

## II.C.21. „Die Hermeneutik der Säkularisierung. Glaube, Ideologie, Utopie“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Franz Theunis (Hg.), *Zum Problem der Säkularisierung. Mythos oder Wirklichkeit, Verhängnis oder Verheißung?* Akten des Kolloquiums am Institut für philosophische Studien (Kerygma und Mythos VI/9), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1977, S. 33-46.

Deutsche Übersetzung von:

„L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie“, in: *Archivio di Filosofia* 46/2-3 (1976): *Ermeneutica della secolarizzazione*. Atti del Colloquio internazionale, Roma 1976), S. 49-68. Auch in: *Herméneutique de la sécularisation*. Actes du colloque international, Rome 1969, Paris, Aubier, 1976, S.49-68.

Die deutsche Übersetzung stammt von Günter Memmert.

Es handelt sich um den Text des Vortrags von Ricœur bei dem sog. Castelli-Kolloquium vom Jahre 1976 (zu den Castelli-Kolloquien, s. Notizen zu II.C.6. und II.C.14.). Das Kolloquium behandelte in diesem Jahr das Thema „Hermeneutik der Säkularisierung“; der Titelzusatz „Mythos oder Wirklichkeit, Verhängnis und Verheißung?“ stammt vom deutschen Herausgeber. Ricœurs Vortrag wurde auf Französisch gehalten.

Der deutsche Band vereinigt 34 der ursprünglich 45 Beiträge der italienischen Ausgabe (in dem *Archivio di Filosofia*). Unter den Beitragenden des deutschen Bands befinden sich der deutsche Theologe und Philosoph Bernhard Casper (1931-2022), der italienischen Philosoph Ernesto Grassi (1902-1991), die französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1905-1995), Claude Bruaire (1932-1986), Xavier Tilliette (1921-2018), Jean Brun (1919-1994) und Dominique Dubarle (1907-1987), der luxemburgische Philosoph Jean Greisch (geb. 1942), der französische Theologe Gabriel Vahanian (1927-2012), der französische Soziologe und Theologe Jacques Ellul (1912-1994), der bengalische Philosoph Raymund Panikkar (1918-2010), die belgischen Philosophen Alphonse de Waelhens (1911-1981) und Antoine Vergote (1921-2013) sowie die schweizerischen Theologen Jean-Louis Leuba (1912-2005) und Fritz Buri (1907-1995).

Paul Ricœur, Paris

## DIE HERMENEUTIK DER SÄKULARISIERUNG

### GLAUBE, IDEOLOGIE, UTOPIE

#### *Einleitung*

#### *Die Säkularisierung als hermeneutische Frage*

Unter welchen Bedingungen wird das Problem der Säkularisierung zu einer hermeneutischen Frage?

In erster Annäherung kann man sagen, daß das Säkularisierungsproblem die Wissenssoziologie betrifft, nämlich im weiteren Sinn einer Soziologie der Kultur. So hat Max Weber es dargestellt: Entzauberung und Entgötterung sind die Symptome eines Abbauprozesses, dem die religiöse Symbolik unterliegt. Die Wissenssoziologie stellt sich die Aufgabe, einen Zusammenhang herzustellen zwischen der Aufhebung des Unterschieds von Heiligem und Profanem und den anderen Rationalisierungsprozessen, die in der Gesamtgesellschaft stattfinden.

Die Säkularisierung wird zur hermeneutischen Frage, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: 1) Der Säkularisierungsprozeß muß auf der Ebene der Symbolsysteme erfaßt werden, in denen eine Kultur sich versteht und ausdrückt. Diese Dimension stellt die semiotische Ebene des Problems dar, ohne sich deshalb auf Sprache zu reduzieren. Es entspricht dieser Betrachtungsweise, wenn E. Castelli im Zusammenhang mit der Säkularisierung eine Diskussion juristischer Kategorien in Gang bringt, so wie das »Sprachsystem« sie formuliert (Straftat, angemessen-unangemessen, Freiheit-Zwang usw.). Auch die Frage: »Ist eine technische Sprache stets eine säkularisierte Sprache?« ist eine typisch hermeneutische Frage. 2) Gegenstand der Interpretation dürfen nicht isolierte Symbole sein, sondern nur die umfassendsten Symbole, die den Bezugsrahmen bilden, innerhalb dessen die nachgeordneten Symbole bedeutungsvoll werden. E. Castellis Schlüsselfrage: ist Profanität immer Profanierung? gehört diesem Bereich an. Ganz offenbar bezieht sie sich auf den Gesamtstil eines Symbolsystems und nicht auf irgendeinen seiner Bestandteile. 3) Hermeneutisch darf man die Frage dann nennen, wenn die Interpretation zur Appropriation wird, im Sinne jener *applicatio*, die Gadamer auf gleiche

Ebene mit der *subtilitas intelligendi* und der *subtilitas explicandi* stellen möchte. Dann wird das Problem zur *Frage*. Max Webers Problem etwa läßt sich noch in der wertfreien Neutralität einer unengagierten Soziologie stellen. Das geht nicht mehr bei Castellis Fragen: »Lebt oder überlebt der in einer säkularisierten Welt lebende Mensch?« »Ist eine Profanität ohne Profanierung möglich?«. Ein Problem verlangt nach einer Lösung, eine Frage nach einer Antwort. Unter dieser dreifachen Bedingung also darf man die Frage der Säkularisierung als eine hermeneutische bezeichnen: sie muß sich auf die allgemeine symbolische Kommunikation beziehen, sie muß sich mit den umfassenden Bezugsrahmen dieser Kommunikation befassen und sie muß sich als eine existentielle Frage an uns wenden.

Mein Beitrag ist einer von mehreren Versuchen, die diesen Bedingungen gerecht werden wollen. Er entspricht nicht genau den Vorstellungen E. Castellis, der das Problem unter dem Gesichtspunkt der umfassenden Technisierung von Sprache und Leben betrachtet. Und auch nicht denen von V. Mathieu, dem es um die profane Säkularisierung geht, die aus der Naturreligion entsteht und sich durch Transponierung aus dem kirchlichen in den politischen Bereich vollzieht. Ich lehne diese beiden Wege nicht ab; ich versuche nur einen anderen, der im Folgenden beschrieben werden soll:

Kann man nicht sagen, daß der Glaube einer Gemeinschaft dann dem Säkularisierungsprozeß unterliegt, wenn er sich in die Alternative Ideologie-Utopie einspannen läßt, wenn er für die einen nur mehr eine Ideologie ist, und wenn er, um dem zu entgehen, nur noch die Berufung auf die Utopie als Ausweg hat? Ich möchte darum zeigen, daß das restlose Aufgehen des Glaubens in der Alternative Ideologie-Utopie eigentliches Kriterium der Säkularisierung ist. Diese Betrachtungsweise ist hermeneutisch in dem Maße, wie diese Alternative das Symbolsystem der Gemeinschaft und seinen umfassendsten Bezugsrahmen mit einschließt, und sie ist es insoweit, als die Frage eine Frage für uns wird: ist der Glaube nur das eine oder das andere, oder ist er das eine und das andere, oder ist er etwas, das vom Streit über diese beiden Möglichkeiten überhaupt nicht erfaßt wird?

Wenn ich einen anderen Weg einschlage als Castelli und Mathieu, so hoffe ich, mit meiner Frage die Fragen dieser beiden Autoren mitzubeantworten, nämlich ob die Profanität eine Profanierung sei und ob die religiösen Symbole, wenn sie zu politischen umgewandelt werden, eine Beziehung zu einem Absoluten behalten, das immer noch ein Absolutum der Befreiung ist.

