

Erich Hahn

## **Religion und Ideologie in der ‚Ontologie des gesellschaftlichen Seins‘ von Georg Lukács**

Vortrag in der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin am 14. Oktober 2010

Ich möchte Sie mit einigen Überlegungen von Georg Lukács zum Thema ‚Religion und Ideologie‘ bekannt machen, die er in einem Kapitel seines Alterswerkes, der ‚Ontologie des gesellschaftlichen Seins‘ angestellt hat. Nicht zuletzt, um zu Protokoll zu geben, dass auch die Leibniz-Sozietät an der 125. Wiederkehr seines Geburtstages nicht achtlos vorbeigeht.

Es handelt sich nicht um eine systematische Abhandlung über Religion. Man findet in dem Kapitel keine Definition, keine umfassende Charakterisierung ihrer Merkmale und keine Geschichte der Religionen. Es fehlt auch eine ‚starke These‘ oder eine deutliche Botschaft. Sein Anliegen ist vielmehr, den theoretischen Platz der Religion im System seiner Ontologie zu untersuchen und daraus einige Folgerungen abzuleiten. Ich muss daher – in äußerster Kürze – etwas zu diesem Konzept sagen.

### **I. ‚Ontologie‘ für Lukács**

Ontologie meint für Lukács die philosophische Analyse der drei großen Seinsarten – der anorganischen, der organischen und der gesellschaftlichen – in ihrer Einheit und Verschiedenheit. Damit will er der dominierenden Rolle der Erkenntnistheorie in der neuzeitlichen Philosophie die Orientierung des philosophischen Denkens auf die Wirklichkeit in ihrer eigenen Entwicklung entgegensetzen. Es geht ihm – mit Hegel und Marx – um eine materialistische Entwicklungsphilosophie als Grundlage dafür, der Unterschätzung subjektiver Seiten der Geschichte im Vulgärmarxismus zu begegnen. Sein Endziel war eine marxistische Ethik.

Was die Umsetzung dieses Anliegens betrifft, so konzentriere ich mich ausschließlich auf die Aspekte, die für unser Thema relevant sind. Das ist eine hochgradige Abstraktion. Den Kapiteln der Ontologie, die ideellen Probleme

men gewidmet sind, gehen viele hundert Seiten zu den Grundlagen der marxistischen Geschichtsauffassung und zu ökonomischen Komplexen voraus. Das muss angemerkt werden, um Missverständnissen vorzubeugen

Für die gesellschaftliche Seinsart bestimmend sind menschliche Arbeit und Sprache, die aktive Auseinandersetzung mit der Umwelt, die gesellschaftliche Praxis. Das sind die entscheidenden Voraussetzungen für eine den anderen Seinsarten gegenüber *neue Gattungsmäßigkeit*. Gattungsmäßigkeit ist für Lukács eine „elementar objektive Grundeigenschaft eines jeden Seienden“.<sup>1</sup> Das Charakteristische dieser neuen Gattungsmäßigkeit ist die Realität des menschlichen Wesens als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (6. Feuerbachthese). Feuerbachs Verständnis dieses Wesens als dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum, bzw. sein Verständnis der Gattung als die vielen Individuen nur „*natürlich* verbindende Allgemeinheit“ wird so überwunden.<sup>2</sup>

Zweierlei ist dabei hervorzuheben.

Zum einen die deutliche *Akzentuierung des Bewusstseins*.

Mit der gesellschaftlichen Arbeit reduziert sich die Gattungsentwicklung nicht mehr auf die biologische Differenzierung und Reproduktion der einzelnen Gattungsexemplare.

Sie ermöglicht vielmehr eine Höherentwicklung der Individuen und der Gattung. Durch die Umgestaltung der Natur wird die Arbeit nicht nur zum spezifischen Faktum, sondern zum „Modellfall der ganzen neuen Seinsform“. Dem Bewusstsein kommt dabei nach Lukács eine ausschlaggebende Rolle zu. Nach Marx ist das Charakteristische der ausschließlich menschlichen Form der Arbeit (Biene/Baumeister), dass ihr Resultat beim Beginn ihres Vollzuges in der Vorstellung des Arbeiters, in Gestalt seiner Zwecksetzung, also ideell schon vorhanden ist.

Damit aber ist das Bewusstsein – so Lukács – nicht mehr nur ein Epiphänomen, eine Begleiterscheinung, der Seinsentwicklung, sondern eine „wirk-same Seinsmacht“<sup>3</sup>.

In der Wechselwirkung der „teleologischen Setzungen“ mit den durch die Arbeit in Gang gesetzten Kausalreihen sieht er den Grundmechanismus der

1 Georg Lukács, Werke Band 13. Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. I. Halbband. Herausgegeben von Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1984 (im Folgenden im Text abgekürzt: I/...), S. 14.

2 MEW 3/6.

3 Revolutionäres Denken – Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk. Herausgegeben von Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1984, S. 269.

gesellschaftlichen Entwicklung. Die Arbeit führt die Beziehung von Teleologie und Kausalität in das Sein ein. In der Natur gibt es nur Kausalprozesse (I/14). Jeder teleologische Prozess aber beinhaltet ein zielsetzendes Bewusstsein.<sup>4</sup>

Wobei die zunehmend intensivere Auseinandersetzung mit der Natur eine Höherentwicklung der Gesellschaftlichkeit des Menschen, ein immer dichteres Netz gesellschaftlicher Beziehungen mit sich bringt. Die genannten Wechselwirkungen dehnen sich auf den gesamten Umkreis des menschlichen Daseins aus und verändern sich dabei qualitativ. Typische Probleme wie der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit können überhaupt nur da einen Sinn erhalten, wo das Bewusstsein eine derartige Rolle spielt.

Hervorzuheben ist zum anderen, dass *die Entwicklung der menschlichen Gattung zwei grundlegende Stufen oder Phasen aufweist*, die Gattungsmäßigkeit an sich und für sich.

Gattungsmäßigkeit *an sich* kennzeichnet Lukács als „einfache, fast gedankenlose Anpassung an die jeweils gegebene konkrete... Gesellschaftsordnung“ (I/72), als partikulare Existenz des Menschen. Gattungsmäßigkeit *für sich* hingegen bedeutet, dass der Mensch sich in seinem individuellen Leben bewusst als Glied der Gattung versteht und verwirklicht, dass er sich „über die eigene Partikularität ... zu erheben imstande ist“ (II/521f).

Diese beiden Stufen versteht Lukács als geschichtliche Phasen. Sie können als Anlehnung an Marx' Unterscheidung eines Reiches der Notwendigkeit von dem der Freiheit, einer ‚Vorgeschichte‘ und einer ‚eigentlichen Geschichte‘ verstanden werden.

