* (Festschrift für V. Kraft), hrsg. v. E. Topitsch. Wien 1900, 233–258.

⁴⁰ Ders., Begriff und Funktion der Ideologie, 42 f.

⁴¹ Op. cit. 50–52.

⁴² Op. cit. 50.

⁴³ *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*. Wien 1958.

⁴⁴ Vgl. H. Krings. Ein Dialogfragment über das Ende der Metaphysik – soeben aufgefunden, in: *Epimela*. Die Sorge der Philosophie um den Menschen (Festschrift Helmut Kuhn, hrsg. v. F. Wiedmann). München 1964, 13–18; M. Müller, Ende der Metaphysik? In: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964) 1–48.

⁴⁵ C. A. Emge, op. cit. 42.

⁴⁶ Zu diesem Problem, das wir hier nicht näher behandeln können, vgl. vor allem E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt 1959.

⁴⁷ Vgl. C. A. Emge, op. cit. 76.

⁴⁸ *Ideen, Ideale, Ideologien*. Hamburg 1955.

⁴⁹ Op. cit. 52 f.

⁵⁰ Zu dem Gnosis-Begriff Voegelins vgl. E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. München 1959, 153–259. Es würde sich lohnen, diesen Begriff von «Gnosis» und «Gnostizismus» mit der Ideologieproblematik zu vergleichen.

⁵¹ W. Knuth, op. cit. 103. (Der Satz wird von Knuth durch Kursivdruck hervorgehoben.)

⁵² Th. W. Adorno, *Jargon der Eigenlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt 1964.

⁵³ Dies geschieht in dem Beitrag «Ideologie»: in: *Soziologische Exkurse*, hrsg. vom Institut für Sozialforschung in Frankfurt (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 4). Frankfurt 1956.

⁵⁴ E. Spranger, Wesen und Wert politischer Ideologien, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 2 (1954) 118–136.

- 55 Vgl. Th. Geiger, op. cit. 86f.
 56 Stuttgart 1955, 117–132.
 57 H. Freyer, op. cit. 127.
 58 Vgl. N. Berdjajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Darmstadt 1953; J. Monnerot, *Soziologie des Kommunismus*, Köln 1952, 245 bis 399.
 59 *Die Ideologien und die Wirklichkeit. Versuch einer politischen Orientierung*. München 1957 (frz.: *Idéologies et réalité*. Paris 1956).
 60 J. Hersch, op. cit. 38.
 61 Vgl. H. Pleßner, *Abwandlungen des Ideologiegedankens*, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Bern 1953, 218–240.
 62 Ders., *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Stuttgart 1962.
 63 Vgl. H. Pleßner, *Abwandlungen des Ideologiegedankens*, 238f.
 64 Op. cit. 239. Auf die wichtigen Kapitel über die Erschütterung der «überweltlichen» Autorität Gottes und der «innerweltlichen» Autorität der Vernunft aufgrund eines generalisierten Ideologieverdachts, die sich in Pleßners Werk «Die verspätete Nation» (106–127) finden, kann hier nur verwiesen werden.
 65 Der Band trägt den Untertitel: *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* Nürnberg o. J.
 66 Vgl. R. Hernegger, op. cit. 12f.
 67 *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*. Olten-Freiburg i. Br. 1963, 17–21 u. ö.
 68 Vgl. H. R. Schlette, *Der Katholizismus als Religion*, in: *Deutscher Katholizismus nach 1945. Kirche – Gesellschaft – Geschichte*. Hrsg. v. H. Maier. München 1964, 79–102.
 69 Hrsg. v. K. Von Bismarck und W. Dirks. Stuttgart-Mainz 1964.
 70 Vgl. J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie* in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*, op. cit. 24–30.
 71 Vgl. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 53: «Mit einem partikulären Ideologiebegriff haben wir es zu tun, wenn das Wort nur so viel besagen soll, daß man bestimmten «Ideen» und «Vorstellungen» des Gegners nicht glauben will. Denn man hält sie für mehr oder minder bewußte Verhüllungen eines Tatbestandes, dessen wahre Erkenntnis nicht im Interesse des Gegners liegt.»
 72 J. Ratzinger, op. cit. 27.
 73 In: *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 159–179.

74 K. Rahner, op. cit. 170.

75 Vgl. z. B. E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*. München 1963, 56.

76 Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München 1962, 117–134; ders., *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 165–184.

HEINZ ROBERT SCHLETTE

Er ist geboren am 28. 7. 1931 in Wesel (Rhein). Er studierte an den Universitäten Münster und München und erwarb den Dr. phil. und den Dr. theol. und war 1960/62 Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Seit 1962 ist er Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Bonn und seit 1964 Privatdozent an der Universität Saarbrücken. Er veröffentlichte seine theol. Dissertation «Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas v. Aquin» 1959, seine phil. Dissertation «Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo v. S. Viktor» 1961, außerdem «Kommunikation und Sakrament» (Quaestio disputata) 1959, «Sowjethumanismus» 1960, «Der Anspruch der Freiheit» 1963, «Die Religionen als Thema der Theologie» (Quaestio disp.) 1964 und «Die Konfrontation mit den Religionen» 1964. Er schreibt mit an den Zeitschriften: *Münchener Theol. Zeitschrift*, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, *Zeitschrift für kath. Theologie*, *Theol. Revue*, *Philos. Rundschau* und *Hochland*.