Meine erste Aufgabe wird es sein, eine Hermeneutik zu skizzieren, die für Ideologie und Utopie *gemeinsam* gilt. In einem früheren Kolloquium haben wir uns mit dem Problem der Ideologie befaßt. Ich möchte dieses Problem wiederaufnehmen und es in zwei Richtungen weiterentwickeln. Zum einen möchte ich die Dialektik von Ideologie und Utopie untersuchen, was seit Karl Mannheim und seinem *Ideologie und Utopie* von 1927 nicht oft geschehen ist. Zum anderen möchte ich diese Dialektik in den Begriffsrahmen einer Theorie der kulturellen Imagination stellen, die sowohl die Polarität von Utopie und Ideologie wie die diesen beiden Begriffen anhaftenden Ambiguitäten erklären soll. Die Paradoxität des Problems besteht in der Tat darin, daß zu jedem dieser beiden Begriffe eine ganze Skala von Funktionen und Rollen gehört, die sich von einem konstituierendem bis zu einem beinahe pathologischen Pol erstreckt. Es ist Aufgabe einer Hermeneutik der Imagination in ihren kulturellen Ausdrucksformen Ordnung in das Geflecht der Verbindungen zwischen den konstituierenden und den deformierenden Ausdrucksformen des einen Begriffes mit denen des anderen zu bringen. Dieses Geflecht von Relationen ist die kulturelle Imagination.

Hermeneutisch ist diese Untersuchung deshalb, weil Ideologie und Utopie letztlich mit der Eigenart des menschlichen Handelns zusammenhängen, nämlich damit, daß dieses Handeln durch Symbolsysteme vermittelt, strukturiert und integriert wird. Sie ist außerdem eine Vorarbeit für unsere Hauptuntersuchung über die Einfügung der religiösen Symbolik in die Dialektik von Ideologie und Utopie, die ich als Index und Kriterium für die Säkularisierung vorschlagen möchte. Diese Hauptuntersuchung wird meine zweite Aufgabe sein. Indessen läßt sich aufgrund der extremen Komplexität der Zusammenhänge zwischen zwei Phänomenen, für die derart verschiedene Deutungen möglich sind, vorhersehen, daß es auf

die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Glaube, Ideologie und Utopie keine einfache und direkte Antwort gibt. Das heißt möglicherweise, daß die Frage der Säkularisierung verwickelter ist, als eine bloße Wissenssoziologie, selbst wenn sie zu einer Soziologie der Kultur erweitert wird, annehmen läßt.

## I. Die Dialektik von Utopie und Ideologie

### 1. Die verschiedenen Ebenen

Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß jedes der beiden Phänomene auf unterschiedlichen Niveaus wirksam ist. Auf einem oberflächlichen Niveau, dem des Scheines und der öffentlichen Rede, stellen sie sich als einander entgegengesetzte Entstellungen dar. Auf einem tieferen Niveau sind sie komplementäre konstituierende Funktionen.

1,1. *Zwei ehrenrührige Kategorien:* Ideologie und Utopie stellen sich den ins soziale Handeln verwickelten Individuen und Gruppen als Entstellungen dar. Einerseits faßt man die Ideologie als deformierten oder getarnten Ausdruck von Interessen oder versteckten Konflikten auf. Andererseits hält man die Utopie für ein Phantasma oder ein romantisches Ideal, mittels dessen der Träumer über die Gesellschaft der rauhen Logik des Handelns durch Flucht in den leeren Raum des »Nirgendwo« zu entfliehen versucht. Auf der Ebene des Scheines sind Ideologie und Utopie also abwertende Begriffe.

1,2. *Herrschende und aufsteigende Gruppe:* Die mit den beiden Ausdrücken verbundenen negativen Wertungen sind Scheinbegriffe und rein polemische Kennzeichnungen. Auf dieser Ebene hat die Wissenssoziologie die Aufgabe, die Gruppen und Individuen ausfindig zu machen, von denen diese Wertungen in Umlauf gesetzt werden.

Sprecher herrschender Klassen bezeichnen Ideen als utopisch und absolut unausführbar, die nur unrealisierbar sind im Rahmen des Ordnungs- und Machtsystems, das diese Gruppen kontrollieren. Andererseits klassifizieren Sprecher aufsteigender Gruppen die angeblich objektiven Vorstellungen ihrer Gegner als Ausdruck nicht erkannter und nicht eingestandener Interessen und erklären sie für ideologisch.

1,3. *Regressive Analyse:* Eine Hermeneutik der kulturellen Imagination muß nach den Sinnbedingungen dieser Scheinbegriffe fragen und sie einer regressiven Analyse unterwerfen, die ausgeht vom sozialen Schein, auf dessen Ebene die Polemik der Scheinbegriffe sich abspielt, und nach der Tiefenstruktur der konstituierenden Imagination, d. h. der konstituiven Symbolsysteme des gesellschaftlichen Handelns sucht.

### 2. Die Ambiguitäten des Ideologiebegriffes

Daß die *Ideologie* auf mehreren Ebenen wirksam ist, wird sowohl von der normalen Sprache, wie von derjenigen der Polemiker bezeugt. Einerseits ist Ideologie die Sprache des Anderen. Sie muß deshalb entlarvt werden. Aber auch meine Partei hat eine Ideologie, die ihr ihre Identität erhält. Sie läßt sich also nicht ausmerzen. Die ganze gegenwärtige Diskussion dreht sich um dieses Paradox, daß die Ideologie zwar als systematische Kommunikationsverzerrung beseitigt werden muß, daß man sie aber als Mittel, dem Handeln in seinem Verhältnis zur Gesamtgeschichte und zu einem Weltbild einen umfassenden und kohärenten Sinn zu geben, nicht entbehren kann.

2,1. *Ein auf den Kopf gestelltes Bild der Wirklichkeit:* Der abwertende Ideologiebegriff offenbart seinen für eine Oberflächeninterpretation unverständlichen Charakter in der berühmten marxistischen Metapher vom auf den Kopf gestellten Bild: »Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor,

wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.<sup>1</sup>« Diese Metapher ist in mehrerer Hinsicht nicht klar. Zunächst kann man mit Althusser sagen, daß ein Mensch der gleiche ist, ob er auf dem Kopf oder auf den Füßen steht und daß eine Umkehrung desselben Dinges noch keinen »epistemologischen Bruch« darstellt<sup>2</sup>. Nimmt man aber an, daß ein Bruch in Form eines reinen Denkereignisses, der auf einen Schlag ein neues Feld, einen neuen Kontinent erzeugt, verständlicher sei, so bleiben trotzdem noch zwei Schwierigkeiten, die die Unverständlichkeit der Metapher ausmachen.

Erste Schwierigkeit: Marx erklärt diese Umkehrung von der *Herrschaft* her: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht<sup>3</sup>.« Wie aber werden die Gedanken einer herrschenden Klasse zu den herrschenden Gedanken einer Epoche? Marx präzisiert: »Die herrschenden Gedanken sind weitaus nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft<sup>4</sup>.«

Zweite Schwierigkeit: Eigentlich kann man erst dann verstehen, wie die Gedanken einer Klasse zu denen der Gesamtgesellschaft werden, wenn man vorher verstanden hat, in welcher Weise eine Klasse sich in ihnen *ausdrückt*. Marx geht rasch über diese Schwierigkeit hinweg: »Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter anderm auch Bewußtsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter andern auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind<sup>5</sup>.«

Mein Problem hier liegt nicht darin, Marx zu widerlegen, sondern in der Feststellung des Sinngehalts seiner Aussagen, deren polemische Kraft beträchtlich ist. Zudem gelten die beiden Fragen nicht nur für Marx, sondern für den Großteil der Wissenssoziologen. Nur sehr wenige machen sich die Mühe, über die Idee des *herrschenden* Denkens zu reflektieren, d. h. die symbolische Dimension in die Soziologie der Autorität, der Beherrschung einzuführen. Und alle halten es für ausgemacht, daß ein Interesse sich in einer Vorstellung »ausdrückt<sup>6</sup>.