Sie markieren aber auch simultane Niveauunterschiede gesellschaftlichen Verhaltens im Rahmen einer der beiden Phasen oder auch anderer historischer Formationen. Der Einzelne – oder Gruppen – können sich also auch in der Klassengesellschaft über ihre Partikularität erheben. Jede Erhebung – auch die mehr oder weniger kollektive – bedarf der bewussten Aktivität einzelner. Sie vollzieht sich nicht unbewusst. Diese deutliche Betonung der Unverzichtbarkeit ideeller Momente wendet Lukács ausdrücklich gegen deren „verachtungsvolles Totschweigen“ seitens des Vulgärmarxismus (II/366).

Die Möglichkeit eines Übergangs zur höheren Stufe ergibt sich mit der widersprüchlichen Entwicklung der Gattungsmäßigkeit an sich. Sie wohnt ihr als Intention inne. Das „Niveau der Partikularität,“ ist die „soziale Seinsbasis,

4 Georg Lukács, Werke Band 14. Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2.Halbband. In Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest herausgegeben von Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1986 (im Folgenden im Text abgekürzt: II/...), S. 14.

aus der allein das nicht mehr partikulare Individuum herauswachsen kann“ (II/529). Als exemplarische Beispiele dafür gelten Lukács historisch progressive kollektive Aktionen, aber auch das Wirken historischer Persönlichkeiten, großer Künstler oder Gelehrter. In deren Engagement und Tat sieht er „Ahnungen und Vorwegnahmen des Möglichen in der Kontinuität der Gattungsentwicklung...“ (II/525).

## II. Erste Bestimmungen der Religion

Als erstes greift Lukács einen ontologisch wichtigen Aspekt der religionsphilosophischen Entwicklung von Hegel über Feuerbach zu Marx auf. „Das Ideologische (und damit die Religion – E.H.) erweist sich als ein Produkt, als ein Derivat (ein Abkömmling – E.H.) des materiellen Selbstproduktionsprozesses der Menschheit“ (II/565).

Für *Hegel* sei charakteristisch, dass er die Religion nicht – wie die Aufklärung – als Gegensatz zur Philosophie denkt, sondern versucht, sie in das System der Philosophie zu integrieren. Er lässt die Religion im Prozess der Selbstentfaltung des Geistes die letzte Stelle vor dem absoluten Geist einnehmen – eine „Höhe“ (II/557) auf dem Weg des Geistes, die nur von der Philosophie übertroffen wird. An den Inhalten des Bewusstseins ändert sich nichts, sie werden vom Niveau der Vorstellung auf das des Begriffs, des Wissens, gehoben.

Natürlich ist dies bei Hegel ein Prozess der Entfremdung und ihrer Aufhebung durch die Selbstverwirklichung des Geistes.

*Feuerbach* verwirft dies als idealistische Abstraktion. Für ihn ist das Wesen der Religion subjektiv und objektiv das Wesen des von Gesellschaft und Geschichte isolierten Menschen. Gott ist der gedachte Gattungsbegriff, die Allgemeinheit der sinnlichen Existenz der Individuen.<sup>5</sup> Feuerbach „kündigt“ (II/557) so den historischen Ansatz von Hegel. Seine Religionskritik verengt sich zu einer abstrakt-anthropologischen, einer bloß erkenntnistheoretischen Kritik der Theologie als ideelle Verzerrung. Es geht aber – so Lukács – um mehr als eine Konfrontation der Theologie mit wahrheitsgetreuer Weltansicht.

Hier setzt *Marx* an. Er weitert das Problem der Religion auf das gesellschaftlich-materielle Sein und Werden der Menschen (II/560) aus. Die religiöse Entfremdung wird in den Gesamtzusammenhang aller Entfremdungen

5 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion*. Dreißig Vorlesungen. Leipzig 1908, S. 18f, 68f.

eingefügt (II/562). Sie alle haben ihre Ursachen in Eigenarten des Gattungslbens unter bestimmten Bedingungen, in deren allgemeiner Abhängigkeit von fremden Mächten (II/565). Die „weltgeschichtliche Perspektive“ für deren Aufhebung (II/562) kann nur die geistige und praktische Anerkennung der „ontologische(n) Priorität des genetischen Prozesses für die Menschwerdung, des Prozesses der Selbsttätigkeit gegenüber einer jeden Entfremdung“ (II/566) sein. Der Mensch müsse seine eigene Genesis als Moment eines Prozesses begreifen, in welchem er selbst stets aktiv handelnd beteiligt ist.

Das ontologische Konzept von Lukács erleichtert und verschärft insofern das Bewusstsein für den realen Platz der Religion in der Geschichte der Menschheit und für eine jede echte Kritik dieses Phänomens. Ihre Entstehung in einer konkreten geschichtlichen Phase erweist sich als objektiv notwendig.<sup>6</sup> Helmut Seidel schreibt: „In einer trostbedürftigen Welt enthielt“ das Christentum, also die „Spiritualisierung, Historisierung und Kosmopolitisierung des jüdischen Messias-Glaubens“ für die armen und leidenden, für die unterdrückten und rechtlosen Volksschichten den Versuch, ideelle Selbstverständigung zu gewinnen.“<sup>7</sup> Wohl wissend, welche verschlungenen Wege diese Selbstverständigung im weiteren Verlauf der Geschichte genommen hat. Verallgemeinernd stellt Aaron Gurjewitsch fest: „Die Theologie stellte die höchste Verallgemeinerung der sozialen Praxis des Menschen im Mittelalter dar und lieferte ein allgemeingültiges Zeichensystem, in dessen Termini die Mitglieder der feudalen Gesellschaft sich und ihre Welt wiedererkannten sowie ihre Begründung und Erklärung fanden.“<sup>8</sup> Ernesto Buojanuti sieht im frühen Christentum ein „durch geistige Einwirkung aus der evangelischen Botschaft“ entstandenes kollektives Gewissen.<sup>9</sup>

Die Frage ist, ob, wenn der Mensch angesichts gegebener historischer Bedingungen seine Genesis als eigene Tat noch gar nicht begreifen kann, die Religion bzw. der christliche Glaube nicht als eine Art Vorstufe dazu angesehen werden kann? Bedarf es nicht vielleicht einer entfremdeten, illusorischen, phantastischen Objektivierung menschlicher Wesenskräfte, um sie zum Problem, zum Gegenstand rationaler Aufklärung zu machen und den Prozess ihrer Verselbständigung – unter fortgeschritteneren Bedingungen – als solchen begreifen zu können? Inwieweit bestimmte ideelle Gehalte und Praxen der Religion jeweils konkret als historischer Fortschritt oder Rückschritt zu wer-

6 Hanfried Müller, *Evangelische Dogmatik im Überblick*. Band I. Berlin 1989, S. 248.

7 Helmut Seidel, *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*. Berlin 1984, S. 185.

8 Aaron J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. Dresden 1978, S. 13.

9 Ernesto Buonajuti, *Geschichte des Christentums*, Erster Band. Altertum. Bern 1948, S. 229.

ten sind und wie sie sich zur Geschichte als Emanzipationsprozess verhalten, wäre ein neues Thema.