2.2. *Ideologie und Herrschaft*: Es reicht zur Lösung der ersten Schwierigkeit nicht aus, die Metapher von der Umkehrung durch die des Bruches zu ersetzen, wenn man dabei den durch die Begriffe Ober- und Unterbau gebildeten Begriffsrahmen beibehält. Dieses Erklärungsmodell verurteilt zu scholastischen Streitereien einerseits über die Autonomie des Oberbaus und seine Rückwirkung auf den Unterbau und andererseits über den wirklichen Einfluß des wirtschaftlichen Unterbaus<sup>7</sup>. So wie in den theologischen Diskussionen über Prädestination und freien Willen kann der Theoretiker sich hier nur rühmen, die beiden Seiten zu sehen<sup>8</sup>. Was nicht gelingt, ist die vorkritische Formulierung des Problems der *Herrschaft* in Begriffen der Wirksamkeit, d. h. der wirkenden Kausalität. Dieses Problem erfordert einen Begriffsrahmen, der um so besser angepaßt sein muß, als, wie Max Weber gezeigt hat, das Phänomen Herrschaft einen Anspruch auf Legitimität und einen Glauben an die Legitimität zueinander

1 Karl Marx, *Werke*, Bd. II, Wissensch. Buchgesellsch., Darmstadt 1971, S. 23 (*Deutsche Ideologie*).

2 Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, S. 69.

3 *Deutsche Ideologie*, a.a.O., S. 55.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Clifford Geertz, *Ideology as a cultural System*, in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973. Der Autor prangert die epistemologische Schwäche der amerikanischen Ideologietheorien, nämlich der Theorien des »Interesses« oder der »Spannung« (*strain*), an. »Der Hauptfehler einer auf dem Interesse beruhenden Theorie besteht darin, daß ihre Psychologie zu blutarm und ihre Soziologie zu muskulös ist« (202).

7 Zu der These, daß die Wirtschaft der entscheidende Faktor sei, aber in letzter Instanz, vgl. den berühmten Brief von Engels an Bloch vom 21. Sept. 1890.

8 Louis Althusser, a.a.O. S. 112.

in Beziehung setzt<sup>9</sup>. Der am besten angepaßte Begriffsrahmen ist der eines schon dem Begriff der signifikanten sozialen Aktion inhärenten *Motivationsystems*. Das ist die letzte Voraussetzung einer verstehenden Soziologie<sup>10</sup>. In diesem Rahmen einer auf die Autorität angewandten verstehenden Soziologie übernimmt die Ideologie eine Legitimierungsfunktion, die ihrerseits den verborgenen Charakter des ideologischen Prozesses offenbart. Wenn es in der Tat die Funktion der Ideologie ist, durch ein *ergänzendes* Element die Glaubhaftigkeitslücke zwischen einem Anspruch auf Legitimität und dem Dafürhalten der Individuen aufzufüllen, dann wird verständlich, daß diese Ergänzung für das Bewußtsein der Individuen nicht als solche erscheint und daß die Ideologie auf die Verkennung einwirkt. Das war es, was Marx gesehen hat und Max Weber nicht weiß<sup>11</sup>. Und das ist auch die Erklärung dafür, daß es einleuchtend erschien, mit einem Kausalmodell zu arbeiten. Dieses Modell aber bezieht seine Geltung daraus, daß der Legitimationsprozeß, der sich gänzlich in der Sphäre der Motivation abspielt, nun selbst verdinglicht wird. Die Motivation wirkt jetzt nach einem quasi-kausalen Modell, das eine kausale Quasi-Erklärung nahelegt. Sobald dieses Erklärungssegment sich aber gegenüber der Gesamtinterpretation selbständig macht, wie es bei der Überbau-, Unterbautheorie der Fall ist, wird das Modell zu einer sinnentleerten Theorie<sup>12</sup>.

2.3 *Die Konstitutionsfunktion der Ideologie*: Die zweite Schwierigkeit erweist sich als die härtere Nuß. Wie kann, so fragen wir, ein Interesse in einem Gedanken *ausgedrückt* werden? Marx hat sich mit dieser Schwierigkeit herumgeschlagen: »Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d. h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen, darzustellen<sup>13</sup>.

Leider ist diese Erklärung nur eine *petitio principii*. Es gibt kein Faktum, keine Realität, kein Handeln, die nicht bereits von einem Symbolsystem her interpretiert wären, das ihre Bedeutungskriterien festlegt. So setzt diese Erklärung beispielsweise voraus, daß die Individuen über eine gewisse Form von Universalität als Horizont eines gemeinsamen Denkens verfügen und daß diese vorgängige Form der Universalität erschlichen wird zugunsten eines Partikularinteresses, was zweifellos das Phänomen Ideologie kennzeichnet, aber unter der Bedingung, daß die Form der Universalität vorgegeben ist. Darum ist nichts schwerer zu begreifen, als der Eintritt eines Interesses in den Bereich der Bedeutung. Man verbaut sich aber jede Verständnismöglichkeit, wenn man von vornherein die »materielle Praxis« als das vor der (wahren oder falschen) »Vorstellung« liegende »Reale« definiert. Denn eben dieses vor jeder symbolischen Vermittlung liegende »Reale« ist unauffindbar. Die Polemik gegen den Idealismus schießt hier übers Ziel hinaus. Es war notwendig und dringlich, die Dichte des in einer Philosophie des »Bewußtseins« verkannten »Realen« zu restituieren. Aber auch das vor dem Bewußtsein Liegende muß, selbst wenn es reale Praxis ist, schon bedeutungstragend sein. Die Idee einer »realen Basis der Geschichte«, die nicht bereits durch Vorstellungen, d. h. durch Symbolsysteme vermittelt wäre, hat keinen Sinn.

Die Tiefenstruktur des Ideologiephänomens enthüllt sich also auf der Ebene des symbolisch vermittelten Handelns<sup>14</sup>. Seine konstitutive Funktion besteht im Erhalten der Identität von Gruppe und Individuum. Diese Funktion wird verständlich, wenn man überlegt, daß die Sym-

9 Über die Idealtypen der Herrschaft vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

10 Zum Begriff der signifikanten Aktion vgl. Max Weber, a.a.O.

11 Max Weber, bestrebt, den Motivationsrahmen seiner Typologie zu erhalten, sieht ausschließlich diese, nur in ihren verfälschten Formen erscheinenden Motive. Marx dagegen hält diese fremd gewordenen Motive für Ursachen. Der Begriff einer durch »Exkommunikation« verdinglichten Sprache wird erst durch Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968, S. 279 anerkannt.

12 In dieser Hinsicht ist Habermas' Kritik an den energetischen Modellen der Freudschen Metapsychologie exemplarisch, a.a.O., SS. 262–332.

13 *Deutsche Ideologie*, a.a.O., S. 56.

14 Ich folge hier Clifford Geertz und seinem Begriff einer »symbolischen Aktion« (der von Kenneth Burke stammt), a.a.O., S. 208.



bole als Modelle für typische Handlungen dienen, daß sie die sozialen und psychischen Prozesse organisieren, daß sie Systeme und Subsysteme bilden, wobei ein System das andere in sich enthält, ohne daß man diesen Integrationsbeziehungen zwischen Bezugsrahmen und nachgeordneten Systemen ein Kausalschema zugrunde legen könnte.

2,4 *Integration, Legitimation, Entstellung*: Man kann die Hierarchie der Begriffe – Entstehung, Legitimation, Integration – auch umdrehen. Die Legitimation eines Herrschaftssystems fungiert als Sub-Symbolsystem. Sie wird zu einem autonomen Prozeß, sobald die Gruppenleitbilder nicht mehr die spontane Autorität besitzen, die eine gegebene Tradition mit sich bringt. Der Prozeß wird, indem er sich verdinglicht, nicht nur autonom, sondern stereotyp, schematisch, rhetorisch<sup>15</sup>. Die Ideologie ist nun zu dem geworden, was sie zu sein schien, nämlich zum zudeckenden Ausdruck eines Spieles von Interessen und Spannungen, das der einzelne nicht mehr durchschaut.

2,5. *Ein Bild, das das Reale »konserviert«*: Die regressive Analyse erarbeitet nicht nur ein grundlegendes, funktionelleres, konstitutiveres Konzept der Ideologie, sondern auch den Grund ihres Zusammenhangs mit der Utopie.