### III. Religion als Verdinglichung

Übergreifend stellt die Religion eine entfremdete Projektion menschlicher Wesenskräfte ins Transzendente dar (II/565). Daraus resultiert die Frage nach den Ursachen und Mechanismen dieser Projektion.

Auch Lukács geht dieser Frage nach. Seinem Ansatz entsprechend interessieren ihn zuvörderst Probleme, die mit dem eben erwähnten materiellen Selbstreproduktionsprozess der Menschheit zusammenhängen. Ausführlich erörtert er subjektive und objektive Schranken der geistig-praktischen Aneignung der Wirklichkeit und Wege ihrer scheinbaren Lösung: z.B. die Deutung unerklärlicher Erscheinungen durch Übertragung unmittelbarer Alltagserfahrungen auf jenseitige Kräfte, deren Verehrung und Beschwörung, um ihre Gunst zu gewinnen, die Rolle der Analogie usw.

Besondere Berücksichtigung erfährt das Problem der *Verdinglichung*. Ein Problem, das bei Lukács bekanntlich Tradition hat – es war wesentlich das Verdinglichungskapitel in ‚Geschichte und Klassenbewusstsein‘, das ihm zu seiner Berühmtheit verholfen hat.

Bei Feuerbach lesen wir: Der Mensch verwandelt Gedanken, Gefühle, Wünsche, Einbildungen „in Dinge, in Götter, welche mit seinem Wesen zusammenhängen... So verwandelt z.B. der Wilde jede schmerzliche Empfindung in ein böses, den Menschen peinigendes Wesen, jedes Bild seiner Einbildungskraft, das ihn in Furcht und Schrecken versetzt, in ein teuflisches Gespenst.“<sup>10</sup>

Lukács interessiert vor allem die objektive Seite. *Dinghaftigkeit* versteht er zunächst als eine allgemeine Eigenschaft des Seins. Dessen übergreifende Seite ist zwar seine Prozesshaftigkeit. In ihrer Entwicklung bewahrt die Erde jedoch eine „bestimmte, im Wandel relativ konstante Dinghaftigkeit“. Die Existenz der Dinge sei eine „Seinsform, die die fundamentalen Naturprozesse unter bestimmten Umständen in der Unmittelbarkeit verschwinden lässt (II/577f). Dieses Verschwinden der Prozesshaftigkeit in der Unmittelbarkeit von Dingen – auch von ‚Zuständlichkeiten‘ ist die Rede - wird sich als zentrales Problem auch seiner Religionskritik erweisen.

Ein neues Moment tritt im gesellschaftlichen Sein, mit der Arbeit, in Erscheinung. Das Arbeitsprodukt ist für den Menschen nicht nur Gegenstand,

10 Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion. A.a.O., S. 151f.

Ding, sondern *Vergegenständlichung*. Sein ‚Fürunssein‘ ist nicht nur Resultat unseres Begreifens, sondern objektiv mit seiner Hervorbringung gegeben.

Wiederum eine Differenzierung bringen Warenproduktion und Warenverkehr mit sich. Gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen ver selbständigen sich ihnen gegenüber zu Verhältnissen zwischen Sachen. Sie unterliegen einer Versachlichung, einer Verdinglichung.<sup>11</sup> In *Entfremdung* geht Verdinglichung über, wenn die Menschen von den Resultaten ihrer eigenen Tätigkeit beherrscht werden.

Ein Umschlagen von Verdinglichungen in *religiöse Entfremdung* ergibt sich nach Lukács, wenn der Mensch seine eigene Praxis durch Projektion ins Transzendente verdinglicht. Religion umschreibt er als „selbsttätige Substantialität“, die sich mit der Verdinglichung der „bewusstseinsmässigen menschlichen Subjektivität“ zu einem selbständigen jenseitigen Wesen ergibt (II/589). An anderer Stelle heißt es: die „in der Arbeit enthaltene, jedoch erst im Warenverkehr zu ihrer vollen ‚Geistigkeit‘ herausgearbeitete schöpferische Subjektivität“ wird durch die „Selbstverdinglichung des Menschen zum Sein eines selbständigen geistigen Lebens ‚vervollkommenet‘ (II/588). Die Parallele zu der Bemerkung von Marx in den ‚Grundrissen‘ ist unübersehbar: die Totalität der Zirkulation sei die erste Form, worin das aus dem Aufeinandereinfließen der Individuen entstehende „Ganze der gesellschaftlichen Bewegung selbst“ als „über ihnen stehende, *fremde*“ Macht, als von ihnen unabhängige Gewalt, erscheint.<sup>12</sup> Der Gedanke einer Verselbständigung klingt auch an, wenn Friedrich Heiler in seinem Standardwerk über die Religionen der Menschheit das unmittelbare Resultat dieser Verkehungen als das Numen, das Heilige, das Göttliche charakterisiert, als religiöse Gegenstandswelt jenseits der sinnlichen Wahrnehmung, die in äußeren Erscheinungen sicht- und hörbar, in Phantasiebildern vorstellbar und in seelischen Erlebnissen erfahrbar werde.<sup>13</sup>

Die gnoseologische Grenze zwischen Religion und Idealismus ist hier fließend. Marx hatte geschrieben, dass Verhältnisse nur in Abstraktionen, Ideen ausgedrückt werden können. Die reale Herrschaft sachlicher, verselbständigter Abhängigkeitsverhältnisse erscheint daher im „Bewusstsein der Individuen ... als Herrschen von Ideen...“<sup>14</sup>.

11 MEW 23/86f.

12 Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1955, S. 111.

13 Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit. Stuttgart 1980, S. 17.

14 MEW 42/97f.

#### IV. Die Verdinglichung des ‚unglücklichen‘ Bewusstseins

Die Struktur zentraler religiöser Verdinglichungen charakterisiert Lukács durch den Rückgriff auf eine Figur aus Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, das ‚unglückliche Bewusstsein‘.

Hegel strebt danach, das mühselige Ringen des menschlichen Bewusstseins um Wahrheit, um Erkenntnis und um Gewissheit aufzuhellen. In diesem Prozess begegnet das Bewusstsein unzähligen Widersprüchen. Unter anderem dem zwischen der *Freiheit des Denkens und seiner Bedingtheit durch die Wandelbarkeit der Welt und die Endlichkeit des Menschen*. Im Denken bin ich einerseits frei, ich kann es auf beliebige Gegenstände richten, mich über die Realität erheben, mich auf das Wesentliche, das Unendliche usw. konzentrieren. Andererseits stößt diese Freiheit des Denkens auf Grenzen. Infolge seiner Abhebung von der Realität, seiner Gleichgültigkeit gegen sie, hat es keine Möglichkeit des praktischen Eingreifens. Es scheitert an der Wandelbarkeit, der Zufälligkeit, dem Unwesentlichen der Dinge.

Reale historische Gestalt nimmt dieser Widerspruch Hegel zufolge im Konflikt zwischen Stoizismus und Skeptizismus an. Im *Stoizismus* ist „das Selbstbewusstsein die einfache Freiheit seiner selbst“. Es zieht sich „aus dem Dasein nur in sich“ zurück. Der *Skeptizismus* ist die scheiternde „Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff“. Der radikale Zweifel ist „eine schlechthin zufällige Verwirrung. Der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung.“<sup>15</sup> Das Bewusstsein ist *unglücklich*, insofern es diesen Widerspruch im Verständnis seiner selbst nicht zu lösen vermag.

Es bedarf des Übergangs zu einer neuen Gestalt, der *Vernunft*. Es triumphiert der Idealismus. „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus.“<sup>16</sup> Die Aufhebung des Widerspruchs, die Versöhnung des Bewusstseins mit sich selbst ist nicht einfach die Hinnahme der Gedoppeltheit von unwandelbarem Wesen und wandelbarem Unwesentlichen, sondern eine „*Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so dass dies letztere aufzuheben ist*“.<sup>17</sup> Der Literaturwissenschaftler Hans Mayer kommentiert: „der idealistische Deuter der Gesellschaft entdeckt den Kontrast ewiger Ideen mit einer zerrissenen Welt und erkennt, dass diese Gesellschaft und ihre Zerrissenheit aufgehoben werden müssen....“

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Band II. Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Friedrich Hoffmeister. Leipzig 1949, S. 10.

16 Ebenda S. 176.

17 Ebenda S. 159.



Es bleibt aber Hegels großartige Erkenntnis, ... das Bewusstsein als unglückliches, in sich entzweites Bewusstsein, als Kampf der Idee mit dem ‚Unwesen‘ zerrissener gesellschaftlicher Zustände dargestellt zu haben.“<sup>18</sup>

Eine Zerrissenheit gesellschaftlicher Zustände sah Hegel in der Auflösung der griechischen Polis. Der Verlust an Geborgenheit und ethischer Orientierung, das „Erwachen des Privatlebens zur alleinigen Daseinsweise des Einzelmenschen“ (II/590) warfen das Problem der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des rein individuellen Lebens auf.

Und in diesem Kontext vollzieht sich eine Transformation, ein Hinübergleiten von Philosophie in Religion. Das unglückliche Bewusstsein „entfaltet“ sich nach Lukács zum Christentum. Womit natürlich nur eine Komponente dieses vielfältigen Prozesses bezeichnet ist. Philosophie realisiert sich als religiöse Lebensform. Die dargestellten Widersprüchlichkeiten transmutieren zu Selbstverdinglichungen als Ausdrucksform und Kristallisationspunkt menschlichen Strebens nach Erfüllung. Das religiöse Pendant zu Hegels ‚Wesentlichwerden des Unwesentlichen‘ sieht Lukács im Heilsweg der individuellen Seele bzw. der transzendenten Erlösung des Menschengeschlechts. Im Jenseits erfüllen sich Aussicht und Hoffnung auf Trost und Erlösung. Das „Wesen des Menschen wird für ihn selbst transzendent, eine Verkündigung aus dem Jenseits“ (II/592).

‚Heil der individuellen Seele‘ meint nun für Lukács eine Art Erhebung zur Gattungsmäßigkeit für sich. Allerdings eine Erhebung sozusagen im luftleeren Raum - durch das illusorische Überspringen der empirischen Bedingungen, der Widersprüche und Tendenzen im gesellschaftlichen Sein. Die realen Möglichkeiten einer Überwindung der Partikularität liegen aber – wie wir gesehen hatten – gerade in dieser Sphäre der Gattungsmäßigkeit an sich, in deren Akzeptanz als praktische Herausforderung.

Andererseits erfährt die Partikularität des Menschen, das ‚unbeständig Unwesentliche‘ an ihm, eine „verdinglichende Degradation“ als das „bloß Kreatürliche“. Leib und Seele werden metaphysisch getrennt. Die Seele kann nur mit transzendenter Hilfe aus ihrem „naturhaften und unwürdigen Zustand“, aus dem Körper als „Kerker“ befreit werden.

Diese Verdinglichungen fügen sich zugleich in den generellen Gegensatz von Prozesshaftigkeit und Dinghaftigkeit ein. Das ewig gewordene, endgültige Sein der erlösten Seelen markiert einen ideologischen Bruch mit der ständigen Reproduktion und Selbsterneuerung des Seins. Die menschliche

18 Hans Mayer, *Literatur der Übergangszeit*. Berlin 1949, S. 10.

Sehnsucht nach dauerhafter, also illusorischer Erfüllung und Erlösung ist nur um den Preis der Verdinglichung zu haben. Menschliche Eigenschaften geraten zur Verdinglichung, wenn ihre Dauerhaftigkeit nicht als fortgesetzte Reproduktion verstanden wird. Zu Recht verweist Lukács auf Dantes ‚Göttliche Komödie‘ als „höchste dichterische Verkörperung“ dieser Sehnsucht und der damit gesetzten Widersprüche. Die Hölle mit den tragischen und tragikomischen menschlichen Konflikten widerspiegelt das Leben in seiner „seinsmäßigen echten Prozesshaftigkeit“. Im langweiligen Paradies hingegen erstarren Tugenden zu einer unmenschlich abstrakten Dinghaftigkeit – notwendige Folge des vergeblichen Bemühens, gute Eigenschaften zu verewigen, schlechte dagegen zu eliminieren. Genauso könnte man auf Botticellis Bilderzyklus zu Dante verweisen. Eine Steigerung derartiger Verdinglichungen (von Schuld und Sühne) unter anderen Bedingungen sieht Lukács im Ablasshandel.

Allerdings ist diesen Verdinglichungen ein unaufhebbarer Widerspruch eigen. Es handelt sich um **Verdinglichungen** von realen **Prozessen**. Deren Entwicklung macht sich nicht zuletzt in Konflikten alter mit neuen Verdinglichungen (Dogmenentwicklung) bemerkbar. Der bisweilen erbitterte, unversöhnliche Kampf zwischen Erstarrungen dynamischer Momente und „Auflehnungen dagegen“ erfüllt nach Lukács die gesamte Religionsgeschichte.

## V. Die Religiosität der Sekten und die Kirche

Dieser Kampf weist unterschiedliche Erscheinungsformen auf.

Er vollzieht sich auf der geistig-dogmatischen Ebene und hat organisatorisch-institutionelle Entsprechungen. Beides in Abhängigkeit davon, ob es sich um innerkirchliche Auseinandersetzungen oder um die Abwehr eher prinzipieller Attacken handelt (Beispiele wären die Attacken von Kirchenvätern gegen griechische Philosophen und gegen Abweichler in den eigenen Reihen, die Auseinandersetzung des Origines mit Celsus oder die Aktivitäten Innozenz III. gegen die Katharer).