Tatsächlich übt die Ideologie auf diesen drei Ebenen – Entstellung, Legitimation, symbolische Integration – eine grundlegende Funktion aus: sie bringt die Form der Ordnung ins Spiel, die das soziale Handeln reguliert. Diese Funktion ist Ausdruck der einen Dimension der Imagination, die darin besteht, die Realität durch Abbilder, durch Gleichnisse und ganz allgemein durch *Kopien* zu verdoppeln. Anscheinend hat jede Gruppe das Bedürfnis nach derartigen Abbildern, um durch Abbildung und Darstellung ihre Identität zu bestätigen. Eben dadurch hat die Ideologie eine Konservierungsfunktion, und zwar im guten und schlechten Sinn des Wortes. Sie schützt die Identität vor äußeren oder inneren Bedrohungen. Alles, was an der Ideologie pathologisch sein kann, ist eine Folge dieser »konservativen« Rolle.

### 3. Die Ambiguitäten des Utopiebegriffes.

*Die Bedrohung, der die Ideologie sich entgegensetzt, ist die einer Ordnung, die anders ist als die bestehende. Es ist die Funktion der Utopie, dieser Möglichkeit Sprache zu verleihen.* Doch hindern uns mehrere Faktoren daran, diesen engen Zusammenhang zwischen Ideologie und Utopie zu erkennen.

Zunächst einmal neigen wir dazu, uns nur mit den schriftlich fixierten Utopien zu befassen. Die Utopie ist tatsächlich zunächst eine literarische Gattung, die seit Thomas Morus besteht, der das Wort geprägt hat (1516). Die Ideologie dagegen hat keine literarische Existenz, da sie ja unbewußt ist. Niemand erklärt sich für den Verfasser von Ideologien. Außerdem sprechen wir nur von Ideologie, um sie zu demaskieren, wobei das ganze Phänomen den Ruch des Verdächtigen annimmt. Utopien hingegen können wir lesen und sie lediglich als plausible Hypothesen auffassen, wodurch das ganze Phänomen in die Rubrik »imaginative Variationen« eingeordnet wird.

Endlich läßt sich aus den Utopien schwerlich der Sinn der Utopie ermitteln, solange man sich mit einer thematischen Analyse ihres Inhalts zufriedengibt. Denn obwohl bestimmte Themen immer wieder auftauchen, etwa der Status der Familie, die Aneignung der Güter, die Arbeitsteilung, die soziale und politische Organisation, die Rolle von Religion und Kirche, erscheint jedes dieser Themen in gegensätzlichen Projekten, die die Beschreibung einer Aufzählung von Monographien (Saint Simon, Fourier, Owen – bis zu Wells, Huxley ... und Skinner!) zu verurteilen scheinen.

Die Parallelität zwischen Ideologie und Utopie macht es notwendig, Raymond Ruyers Formulierung gemäß vom utopischen »Genre« zum utopischen »Modus«<sup>16</sup> oder, nach Mann-

<sup>15</sup> Ich habe dieses Phänomen beschrieben in *Ideologie et Science*, »Revue Philosophique de Louvain«, Mai 1974.

<sup>16</sup> Raymond Ruyer, *L' Utopie et les Utopies*, P.U.F., 1950.

heims Ausdruck, zur utopischen »Mentalität«<sup>17</sup> überzugehen. Dann wird es möglich, den utopischen Modus oder Geist einer regressiven Analyse zu unterwerfen, die vergleichbar ist mit derjenigen, die die innere Dialektik der Ideologie offenbart hat.

3,1. *Die Pathologie der Utopie*: Auf der rhetorischen und polemischen Ebene ist »Utopie«, wie gesagt (1,3), ein abwertendes Etikett, das die Sprecher der herrschenden Gruppen den Ideen der aufsteigenden Gruppen anheften. Dies ist auch die Ebene, auf der man es vorzieht, ihr nur ihre *quasi-pathologischen* Merkmale vorzuwerfen. Einer Pathologie der Ideologie entspricht nun eine Pathologie der Utopie. In der Tat muß ein »Anderswo«, das »nirgendwo« ist, zwangsläufig beunruhigende Merkmale aufweisen: eine Neigung, das Reale dem Traum unterzuordnen, die hartnäckige Beschreibung des geschlossenen Schemas einer auf einen Schlag entstehenden Vollkommenheit, eine Verachtung für die Geduld der Zeit und schließlich eine Mißachtung für den Verlauf der menschlichen Werterfahrung insgesamt. Die Utopie verdunkelt so die Praxis. Das, wovor sie *flieht*, ist die Gesetzmäßigkeit des Handelns, die den Zwang in sich schließt, zwischen gleichermaßen erstrebenswerten, aber miteinander unvereinbaren Gütern zu wählen und unvermeidbar die in der Situation notwendigen Mittel mit unerwünschten Übeln verbindet. Diese Flucht macht verständlich, weshalb die Utopie unter dem Anschein einer aggressiven Zukunftsorientiertheit nicht selten die Sehnsucht nach irgendeinem verlorenen Paradies oder gar den Wunsch zur Rückkehr in den Mutterschoß verbirgt.

3,2 *Utopie und Herrschaft*: Die dem Thema des »Nirgendwo« nachgehende regressive Analyse tut einen entscheidenden Schritt, wenn sie die Feststellung macht, daß das imaginäre Projekt einer *anderen* Gesellschaft, einer *anderen* Realität, einer *anderen* Welt,<sup>18</sup> zwangsläufig an der *Macht* ausgerichtet ist. Und daraus ergibt sich der entscheidende Zusammenhang zwischen Ideologie und Utopie. Wir haben oben (2,2) gesehen, daß die Ideologie auf der Zwischenebene zwischen Entstellung und konstituierender Funktion als Legitimationsinstrument zugunsten des bestehenden Autoritätssystems fungiert. Außerdem zeigt die von uns vorgeschlagene Interpretation dieses Legitimationsprozesses in welcher Weise demgegenüber die Utopie auf dieser Ebene wirksam ist. Wenn es stimmt, daß die Ideologie irgendwie den Leerraum ausfüllt, der zwischen dem Legitimitätsanspruch einer bestehenden Autorität und dem zu dessen Begründung nicht ausreichenden Dafürhalten entsteht: kann man dann nicht sagen, es sei eine wichtige Funktion der Utopie, diesen Leerraum sichtbar zu machen; durch das Imaginieren einer anderen Gesellschaft den Glaubhaftigkeitsmangel, den die Ideologie verdecken möchte, bloßzulegen? Die schriftlich fixierten und die realisierten Utopien scheinen diese Vermutung zu bestätigen. Sie schlagen andere Möglichkeiten vor, auf der Ebene von Familie, Arbeit, sozialer und politischer Produktion, Religion Macht auszuüben. Diese allen Utopien gemeinsame Problematik ist sogar die Voraussetzung für die Möglichkeit, sich die Unterschiede und die anscheinende Unvereinbarkeit dieser Utopien in Hinsicht auf ihre inhaltliche Thematik klarzumachen. Eine andere Gesellschaft, das kann entweder heißen, eine rationalere, ethischere, der autoritären Regel eines charismatischen Führers oder einer tugendhaften und disziplinierten Verwaltung unterworfenen Macht *oder auch* die gleichberechtigte Teilung der Macht. Hält man die Macht als solche letzten Endes für absolut schlecht, so können solche Erfahrungen mit der Selbstherrschaft auch bis zur Auflösung jeglicher Machtstruktur führen. Dann ist Anarchie im engsten Sinne des Wortes die Utopie *par excellence*. Diese imaginativen Variationen über die Macht spiegeln sich in allen unpolitischen Bereichen des Gesellschaftslebens wieder: eine andere Sexualität kann entweder Mönchtum oder aber sexuelle Gemeinsamkeit bedeuten; ein anderes Verhältnis zum Eigentum kann zu unregelter Aneignung im Stil der »Robinsonaden« oder aber zu minutiöser Planung führen. Eine andere Art, die Güter zu genießen, kann zu Askese oder aber zu verschwenderischem Konsum werden. Ein anderes Verhältnis zur Religion kann auf einen radikalen Atheismus oder aber

<sup>17</sup> Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Frankfurt, 1952.

<sup>18</sup> Henri Desroche legt in seinem ganzen Werk über die Utopie und die Utopien großen Wert darauf. Vgl. insbesondere *Les dieux rêvés, théisme et athéisme en utopie*, Desclée, 1972 und den Artikel *Utopie* in der »Encyclopaedia Universalis«.

auf einen neuen Aufschwung des kultischen Lebens hinauslaufen. Und in allen diesen Fällen geht es um einen *anderen* Gebrauch der Macht<sup>19</sup>.

3.3. *Die konstituierende Funktion der Utopie:* An der Wurzel dieser Versuche mit dem Möglichen entdeckt man die *konstituierende* Funktion der Utopie. Das »Nirgendwo« instauriert einen exterritorialen Raum für das Denken über die Gesellschaft. Von diesem »Nichtort« aus wirft man einen von außen kommenden Blick auf die Realität, die plötzlich fremdartig, verdächtig, nämlich ungläubhaft aussieht. Jenseits des Bereichs des Wirklichen eröffnet sich der des Möglichen. Durch die Utopie distanziert der Mensch sich von seinem Symbolsystem, stellt alle seine Institutionen in Frage, kurz *überdenkt* er seinen Status eines politischen Wesens. In dieser Hinsicht sind die Topographie des »Nirgendwo« und die Fiktion einer anderen Gesellschaft der ungeheuerlichste Widerspruch gegen das, was ist.

3.4. *Zwischen Phantasma und schöpferischer Fiktion:* Die Disfunktionen der Utopie werden ebenso wie die der Ideologie von der konstituierenden Funktion der Utopie her verständlich. Die Macht, so hat man gesagt, verdreht den Kopf. Aber auch die Gegen-Macht. Schließlich kommt die Entartung der Utopie aus ihrem eigenen exzentrischen Wesen. Sie entwickelt sich als Karikatur einer Funktion, die zwischen Phantasma und schöpferischer Fiktion oszilliert. Das »Nirgendwo« kann auf das »Hier und jetzt« zurückführen, aber es muß das nicht tun. Wer weiß, ob die Pathologie des Individuums nicht die der Gesellschaft offenbart und ob die Krankheit nicht auch ein Teil der Therapie ist?

3.5. *Zwei Funktionen des Imaginären:* Es ist die Ebene ihrer konstituierenden Funktionen, auf der die beiden Gestalten des Imaginären sich als komplementär enthüllen. Der Funktion des Integrierens, des Erhaltens der Identität, entsprach ein durch Wiederholung und In-Szene-Setzen geprägtes Imaginäres. Der subversiven Funktion der Utopie entspricht der Sprung der Imagination über alles Bestehende hinaus, ihre Kraft, nach Sartres Ausdruck –, eine »Gegenwelt« zu setzen. Es gibt also zwei Modalitäten der »Nichtkongruenz«, um den Sammelbegriff, mit dem Mannheim Ideologie und Utopie zusammenfaßte, hier wieder aufzunehmen. Aber diese beiden Funktionen, die gegensätzlich scheinen, implizieren sich wechselseitig. Einerseits bringt selbst die »konservativste« Ideologie – d. h., diejenige, die sich darauf beschränkt, die bestehende Ordnung zu wiederholen – immerhin den Abstand der Vorstellung in allen Bedeutungen dieses Wortes – wozu auch der theatralische gehört – mit sich. Zum andern führt gerade die exzentrischste und erratischste Utopie insgeheim zum Zentrum des Humanen zurück. Das Bild der Widerspiegelung und das der Fiktion sind nur die äußersten Gestalten, die aus der Dialektik des gesellschaftlichen Imaginären entspringen.

Und darum ist die Spannung zwischen Ideologie und Utopie unüberwindbar. Oft ist es unmöglich zu sagen, ob eine bestimmte Denkweise ideologisch oder utopisch ist. Erst nachher und aufgrund des Ergebnisses kann man die Trennungslinie ziehen. Ist aber der Erfolg ein Kriterium, das keine Berufung zuläßt, und muß man das, was sich durchgesetzt hat, einfach akzeptieren? Die Dialektik von Ideologie und Utopie ist offen und unabgeschlossen.

## II. Der Glaube zwischen Ideologie und Utopie

Diese Dialektik von Ideologie und Utopie soll nun als Prüfstein für eine Hermeneutik der Säkularisierung im oben präzisierten Sinn dienen. Meine Arbeitshypothese besteht, wie gesagt, darin, daß der Glaube einer Religionsgemeinschaft dann in den Säkularisationsprozeß eintritt, wenn er sich in der Alternative Ideologie-Utopie erfassen läßt und sich nur mehr von dieser Alternative her begreift.

In einem ersten Stadium ist es wichtig, sich dieser auf der Ebene der Scheinbegriffe und abwertenden Bezeichnungen stattfindenden Reduktion bewußt zu werden und sie als ein Schicksal der Modernität zu akzeptieren.

19 Georges Duveau, *Sociologie de l' Utopie*, P.U.F. 1961. Dominique Desanti, *Les Socialistes de l' Utopie*, Payot, 1970.

Und dann kommt es darauf an, sich der der Ideologie und der Utopie innewohnenden Dialektik zu bedienen, die Reflexion durch sie auf die Ebene der Tiefenstruktur der beiden Phänomene führen zu lassen, um so den Glauben selbst auf die Ebene zu bringen, wo Ideologie und Utopie komplementäre Formen der konstituierenden Imagination sind. Dann wird der Glaube beginnen, sich aus seiner unglücklichen Zerrissenheit zu befreien.

Doch wird die Hermeneutik der Säkularisierung ihr Ziel nicht erreicht haben, solange die Interpretation das Bewußtwerden über ein Schicksal nicht erneut in eine offene Frage verwandelt hat. Lebt oder überlebt der in einer säkularisierten Welt lebende Mensch? Kann es eine Profanität ohne Profanierung geben? Hat das Absolute, wenn es in den politischen Bereich transponiert wird, immer noch eine Befreiungsfunktion? Indem man diese Fragen stellt, entreißt man sich nicht nur einem tödlichen Schwanken, sondern entdeckt aufs Neue die Gründe, weshalb der Glaube der Alternative Ideologie-Utopie entgeht und das zerstört, was Hegel als »Kausalität des Schicksals« bezeichnete<sup>20</sup>.

### 1. Gefangenschaft in der Alternative

*Im Zeitalter der Säkularisierung ist der Glaube gefangen in den Netzen des polemischen oder apologetischen Diskurses. Er fühlt sich als Angeklagter und will das sogar. Und er antwortet auf den Vorwurf der Ideologie, indem er den Anspruch erhebt, sich utopisch zu deuten.* Dadurch aber, daß es akzeptiert, sich von dieser Alternative her zu begreifen, akzeptiert der Glaube die Scheinbegriffe, die diesen zweideutigen Kampf kontrollieren und akzeptiert die Herrschaft der Säkularisierung, der seine Symbolik sich hat unterstellen lassen.

1.1. *Die ideologische Reduktion der Religion:* Die Auffassung des Christentums als Ideologie geht auf Feuerbach zurück. Die Ideologie nennt sich bei ihm religiöse Entfremdung, und diese Entfremdung besteht darin, daß das Göttliche, indem es aufhört, »Prädikat« des menschlichen »Subjekts« zu sein, in ein imaginäres »Subjekt« projiziert wird, in Gott, dessen »Prädikat« das Menschliche wird. Das ist das Schema der Umkehrung, durch die ein handelndes und sein eigenes Wesen erzeugendes Subjekt sich zugunsten eines imaginären Objekts aufgibt und diesem Objekt unterwirft. Marx kann seinen berühmten *Beitrag zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (»Einleitung«) mit folgenden Worten beginnen: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist Voraussetzung aller Kritik<sup>21</sup>.« Und dann folgt die berühmte Stelle: »Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Compendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist<sup>22</sup>.« Die *Manuskripte von 1844* formulieren diese Kritik noch in Feuerbachschen Begriffen. In der *Deutschen Ideologie* allerdings steht nicht mehr das Bewußtsein, sondern das wirkliche Handeln den ideologischen »Wiederspiegelungen« und »Echos« dieses Lebensprozesses gegenüber<sup>23</sup>. Aber die Verurteilung der Religion als Ideologie ist sogar noch schärfer: Der »religiösen Phantasieproduktion« wird »die wirkliche Produktion der Lebensmittel und des Lebens selbst« gegenübergestellt<sup>24</sup>. Marx geht nicht im geringsten von seiner ursprünglichen Kritik ab. Nach ihrem Vorbild ist auch der Fetischismus der Ware im *Kapital* beschrieben. In der gängigen Sprache des orthodoxen Marxismus wird die

20 In der Jenaer *Realphilosophie*. Vgl. zu diesem Thema Habermas, *Arbeit und Interaktion*, in der *Festschrift zu Ehren von Karl Löwith, Natur und Geschichte*, Kohlhammer, 1967, Neudruck in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, 1968.