Lukács beschränkt sich – fußend auf Max Webers Religionssoziologie und Ernst Troeltschs ‚Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‘ – auf innerreligiöse Gegensätze zwischen christlichen Sekten und katholischer Kirche im europäischen Mittelalter.

*Kirche und Sekte unterscheiden sich nicht in ihrer allgemeinen Fundierung in einer Offenbarungsreligion.* Damit ergibt sich ein Moment der Unmittelbarkeit. Die Propheten traten als Sprachrohr des transzendenten Gottes

auf. Sie vermitteln keine persönlichen oder kollektiven Auffassungen, sondern geoffenbarte Botschaften. Die müssen geglaubt werden. Intellektuelle Begründungen oder Beweise sind sekundär.

*Sekten* halten nach Lukács an dieser Unmittelbarkeit fest. Ihre Anhänger sind auf die strikte, kompromisslose Befolgung der ursprünglichen Gebote und Normen eingeschworen. Sekten gründen sich in der Regel gerade als Proteste gegen deren Aufweichung durch die Kirche.

Dazu aber ist die *Kirche* aufgrund ihrer Funktion sozusagen gezwungen. Im Unterschied zur Sekte, die sich auf einen kleinen Kreis ergebener Anhänger beschränkt, ist sie auf Mission angelegt, auf die allgemeine Verbreitung und Anerkennung ihrer Prinzipien. Und das ist oft schwer zu realisieren ohne Abstriche am Dogma, ohne Konzessionen an die Vielfalt der Meinungen und Lebensformen der neu zu gewinnenden Anhänger.

Der Gegensatz hat natürlich auch soziale Dimensionen. Den „leitenden Zentralauftrag“ der *Kirche* sieht Lukács in ihrer Ordnungsfunktion, in der Förderung und Festigung der gegebenen Verhältnisse, in der Konservierung der je erreichten Stufe der Gattungsmäßigkeit an sich.

Die soziale Ausrichtung der Sekten dagegen ist in ihrer Frontstellung gegen diese Logik der Kirchenentwicklung zu sehen. Die *Kraft der Sekten* resultiert daraus, dass sie von „wirklichen, größere, erwecktere Menschengruppen tief bewegenden Widersprüchen ausgehen, für diese einen menschenwürdigen, die vorherrschenden Verdinglichungen und Entfremdungen sprengenden Ausweg suchen“ (II/615), dass sie in derartigen Situationen die Unvereinbarkeit der ethischen Verkündigungen des Urchristentums mit der christlichen Drapierung menschenwürdiger Zustände – nicht zuletzt im kirchlichen Leben selbst – anprangern und den Protest, ein alternatives Leben, sinnlich-praktisch vorleben.

Und damit hängt die „vorwiegend plebejische Orientiertheit“ der Sekten zusammen.

Historische Extremsituationen, Krisen, Symptome der Auflösung gesellschaftlicher Zustände und Ordnungen werden nämlich „vor allem in den unteren Schichten als die Erschütterung aller Existenzgrundlagen erlebt, während die oberen Nutznießer dieses Prozesses davon weniger intensiv berührt bleiben können.“<sup>19</sup>

---

19 II/615. Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1988, S. 248; vgl. Leo Kofler, *Die Ideologie der Sekten*. In: Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied und Berlin 1966, S. 241f.

In der unmittelbaren, direkten und menschlich bewegenden Wahrnehmung dieser Funktion durch Sekten sieht Lukács die übergreifende Ursache für die anhaltende Faszination, die die Persönlichkeit des neutestamentarischen Jesus seit zwei Jahrtausenden ausstrahlt – ähnlich hat Lukács über Franz von Assisi und Sokrates geurteilt.<sup>20</sup> Gerade auf diese Konflikte reagiert große Kunst – Lukács verweist immer wieder auf Dostojewski (Großinquisitor) und Tolstoi. In ihren Arbeiten erscheinen Tendenzen eines Hinausgehens über die unmittelbare Partikularität, Intentionen auf eine Gattungsmäßigkeit für sich. Und es sei ein Mangel marxistischer Religionskritik, „dieser Seite des Komplexes nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet zu haben.“<sup>21</sup> Übrigens konstatiert Lukács in diesem Zusammenhang auch einen ‚Fehlgriff‘ Hegels. Dieser habe bei der Behandlung der Religion als Vorstufe des absoluten Geistes die Tatsache umgangen, dass „nicht die gesamte Religion, sondern nur diese spezifischen Strömungen in ihr derartige Intentionen haben können, woraus die weitere Abirring vom rechten Wege erfolgt, dass die spezifische Problematik solcher Tendenzen innerhalb der Gesamtheit der Religionen völlig unerörtert bleiben muss“ (II/619).

Dieser Kraft der Sekten stehen gravierende *Schwächen* gegenüber.

Die Geschichte des Mittelalters zeigt immer wieder erfolgreiche Bemühungen der Kirche, Sekten oder Mönchsorden in ihr System zu integrieren, deren Protestpotential aufzufangen.

Das erklärt sich zunächst daraus, dass die Beziehung von Sekte und Kirche nicht nur durch Gegensätzlichkeit gekennzeichnet ist. Verwiesen wurde bereits auf Elemente des gemeinsamen spirituellen Fundamentes, das praktische Übergänge ermöglicht. Kirchen können aus Sekten, aus minoritären Bewegungen hervorgehen. Sie können von belebenden Impulsen der Sekten profitieren.

Lukács verweist jedoch darüber hinaus auf eine grundsätzliche Schwäche der Sekten, auf eine *Eigenart ihrer Radikalität*. Er greift dazu auf einen Gedankengang Ludwig Feuerbachs zum Verhältnis von Kunst und Religion zurück.

Feuerbach meint, dass Religion Poesie sei. „Ja... aber mit dem Unterschied von der Poesie, ja von Kunst überhaupt, dass die Kunst ihre Geschöpfe für nichts anderes ausgibt, als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion

20 Vgl. Istvan Herrmann, Georg Lukács. Sein Leben und Wirken. Wien.Köln.Graz 1986, S. 34f.

21 II/617. Vgl. Ernst Werner/Martin Erbstöber, Ketzler und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. Berlin 1986, S. 28f.

aber“ gibt „ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen“ aus.<sup>22</sup> Mit anderen Worten – Kunstwerke erheben nicht den Anspruch, Wirklichkeit zu sein. Sie reproduzieren Realität mimetisch, nachahmend, also verändernd. Im künstlerischen Abbild erscheinen menschliche Energien, „Lebensbestimmungen, aus denen in einer bestimmten Gesellschaft die ihr als Möglichkeit innewohnende Gattungsmäßigkeit für sich aus der konkret ansichseienden herauswachsen und sich – sehr oft nur tragisch – verwirklichen kann“(II/621). Konkrete Wirklichkeit wird also im Abbild verändert, aber nicht verworfen.