21 Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in K. Marx, *Frühschriften*, Kröner, 1953, S. 207.

22 A.a.O., SS. 208.

23 *Deutsche Ideologie*, a.a.O. S. 23.

24 A.a.O., S. 49.



Religion dem Überbau zugerechnet, der trotz seiner relativen Autonomie und seiner Fähigkeit zur Rückwirkung auf den Unterbau gegenüber der letztlich entscheidenden Wirksamkeit der wirtschaftlichen Ursachen schließlich doch die Unwirksamkeit des Imaginären behält. Der Glaube stellt sich in einer säkularisierten Zeit dieser Kritik voll. Der moderne Glaube, ich sagte es bereits, will angeklagt werden. Auf diese Weise erkennt er an, daß die symbolische Kommunikation von der Säkularisierung beherrscht wird. Er läßt sich sagen und er sagt sich selbst, daß er durch die Verdoppelung dieser Welt durch eine transzendente Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, dazu beiträgt, die bestehende Ungerechtigkeit zu legitimieren. Indem er die radikale Bosheit des Menschen lehrt, rechtfertigt er die Entfremdung der Arbeit. Indem er zum Gehorsam gegenüber der lehrenden Kirche auffordert, verleitet er zum Sichducken unter jede hierarchische Struktur der Gesellschaft. Wird die Selbstkritik soweit geführt, dann wendet sie sich nicht nur gegen die institutionalisierten Formen des christlichen Glaubens, sondern auch gegen die Funktion der ihm zugrunde liegenden Modelle<sup>25</sup>. Stellt der biblische Glaube sich Gott nicht nach einem wesenhaft monarchischen Modell vor (Gott als König, Vater, Richter . . . ?) Und artikulieren diese Modelle nicht insgesamt die tief verwurzelte Neigung des Gäubigen, lieber gehorsam als imaginativ zu sein?<sup>26</sup>

1,2. *Die utopische Rechtfertigung des Glaubens*: Dies ist der Punkt, an dem der Gläubige, vom interiorisierten Ideologievorwurf geplagt, einen heroischen Ausfall versucht. Er wechselt den Gegner und wählt den anderen Vorwurf, den der Utopie. Und er macht eine Apologie daraus. Die Auffassung des Christentums als Ideologie war verbunden mit dem Namen Feuerbach; für seine utopische Deutung kann der Name Thomas Münzer stehen. Karl Mannheim hat recht, wenn er, in diesem Punkte übereinstimmend mit Ernst Bloch, in Thomas Münzers Millenarismus den Keim der modernen Utopie sieht<sup>27</sup>. Die »Nichtkongruenz« zwischen Ideal und Wirklichkeit (die für Mannheim das erste Kriterium der Utopie ist) wird mit dem Traum von der Errichtung eines von oben kommenden tausendjährigen Reiches in der Tat auf die Spitze getrieben. Zugleich (und das ist für Mannheim das zweite Utopiekriterium) entspricht der Traum den Sehnsüchten der am stärksten unterdrückten Klassen. Die Utopie ist nicht nur ein Traum: sie wird zur Revolte. Diese beiden Merkmale machen gegenüber Platons philosophischer und Thomas Morus' literarischer Utopie die Modernität der Milleniumsutopie aus. Das fatalistische Hinnehmen der Macht wird zum ersten Mal wirklich durchbrochen. Außerdem mobilisiert die Milleniumsutopie im Gegensatz zur humanitären liberalen Utopie nicht die ans Ideal der »Bildung« gebundenen rationalen Kräfte, sondern Energien, die Karl Mannheim ohne Zögern als ekstatisch und orgiastisch bezeichnet. Und schließlich bringt die Milleniumsutopie eine Auffassung der geschichtlichen Zeit mit sich, die man als extremste Ausprägung der utopischen Zeit betrachten kann: in einem plötzlichen Kurzschluß wird das Absolute mit seiner zerbrechenden Kraft unmittelbar präsent. Das Absolute schafft selbst die günstige Zeit, ohne sich um Reifevorgänge oder pädagogische Vorbereitungen zu kümmern, die die liberale Utopie im Gesetz des Fortschritts aufrichtet, und auch ohne sich um die »realen« Verhältnisse und Bedingungen Sorgen zu machen, die der Marxismus für die Voraussetzung des »wissenschaftlichen« Sozialismus erklärt. Die Milleniumsutopie wendet sich ab von der mystischen Flucht und feiert die Einheit von Ewigkeit und Zeit im revolutionären *Kairos*.

Das ist das Utopiemodell, welches das moderne Christentum wiederaufnehmen möchte – ohne dabei den Fortschrittsglauben der humanitären und liberalen Utopien zu übergehen und ohne das Positive an der schwergewichtigen Strategie der marxistischen Geschichtsauffassung gering zu achten. Seiner Grundtendenz nach ist das moderne Christentum eine Rückwendung von der vertikalen zur horizontalen Eschatologie. Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* inspiriert die Theologien der Hoffnung mehr als Karl Barths Transzendentalismus – obwohl Barth den

25 Über die Theologie der Modelle und über das »monarchische« Modell vgl. insbesondere Jan G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, Harper and Row, 1974, SS. 155–161.

26 Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam*, Kreuz-Verlag, 1968.

27 Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), Suhrkamp, 1963.

Rückhalt einer Theologie des Wortes hat, in der der Zusammenhang zwischen dem ewigen Wort und dem gegenwärtigen Predigen nicht weniger unvermittelt ist.

Diese – explizite oder implizite – Rückkehr zu Thomas Münzer ist so wichtig, daß wir uns mit ihr beschäftigen müssen. Plötzlich tauchen zwei Gestalten vor uns auf. Nicht mehr Luther und der Papst – sondern Luther und Thomas Münzer. Wenn es um die Säkularisierung des Glaubens geht, verblaßt die Auseinandersetzung zwischen Luther und dem Papst, insoweit sie rein theologisch ist, mehr oder weniger. Die zwischen Luther und Thomas Münzer hingegen können wir heute ohne Mühe als Paradigma für die Polarität von Ideologie und Utopie begreifen, in der der Glaube sich zu erschöpfen scheint. Es ist im Zusammenhang unserer Untersuchung frappierend, festzustellen, daß das Etikett Utopie – oder das, was ihm in der Rhetorik unserer Zeit entspricht – von herrschenden christlichen Gruppen und nach den Kriterien ihres nunmehr ideologisch funktionierenden Christentums verliehen worden ist. Entscheidend dabei ist nicht, daß diese Gruppen bedroht waren – sogar tödlich – sondern, daß sie durch eine Gestalt des Christentums herausgefordert wurden, die im Rahmen ihres Denkens als sinnlos erschien. Die Ablehnung des Traumes als völlig unmöglich – nur weil er unter den Bedingungen der bestehenden Ordnung nicht zu verwirklichen war – machte den Glauben der herrschenden Gruppe zur Ideologie im negativen Sinn des Wortes.

Wenn der Gläubige im Zeitalter der Säkularisierung über diese Episode nachdenkt, gewinnt er den Eindruck, daß das Christentum sich in einem Widerspruch erschöpft, der es zerreißt.

## 2. Kritik der Alternative

*Aber erschöpft der Glaube sich wirklich in dieser Zerrissenheit? Ist dieses Eingespanntsein in die Dialektik Ideologie-Utopie unwiderruflich? Hier müssen wir mit dem analytischen Instrumentarium, das wir uns in den vorhergehenden Abschnitten geduldig erarbeitet haben, der Hermeneutik des Glaubens zu Hilfe kommen. Wenn wir die verhärteten Begriffe Ideologie und Utopie in Bewegung bringen, schaffen wir auch Raum für das Selbstverständnis des Glaubens.*

2,1. *Der Glaube ist nicht ideologisch*: Man kann den Ideologievorwurf gegen die Religion ohne Verzweiflung und sogar hoffnungsvoll akzeptieren, wenn die der Ideologiekritik inwohnende Dynamik in ihrer vollen Komplexität, mit ihren Antinomien und Paradoxien, bewahrt wird.

Drei Folgerungen lassen sich aus der regressiven Analyse des Ideologiebegriffes ableiten. Erstens: es ist sinnlos, eine Denkweise als »Entstellung« zu bezeichnen, wenn der Bezug auf einen ursprünglichen Zustand des Entstellten fehlt. Demaskieren ist nicht konstituieren. Marx hat sich mit diesem Problem nicht befaßt, weil er nicht daran zweifelte, daß Feuerbachs Kritik, die die Religion als primäre Entfremdung des Menschen an eine äußere Macht betrachtet, richtig ist. Doch bleibt diese Kritik im Prinzip idealistisch, da sie die Verantwortung für eine derartige Entfremdung menschlicher Kräfte zugunsten des göttlichen Wesens dem »Bewußtsein« anlastet. Ein philosophischer »Humanismus«, dem die radikale Autonomie des Menschen Voraussetzung der Entfremdung ist, muß innerhalb des neuen materialistischen Rahmens, der nur von Produktionskräften, Klassenbeziehungen usw. spricht, erhalten bleiben. Ohne die Hypothese eines mächtigen »Bewußtseins«, das sich in den Vorstellungen verliert, die seine Schöpfung sind, ist die marxistische Kritik nicht fähig, ihre Kritik der religiösen »Entstellungen« zu einer Kritik der Religion als solcher zu erweitern und die Religion mit dem deformierten Bewußtsein gleichzusetzen.

Diese Forderung nach einer Zusammenhangsetzung zwischen jeder Entstellung und einer vorhergehenden Konstitution des untersuchten Gegenstandes wird bestätigt in den parallelen Fällen anderer, aus dem sogenannten Oberbau abgeleiteten Sonderideologien, nämlich bei den juristischen, politischen, ästhetischen, philosophischen usw. Ideologien. Zweifellos gibt es einen entarteten Gebrauch des Rechts: so dient die Vertragsbeziehung dazu, die auf Gewalt beruhende Beziehung zwischen Kapital und entfremdeter Arbeit unter der harmlosen Bezeichnung »Lohnverhältnis« zu verstecken. Behauptet man aber, Wesen und Funktion des

Rechts würden durch seinen Mißbrauch definiert, so verbaut man sich jede Hoffnung auf ein Verständnis dessen, was ein Rechtsphänomen an sich ist; nicht nur das: man macht damit jeden Rekurs auf so etwas wie die »sozialistische Legalität« unmöglich. Wenn die Autonomie der verschiedenen Schichten des Oberbaus nicht in einer ursprünglichen, logischerweise vor ihrer Deformation liegenden Konstitution begründet ist, so wird es sinnlos, überhaupt von Deformation zu reden.

Eine Bekräftigung für dieses zweite Argument ist die nachmarxistische Behauptung, daß unter bestimmten Bedingungen und Umständen *jede* zum Überbau gehörende Funktion, auch Wissenschaft und Technologie, entarten könne. Dennoch würde wohl niemand zu sagen wagen, daß die Wissenschaft in ihrer Epistemologie und Methodologie als Instrument der Herrschaft und der Entstellung von Sprache und Kommunikation konstituiert werde.

Drittens kann man mit den Theoretikern der Frankfurter Schule zugestehen, daß die Kritik der Ideologien letzten Endes auf einem Interesse beruht, nämlich dem Interesse an der Emanzipation, d. h. an einer Kommunikation ohne Einschränkung und Zwang. Aber dann muß man sogleich hinzufügen, daß eine Kritik der Religion einen großen Teil ihrer Energie den religiösen Wurzeln unserer moralischen Überzeugungen hinsichtlich Würde, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit verdankt.

Und so wird uns das seltsame Paradoxon, das den Kern des Problems ausmacht, allmählich klarer: das Paradoxon nämlich, daß eine Kritik der Religion als einer Ideologie niemals kraftvoller und radikaler ist, als wenn sie durch den Glauben als Utopie getragen wird.

2.2. *Der Glaube ist nicht utopisch:* Auch die Utopie kann zu weitgehender Anerkennung gelangen, wenn der Glaube sich vor den Karikaturen der Utopie zu hüten weiß. Es fällt Raymond Ruyer in *L'Utopie et les Utopies* leicht, das anzuprangern, was »in jeder Utopie unheilbar leer und hohl ist« (55). Er kann behaupten, daß »weder die jüdischen Propheten, noch Tolstoi, Dostojewski und Ghandi Utopisten sind« (a.a.O.). »Täuschung« und »Illusion« sind seiner Ansicht nach »die grundlegenden Mängel der sozialen Utopie« (so ist eines seiner Kapitel überschrieben, S. 55).

Ich habe selbst darauf hingewiesen, daß die Ungeduld der Utopie die Praxis verdunkelt. Die Utopie neigt dazu, die Beschreibung des idealen Endzustandes an die Stelle der rationalen Strategie zu setzen, die allein in der Lage wäre, diesen Zustand herbeizuführen. Wenn das Bild in sich stimmig ist, hat es wenig zu bedeuten, daß der Weg dorthin schwierig ist. Der Utopist vergißt, daß es unendlich viel schwieriger ist, eine dauerhafte Institution zu schaffen, als ihr vollendetes Bild zu betrachten. Darum muß man stets der Neigung der Energie-Utopie zur Bild-Utopie und der der Ziel-Utopie zur Visions-Utopie entgegenarbeiten. Die Visions-Utopie umgibt sich mit fixen Bildern, die die schöpferische Dynamik hemmen und den Geist daran hindern, zu wehen, wohin er will. Die Ziel-Utopie hingegen hat keinen festgelegten und endgültigen Inhalt. Ihr geht es um »neue Himmel und eine neue Erde«, die Ethik und Politik in machbaren Projekten verkörpern müssen. Ihr einzig legitimer Anspruch kann der sein, die Ethik der Überzeugung zu nähren, von der Max Weber sagte, daß sie eine Ethik der Verantwortung motivieren könne, ohne sich in ihr aufzulösen, aber auch ohne sich an ihre Stelle zu setzen.

Wenn sich das so verhält: hat dann nicht die Hoffnung – die kleine Schwester des Glaubens – die Aufgabe, die Utopie zu begleiten, wenn sie den Glauben seiner Schwere entreißt und zur Reinheit des »Nirgendwo« führt?