Religiöse Offenbarungen hingegen treten mit dem Anspruch auf, echte, eigentliche, die wahre Wirklichkeit zu sein. Die Verbindung des persönlichen Schicksals mit den gesellschaftlichen Verhältnissen wird ausgeblendet. Nur so ist die unmittelbare, direkte Erlösung der individuellen Seele möglich. Der Prozess ist ein innerseelischer – „eventuell mit kosmischem Hintergrund“ fügt Lukács hinzu (vielleicht mit dem Blick auf gnostische oder manichäische Erlösungsvorstellungen).

Durch eine derartige, gedachte Radikalität wird die Integration der Sektoreligiosität in das normale kirchliche Leben erleichtert. Sie kann umso leichter entschärft und in den Kanon des offiziellen Glaubens geleitet werden, je weniger gesellschaftliche Bezogenheit sie aufweist. Mehr noch – die Kirche bedarf „erhabener Ideale, deren praktische Verwirklichung man mit gutem Gewissen versäumen kann“ (II/618), da es dafür keine realen Bedingungen gibt. Radikale Sektenvorstöße ergeben so nicht selten einen „sittlich-dekorativen Hintergrund zur bedingungslosen Anpassung an das gerade Bestehende“.<sup>23</sup> Dieses Fazit fordert natürlich dazu heraus, den ‚christlichen Sozialismus‘ und die Befreiungstheologie auf derartige, ihnen eigene Kräfte und Schwächen hin zu prüfen. Das ist hier nicht möglich.

## **VI. Religion als Ideologie**

Aus dem übergreifenden Gesichtspunkt des ontologischen Ansatzes folgt als eine weitere Konsequenz die Betonung funktionaler Seiten der Religion. Hier wird die Verschränkung der Religion mit anderen ‚ideologischen Formen‘ am deutlichsten, allerdings auch die Differenz zu ihnen. Lukács teilt Marx‘ Charakteristik der Ideologien als Formen, in denen die Menschen sich der Kon-

22 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion*. A.a.O., S. 108.

23 II/623. „Generell wichen die Ketzerebewegungen den sozialen und politischen Auseinandersetzungen aus und flüchteten sich in eine religiöse Scheinwelt.“ Martin Erbstößer, *Ketzere im Mittelalter*. Leipzig 1987, S. 226.

flikte ihres materiellen Lebensprozesses bewusst werden und sie ausfechten. Dass auch diese Bestimmung der Religion den anderen – vor allem der gno-seologischen, der erkenntnistheoretischen - gegenüber nicht verselbständigt werden darf, demonstriert er in der ‚Ontologie‘ ein ums andere Mal.<sup>24</sup> Funktion, Genese und Struktur beliebiger Erscheinungen dürfen nur in der Abstraktion getrennt werden. Das markiert eine Grenze zwischen Marxismus und Funktionalismus.

Lukács versteht die Religion als Archetypus aller vorwiegend ideologisch vermittelten Entfremdungen (II/605). In der Tat stellt sie – auf der Grundlage ihrer Vorformen – wahrscheinlich eines der ältesten, diffizilsten und variabelsten Gebilde geistiger Objektivationen dar – umgeben von einer relativ stabilen Anordnung entsprechender Institutionen und Praktiken.

Es ist nicht uninteressant, wie Lukács die *ideologische Vermittlung von Entfremdung* fasst. Natürlich sei Entfremdung in erster Linie ein „ökonomisch-sozial fundiertes Phänomen“; ohne „entscheidende Wandlung der ökonomischen Struktur kann sich durch keine individuelle Aktion an diesen Grundlagen etwas Wesentliches ändern“. Andererseits sei sie auf dieser Basis „doch vor allem ein ideologisches Phänomen“. Ihre subjektive Aufhebung nämlich könne „nur als Tat des jeweils beteiligten Individuums praktisch verwirklicht werden“ (II/551). In den gesellschaftlichen Zustand der Entfremdung wird der Mensch hineingeboren. Ihren Wirkungen unterliegt er spontan. Der Kampf gegen Entfremdungen hingegen erfordert Selbstwehr, „immer erneute, neu durchdachte... und, wenn nötig, kampfvoll ins Leben geführte Entschlüsse“ – er hat „ideologischen Charakter“ (II/551), er vollzieht sich im Bereich ideologischer Auseinandersetzungen.

Die primäre und allgemeine gesellschaftliche Funktion der Religion sieht Lukács in der *Regelung des Alltags* in den Gesellschaften, die nicht mehr auf spontanen Regelungen (Erfahrung, Gewohnheit) beruhen, sondern bereits gesamtgesellschaftliche Organe (Staat, Recht, Ideologie) hervorgebracht haben. Die Herleitung der Religion als „verkehrtes Weltbewusstsein“ einer verkehrten Welt<sup>25</sup> und ihre konkreten Unterdrückungs-, Protest-, und Trostfunktionen werden dabei vorausgesetzt.

Dabei vermag die Religion Defizite oder Schranken anderer Elemente des Überbaus bei der ideologischen Durchdringung des Alltags auszugleichen. Die Religion wendet sich von vornherein an *alle Menschen und jeden Einzel-*

24 Vgl. Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie. Herausgegeben von Olof Klohr. Berlin 1966, S. 33.

25 MEW 1/378.

nen. Hegel: „Die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art des Bewusstseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen.“<sup>26</sup> Sie verspricht dem Einzelnen die Rettung seiner Seele und ein ewiges Leben, wenn er sich normengerecht verhält. Sie ist in der Lage, den komplizierten und je besonderen Kontakt mit persönlichen Schicksalen herzustellen. Augustinus listet in seiner Schrift ‚Über die wahre Religion‘ auf, was speziell den Habgierigen, den Schwelgern, den Hochmütigen, den Zornmütigen, den Abergläubischen oder den Neugierigen in der Bibel gesagt werde, damit ihre Seele gesunde.<sup>27</sup> Die religiösen Botschaften setzen an den Vorstellungen des „Durchschnittsmenschen im Alltagsleben“ an, greifen auf, was ihn in seiner partikularen Existenz bewegt. Nebenbei – das Klassenbewusstsein des Proletariats, Ausgangspunkt und Resultat politischer Ideologie, hatte Lukács gerade nicht als Durchschnitt der Gedanken der einzelnen Individuen der Klasse verstanden.<sup>28</sup>

Ein anderes relativ unterscheidendes Merkmal der Religion ist, dass sie sich an *den ganzen Menschen* wendet. Hegel an der gleichen Stelle: „Der Gehalt (von Religion und Wissenschaft – E.H) ist derselbe“, aber es gibt für ihn „zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs“. Und nach Marx ist Religion ‚Geist geistloser Zustände‘ und ‚Gemüt einer herzlosen Welt‘ in einem.<sup>29</sup>

26 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg 1975, S. 12.