### 3. Jenseits der Alternative

Diese zweifache Rückwärtsbewegung durch die Ebenen von Utopie und Ideologie hindurch führt uns zu der Frage zurück, die diese ganze Untersuchung in Gang gesetzt hat. *Ist die Säkularisierung des Glaubens – d. h., unserer Annahme gemäß, sein Aufgehen in der Alternative Ideologie-Utopie – tatsächlich schicksalhaft?* Kann trotz der anscheinend unvermeidlichen Verwischung des Unterschiedes zwischen Heiligem und Profanem (um auf Castellis und Ma-

thieus Kategorien zurückzukommen) diese Frage noch immer gestellt werden? Die komplexe Dialektik, die wir oben entwickelten, hätte keinen Sinn, wenn dem Bemühen, den Glauben auf die Ebene zurückzubringen, wo Ideologie und Utopie einander ergänzende konstituierende Funktionen und nicht mehr rivalisierende abwertende Bezeichnungen sind, nicht die Überzeugung zugrunde läge, daß der Glaube tiefere Wurzeln hat, als die Gestalten von Utopie und Ideologie es sind, zwischen denen er im Zeitalter der Säkularisierung zerrissen wird. Der Glaube ist seinem eigentlichen Wesen nach eben die Verneinung dieser Dichotomie. Als Eingedenken bestimmter Ereignisse, die Epoche machen – Exodus, Wiederauferstehung – ist er mit dem positiven Ideologiebegriff verwandt. Als Erwartung des zukünftigen Reiches wiederum ist er verwandt mit dem konstituierenden Utopiebegriff. Auf der Ebene der literarischen Gattungen der Bibel verbindet er die Erzählung, die der Vergangenheit Sinn verleiht, mit der Prophetie, die jede in der Vergangenheit begründete Sicherheit erschüttert. Die Wurzel des Glaubens liegt nahe bei dem Punkt, wo aus dem Eingedenken die Erwartung entspringt.

3.1. *Religion und Identität:* Gegen die futuristischen Reduktionen des Glaubens möchte ich feststellen, daß der Glaube das Phänomen Ideologie in seiner fundamentalsten Funktion, nämlich der Instaurierung einer Identität für Individuum und Gemeinschaft, hervorbringt. Diese Funktion hindert uns daran, allzu leichtfertig Glaube und Religion als Gegensätze zu betrachten. Nur in einer ausschließlich auf die Zukunft ausgerichteten Konzeption kann es einen Glauben ohne Religion geben. Die Religion ist in einem absolut ursprünglichen, begründenden und grundsätzlichen Sinn des Wortes die »ideologische« Seite des Glaubens. Eine Bestätigung für diese These finde ich bei einem Anthropologen wie Clifford Geertz in seinem berühmten Artikel *Die Religion als Kultursystem*, den er in *The Interpretation of Cultures* wiederaufgenommen hat. Der Autor definiert die Religion wie folgt:

Sie ist 1) ein System von Symbolen, dessen Funktion darin besteht, 2) Einstellungen und starke, tiefgehende und dauerhafte Motivationen zu erzeugen, 3) Konzeptionen einer allgemeinen Daseinsordnung zu formulieren und 4) diese Konzeptionen mit einer derartigen Aureole von Autorität zu umgeben, daß 5) diese tiefen Gefühle und Motivationen das einzigartige Gepräge des Realismus tragen<sup>28</sup>. Jeder Teil dieser fünffach gegliederten umfassenden Definition sagt etwas über die Religion, insofern sie selbst ein »Kultursystem« ist. Der erste Teil spricht über ihr Vermögen zur Orientierung, das durch kulturelle Gestalten erreicht wird, die als Modelle der Signifikation und für die Signifikation fungieren. Der zweite Teil nennt die Arten von Motivationen und tiefen Gefühlen, die diese Konfigurationen in dauerhaften Einstellungen verwurzeln. Der dritte Teil unterstreicht den Zusammenhang zwischen dem kosmischen Rahmen und der ethischen Einstellung; die Religion, so sagt man, lehrt nicht nur, wie man das Leiden vermeidet, sondern auch *wie* man leiden soll. Man braucht die kosmische Garantie nicht nur für das Begreifen, sondern auch zum Ertragen, nämlich indem man das Leiden in einen sinnvollen Kontext einordnet. Der vierte Teil der Definition stellt die Verbindung her zwischen dem Glauben und der Akzeptierung einer Autorität, die den Sinngehalt der religiösen Perspektive verbürgt (das ist die Ebene, auf der es meiner Ansicht nach zur Entartung kommen kann, nämlich dann, wenn die Autorität auf der Überzeugungskraft einer traditionellen Bilderwelt, einer mystifizierten Überzeugung oder der hypnotischen Anziehungskraft einer außergewöhnlichen Persönlichkeit beruht; dann kann die religiöse Perspektive den Interessen des Machtsystems dienen und die Religion zur Garantie seiner Autorität werden; die Autorität ist tatsächlich der Punkt, wo der fundamentale in den abgeleiteten Ideologiebegriff umschlagen kann). Aber die Religion geht dann nicht in ihrer politischen Funktion auf, wenn die Perspektive, die sie eröffnet, sowohl kosmische, historische und ethische Dimensionen umfaßt, als auch tiefgreifend persönliche Implikationen, wie Überlegungen zu Leiden und Tod sie nahelegen. Die Verwurzelung im Ritus bezeugt, daß die religiöse Perspektive letzten Endes den Punkt anpeilt, wo Weltbild und Ethos zusammenfließen. Dann sind die Modelle,

28 *The Interpretation of Cultures*, S. 89f.



die die Anerkennung der Autorität implizieren, gleichzeitig Modelle für ein Weltbild *und* für das Herbeiführen der Veränderung.

Dieser Zusammenhang zwischen Erkenntnis- und Verhaltensmodellen zeigt an, inwieweit Ideologie und Utopie in der Tiefe des Imaginären untrennbar verbunden sind. Ein Erkenntnismodell neigt tatsächlich dazu, sich an das anzupassen, was bereits da ist, während ein Verhaltensmodell den Drang hat, das Feld des Möglichen zu eröffnen. Die Modelle, die das Schauen lehren, sind ihrem Wesen nach ideologisch; die Modelle, die Veränderung lehren, sind ihrem Wesen nach utopisch.

3,2. *Eschatologische Dimension des Glaubens:* Gegen die *vergangenheitszugewandten* Reduktionen der Religion möchte ich sagen, daß der Glaube das Phänomen Utopie in seiner im eigentlichsten Sinne konstituierenden Funktion hervorbringt. Das »Nirgendwo« ist für ihn kein virtueller Punut, ist nicht das leere Gefäß, in dem das Spiel beginnen kann. Es ist das kommende Reich, ist die Hoffnung, die in der Erzählung vom Exodus und der Wiederauferstehung steckt.

Für uns Moderne ist eine Rückkehr zur Utopie verbunden mit der Neuentdeckung der eschatologischen Dimension des Glaubens. Es ist genauso wichtig geworden, in der Exegese das Alter der eschatologischen Bewegung, wie in der Kulturanthropologie die grundlegende Rolle der Religion bei der Instaurierung einer Identität wiederzuentdecken. Wir wissen heute, daß die Eschatologie im Judentum keine späte Erscheinung ist, sondern daß ihre dissidenten Tugenden gleichzeitig mit dem Bau des zweiten Tempels und der dazugehörigen Restaurationstheologie sein können. Was das Urchristentum angeht, so ist bekannt, welches Gewicht die Theologien der Hoffnung auf den eschatologischen Sinn der Botschaft Jesu legen und wie sehr sie sich bemühen, die Wiederauferstehung nicht nur als Erfüllung, sondern auch als Verheißung zu denken<sup>29</sup>. Auch Geschichte und Soziologie zeigen uns das Bild eines ständig zurückgedrängten, bekämpften und zum Schweigen verurteilten antikonstantinischen Christentums<sup>30</sup>. Und wir entdecken, zuweilen verblüfft, daß das Christentum niemals aufgehört hat, Versuche und Experimente mit der Gegenkultur anzuregen. Wir ahnen, daß die Millenniums-utopie, die Mutter der modernen Utopien, die über die Stränge geschlagene Eschatologie ist. Vielleicht ist sie über die Stränge geschlagen, weil sie in einem Christentum des bloßen Eingedenkens gefangen war. Indem er so den Sinn seiner Eigenart wiederfindet, vermag der Glaube erneut die Utopie zu rechtfertigen und sie vor Irrtümern zu warnen.

Auf diese Weise entdecken wir die zweifache Dimension eines Glaubens, der als Religion verwurzelt und als Eschatologie befreit. Nur diese zweifache Deutung kann die »Kausalität des Schicksals« besiegen, die den Glauben zur Zerrissenheit zwischen Ideologie und Utopie verdammt.

Aus dem Französischen übersetzt von Günter Memmert

29 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*.

30 H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millenarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, 1969.