27 Aurelius Augustinus, De vera religione/Über die wahre Religion. Stuttgart 1983, S. 13.

28 Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin 1923, S. 62.

29 MEW 1/378. Vgl. Georg Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen. Band I. Berlin und Weimar 1987, S. 65.

In der Lebensgeschichte Blaise Pascals heißt es: „... der Gott Abrahams und Jacobs, der Gott der Christen, ist ein Gott der Liebe und des Trostes: ein Gott, der die Seele und das Herz derer erfüllt, die ihn besitzen. Ein Gott, der sie in ihrem Innern ihr Elend und seine unendliche Barmherzigkeit fühlen lässt; der sich mit dem Innersten ihrer Seele vereint; der sie mit Demut, Glauben und Zuversicht erfüllt; der sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu haben als ihn selbst. Der Gott der Christen ist ein Gott, der die Seele fühlen lässt, dass er ihr einziges Gut ist; dass in ihm ihre ganze Ruhe ist, dass sie keine andere Freude hat, als ihn zu lieben; und der sie zu gleicher Zeit die Hindernisse verabscheuen lässt, die sie zurückhalten und sie daran hindern, ihn aus allen ihren Kräften zu lieben.“ Das Leben des Blaise Pascal. Aufgezeichnet von seiner Schwester Gilberte Pascal-Perier. In: Blaise Pascal, Vermächtnis eines großen Herzens. Leipzig 1938, S. LIII.

Um diesen Funktionsrichtungen gerecht zu werden, bedürfe es – meint Lukács – eines bestimmten Erscheinungsbildes der Religion. Sie muss sich als ein universelles System von Aussagen, Geboten, Ratschlägen, Wertungen, Erfahrungen darstellen, welches kein Gebiet des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens auslöst. Der Talmud zählt 613 Vorschriften, 248 Gebote und 365 Verbote.<sup>30</sup> Ein kompliziertes, abgestuftes, vielfältiges Gebilde sei vonnöten, um eine Brücke „von den partikularen Einzelinteressen des Alltagsmenschen ... zu den großen weltanschaulichen Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaft in der Totalität ihres Ansichseins“ zu schlagen (II/606f). Ein solches Gebilde liegt in der Bibel vor.

Zutreffend unterstreicht Lukács schließlich, dass die Wirksamkeit der Religion weitgehend darauf beruht, in transzendenter Form diesseitige Gehalte zu vermitteln. „Kein Mensch würde wünschen, transzendente Mächte in Bewegung zu setzen (würde also an ihre Existenz nicht glauben), wenn er nicht von ihnen eine Hilfe für seine diesseitig-irdischen Zielsetzungen erhoffen würde“ (II/607). Ein Umstand, der auch von Max Weber hervorgehoben wird, der an den Spruch erinnert: „Auf dass es Dir wohl gehe und Du lange lebest auf Erden!“<sup>31</sup>

Die Grenze zwischen der Religion und anderen ideologischen Formen ist natürlich fließend. Die jüdische Religion beispielsweise weist viele Übergänge zur Ethik auf. Und die Jahrhunderte währenden Konfrontationen zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter waren durch eine Verzahnung von Religion, Recht und Politik gekennzeichnet.

Nicht zuletzt ist eine *Eigenart der Wirkungsweise* der Religion zu erwähnen, auf die Lukács im Kontext mit dem Verdinglichungsproblem hinweist. *Verdinglichungen wirken ideologisch als Seinsweisen*. Für den gläubigen Menschen ist die Erbsünde eine fundamentale Tatsache des menschlichen Seins. Sie wird als Wirklichkeit empfunden, auf die er angemessen zu reagieren hat. Davon sei die „reine“ Wirkungsweise von Ideologien zu unterscheiden – die Vermittlung von Botschaften, Erklärungen, Begründungen, Rechtfertigungen, Sollensforderungen und anderen ideellen Gehalten. Nach Lukács sind also „zwei verschiedene Funktionsarten der Ideologie“ möglich (II/602). Religion wirkt nicht nur als „reine“ Ideologie, sondern zugleich als unmittelbarer Faktor in der realen Praxis.

Und auch diese Gegenüberstellung ist relativ.

30 Der Babylonische Talmud. Neunter Band. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. Jüdischer Verlag Frankfurt am Main 1996. Der Traktat Makkoth. S. 223.

31 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1985, S. 245.



Geistige Setzungen, die im Alltagsleben als Sein wirksam werden, hören nach Lukács deshalb nie auf, Ideologie zu sein. Und auch für die Religion gilt, dass ihre Wirkung auf dem Ineinandergreifen spontaner Prozesse und der Vermittlung religiösen Gedankengutes, auf der Wechselwirkung von Volksfrömmigkeit und Theologie, von Religiosität und Dogma beruht. Gerade im kirchlichen Leben wird die ideelle Wirkung von Normen durch praktische Sanktionen und Machtinstrumente verstärkt. Ganz abgesehen von der praktischen Einübung der Gebote durch Ritus und Kult sowie von den vielfältigen direkten und verschlüsselten, sinnlich-psychischen, emotionalen und geistig-kognitiven, bildhaften und verbalen, symbolischen und ästhetischen Effekten der Sakralarchitektur und Kirchengestaltung. Das dramatische Aufeinandertreffen von Ikonolatrie und Ikonoklasmus, von Bilderverehrung und Bilderstreit, legt dafür Zeugnis ab.

Die Herausarbeitung dieser beiden Seiten ideologischer Wirkungen der Religion ist ideologietheoretisch wichtig und von beträchtlicher aktueller Relevanz. Marx hatte von dem durch die kapitalistische Warenproduktion erzeugten Zusammenhang zwischen der „Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen“ und der „Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion“, von der „Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse“ als „Religion des Alltagslebens“ gesprochen.<sup>32</sup> Marxistische Ökonomen heben in jüngsten Arbeiten die verhaltenssteuernde Funktion des Marktes hervor und betonen, dass diese Funktion gerade durch die ‚reine‘ Vermittlung der neoliberalen Ideologie, ihrer wirtschaftswissenschaftliche Dogmen und der sie flankierenden weltanschaulichen Muster ihre qualitative Komponente erhält. „Der Begriff Markt steht in der welterklärenden Rhetorik von Politikern, Journalisten, Wirtschaftsexperten und sogar bei wissenschaftlichen Autoren heute an der Stelle, wo einstmals der Name ‚Gottes‘ genannt wurde. Dem Markt ist Gehorsam geschuldet, und wer sich marktwidrig verhält, wird vom Markt bestraft.“ Die Rede ist von einer „quasi-religiösen Unterwerfung“.<sup>33</sup> Thomas Metscher benennt den gleichen Mechanismus als Philosoph, wenn er schreibt: „Lüge, Trug und ideologischer Schein bilden in aufsteigender Linie Komplexitätsstufen des manipulativen Bewusstseins. Der ideologische Schein bildet die Stufe seiner höchsten Komplexität. In ihm trifft die manipu-

32 MEW 25/838, 877.

33 Karl Georg Zinn, *Ideologie als materielle Macht*. In: *Das Ende des Neoliberalismus?* Herausgegeben von Joachim Bischoff, Frank Deppe, Peter Kisker. Hamburg 1998, S. 48. Vgl. Ton Veerkamp, *Der Gott der Liberalen*. Hamburg 2005, S. 130f.

lative Strategie auf die sich aus der ökonomisch-kulturellen Logik der imperialistischen Gesellschaft ergebenden objektiven Zwänge.“<sup>34</sup>

### **Zusammenfassung und Offenes**

*Erstens.* Für ein Verdienst der vorstehend skizzierten Überlegungen halte ich es, die *Bestimmung von Religion als verzerrtes oder falsches Bewusstsein durch die Akzentuierung ihrer historischen Entstehung, Entwicklung und Funktion ergänzt und diese Ergänzung theoretisch begründet zu haben.* Die Erklärung der Religion aus der Dialektik der menschlichen Gattungsentwicklung kann als ein produktiver Ansatz für die strengere Fassung der historischen und sozialen Differenziertheit der Religion angesehen werden. Die Bestimmung der Religion als Produkt des materiellen Selbstreproduktionsprozesses der Menschheit könnte weiter auf die ihr innewohnenden allgemein-historischen und formations- oder epochen-spezifischen Merkmale untersucht werden.

Übereinstimmungen und Unterschiede des Charakters der Religion im Mittelalter und in der Gegenwart sollten bei der Diskussion um die geistigen Fundamente Europas in Rechnung gestellt werden.

*Zweitens.* Dem Ideologieverständnis seiner ‚Ontologie‘ entsprechend arbeitet Lukács eine Reihe wesentlicher *Berührungspunkte von Religion und Ideologie* heraus. Darin sehe ich einen wichtigen Beitrag zur weiteren Analyse des Auftretens ideologischer Prozesse in der europäischen Spätantike und im Mittelalter. Einerseits hält die Ideologietheorie Impulse und Anregungen für die Erhellung genetischer und funktionaler Bestimmungen der Religion bereit. Andererseits zeigt Lukács, dass die Analyse bestimmter Prozesse und Mechanismen religiöser Weltaneignung das Wesen ideologischer Phänomene konkreter zu fassen hilft. Insbesondere das Problem der Verdinglichung verdient in diesem Zusammenhang Beachtung.

*Drittens.* *Weiterer theoretischer Durchdringung bedarf die Beziehung zwischen Religion und Glauben* sowohl in gnoseologischer als auch in historischer Hinsicht. Die ‚Religion‘ als mehr oder weniger verallgemeinerte, stabile, kodifizierte und institutionalisierte Schicht des religiösen Bewusstseins steht in einem beweglichen Zusammenhang mit dem eher im Alltagsleben verankerten Glauben als Potential ihrer Reproduktion, als Ausgangspunkt ge-

34 Thomas Metscher, Der Zerfall des Bewusstseins in der imperialistischen Gesellschaft. In: Marxistische Blätter. Heft 5-05, S. 37.

legentlicher militanter Zuspitzungen (Fanatismus), aber auch als Quelle immanenter Kritik und sozialer Opposition. Im Rahmen dieser Entwicklung markierte die Reformation eine wichtige Zäsur.

*Viertens.* Beachtung und Präzisierung verdient Lukács' *Betonung der Verantwortung, der Möglichkeiten und der Grenzen des einzelnen Menschen, sich ideell und praktisch über die partikulare Existenz und Entfremdungserscheinungen im Alltagsleben zu erheben.* In seinen ethischen Überlegungen verdichtet sich diese Akzentuierung zu einem leidenschaftlichen, aber durchaus nicht nur visionären Plädoyer dafür, sich den heutigen, neuen Entfremdungen und Verdinglichungen nicht zu unterwerfen, sondern sich zu einem den Maßstäben der ‚Gattung für sich‘ gemäßen Leben zu entscheiden. „Der Mensch muss seine Freiheit durch eigene Tat erwerben. Er kann es aber nur..., weil jede seiner Tätigkeiten bereits ein Moment der Freiheit als notwendigen Bestandteil“ enthält.<sup>35</sup> In seinen späten Texten finden sich Andeutungen zu derartigen Momenten in Gestalt realer Tendenzen zu einer ‚vereinheitlichten Menschheit‘, die man als Kontrastprogramm zu ihrer ‚globalistischen‘ Mystifizierung werten könnte.

Dabei hatte Lukács keine Illusionen – umso weniger, je mehr sein Leben sich dem Ende zuneigte. Die Fixierung des Menschen auf seine eigene Partikularität hat sich historisch verschärft (II/627). Der Mensch „der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft“ lebt in einer „vollendet verdinglichten Welt“. Deren Dynamik zersetzt „alle konkreten Vermittlungsglieder zwischen Mensch und Gesellschaft“. Persönliche Beziehungen zu den Mitmenschen werden „auf ein direktes Verhältnis zwischen bloßer Partikularität und ökonomisch-sozial vollendeten Abstraktionen reduziert“.<sup>36</sup>

Zugleich war die ideologische Sanktion dieser Verhältnisse noch nie so drückend. Das gegebene partikulare „Seinsniveau“ wird als das „... allein wirklich daseiende und allein begehrenswerte“ verherrlicht.<sup>37</sup> Die weltanschauliche Flankierung ist umfassend – bei aller Widersprüchlichkeit. Auf die Untergrabung der ‚Seinsgrundlagen‘ religiöser Gehalte – vor allem der Offenbarung – durch den kulturellen Fortschritt reagiert der Zeitgeist durch die Infragestellung einer objektiven Wirklichkeit überhaupt, durch die Behauptung, Weltbilder seien nicht mehr zeitgemäß, und durch Bemühungen, den Gegensatz von Vernunft und Religion zu relativieren.<sup>38</sup> Lukács hatte da-

35 Revolutionäres Denken. A.a.O., S. 282.

36 Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*. Band 2. Berlin und Weimar 1987, S. 785.

37 II/627.

38 Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*. Freiburg. Basel. Wien 2005, S. 57.

bei vor allem den Neopositivismus im Auge. Die Postmoderne kannte er noch nicht. Damit vergrößert sich der Spielraum der religiösen Ideologie, zugleich aber droht die Selbstzerstörung ihrer geistigen Fundamente.

Der letzte Satz seines Kapitels lautet: „Die Perspektive eines langwierigen, an Widersprüchen und Rückfällen reichen Befreiungsprozesses ist also gesellschaftlich gegeben.

Ihn überhaupt nicht zu sehen, ist ebenso eine Blindheit, wie die Hoffnung, sie mit einigen Happenings sogleich zu verwirklichen, eine Illusion ist“ (II/656).