

(11) Religion und Politik¹

von Hannah Arendt (1953)

Eine der staunenswerten Nebenerscheinungen in der Auseinandersetzung zwischen der freien und der totalitären Welt war und ist eine starke Tendenz, den Konflikt in religiösen Begriffen zu interpretieren. Der Kommunismus, so sagt man uns, sei eine neue »säkulare Religion«, gegen die die freie Welt ihr eigenes transzendentes »religiöses System« verteidige. Diese Theorie hat Implikationen, die über ihren unmittelbaren Ereignischarakter hinausreichen: Sie hat »Religion« in den Bereich der öffentlich-politischen Angelegenheiten, aus dem diese seit der Trennung von Kirche und Staat verbannt gewesen war, zurückgeholt. Gleichermaßen hat sie, auch wenn ihre Verteidiger dessen oft nicht gewahr sind, das beinahe vergessene Problem der Beziehung zwischen Religion und Politik wieder auf die Tagesordnung der politischen Wissenschaft gesetzt.

1

Die Interpretation der neuen politischen Ideologien als politische oder säkulare Religion ist – paradoxerweise, doch vielleicht nicht zufällig der wohlbekannten Marxschen Verurteilung aller Religion als bloßer Ideologie gefolgt. Ihr wahrer Ursprung allerdings ist sogar noch älter. Nicht der Kommunismus, sondern der Atheismus war der erste Ismus, der als neue Religion gepriesen oder gebrandmarkt wurde.² Dies klingt wie ein geistreiches Paradoxon und war wahrscheinlich auch nicht anders gemeint, bis es Dostojewski und viele andere danach mit Substanz versahen. Denn Atheismus war etwas mehr als der ziemlich dumme Anspruch, die Nichtexistenz Gottes beweisen zu können; er wurde so aufgefaßt, daß er eine tatsächliche Rebellion des modernen Menschen gegen Gott selbst bedeutete. In Nietzsches Worten: »... wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein.«³

Die Berechtigung, den Atheismus eine Religion zu nennen, hängt eng mit dem Wesen religiöser Glaubenslehren in einem Zeitalter der Weltlichkeit zusammen. Seit dem Aufkommen der Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert hat der Glaube nicht weniger als der Nicht-Glaube seine Quelle im Zweifel'gehabt

305

¹ - Übersetzung von »Religion and Politics«, in: *Confluence* 2, Heft 3, September 1953, S. 105-126.

Es handelt sich um die schriftliche Fassung des Vortrages, den Hannah Arendt im Rahmen einer Summer School Conference an der Harvard University gehalten hat. Die Konferenz fand vom 20. bis 22. Juli 1953 statt und stand unter dem Thema »Is the Struggle Between the Free World and Communism Basically Religious?« In Form eines Leserbriefes (in Heft 4 / 1953 von *Confluence*, S. 131-134) hat sich Jules Monnerot, der französische Soziologe und Verfasser des Buches *Sociologie du communisme*, zu Arendts Artikel geäußert und die gegen ihn gerichteten Angriffe zurückgewiesen. Arendt antwortete ebenfalls in einem Leserbrief (in Heft 1 / 1954, S. 118-120), in dem sie ihre Kritik verdeutlichte. H. A.s Leserbrief ist für den vorliegenden Band übersetzt und auf den Seiten 324-326 abgedruckt worden. Er ist an Henry A. Kissinger, den späteren Präsidentenberater und Außenminister der USA, adressiert, weil dieser seinerzeit der Herausgeber von *Confluence* gewesen ist. Die Anmerkungen wurden von der Übers. / Hrsg. Ursula Ludz bearbeitet.

² - Engels berichtet von der folgenden, im Paris der vierziger Jahre geläufigen Redewendung: »Donc, Patheisine c'est votre religion«, und er glaubt, dies sei darauf zurückzuführen, daß man »sich einen Menschen ohne Religion nur als ein Monster vorstellen konnte«. Siehe Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *MEW*, Bd. 21, S. 259-307, S. 284.

³ - Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 2. Teil, Kap. »Auf den glückseligen Inseln« (Musarion-Ausg., Bd. 13, S. 108). (Anm. d. Übers./ Hrsg.)

des Sprungs in den Glauben sucht Kierkegaard wie sein Vorläufer Pascal, auf Descartes' »de Omnibus dubitandum est« (alles muß bezweifelt werden) zu antworten.⁴ Sie sind der Auffassung, daß der universelle Zweifel eine unmögliche, in sich widersprüchliche und selbstzerstörerische Haltung darstellt, die für die menschliche Vernunft ungeeignet ist, weil der Zweifel selbst dem Zweifel unterworfen ist. Der Zweifel wird, nach Kierkegaard, »nicht durch das System [das Wissen, H. A.], ... sondern durch den Glauben überwunden, gleich wie es der Glaube ist, der den Zweifel in die Welt hineingebracht hat.«⁵ Der moderne Glaube, der vom Zweifel in den Glauben gesprungen ist, und der moderne Atheismus, der vom Zweifel in den Nicht-Glauben gesprungen ist, haben folgendes gemeinsam: Beide gründen im modernen geistigen Säkularismus und sind mit leidenschaftlicher Entschlossenheit den ihm inhärenten Schwierigkeiten ein für allemal entflohen. Es mag in der Tat so sein, daß der Sprung in den Glauben mehr dazu getan hat, authentische Glaubenshaltungen zu unterminieren, als die im allgemeinen abgedroschenen Argumente der berufsmäßigen Aufklärer oder populären Beweisführungen der professionellen Atheisten. Der Sprung vom Zweifel in den Glauben konnte nicht anders, als den Zweifel in den Glauben hineinzutragen, so daß das religiöse Leben selbst jene eigentümliche Spannung zwischen atheistisch-blasphemischem Zweifel und Glauben annehmen konnte, die wir aus den großen psychologischen Meisterwerken von Dostojewski kennen.

Unsere Welt ist geistig eine säkulare Welt, und zwar genau deshalb, weil sie eine Welt des Zweifels ist. Wenn wir die Säkularität wirklich ernsthaft beseitigen wollten, müßten wir die moderne Wissenschaft und die durch sie herbeigeführte Veränderung der Welt eliminieren. Die moderne Wissenschaft gründet sich auf eine Philosophie des Zweifels, im Unterschied zur antiken Wissenschaft, die auf einer Philosophie des θαυμάζειν (thaumazein), des Staunens über das, was ist, wie es ist, basiert. Anstatt über die Wunder des Universums, die sich in ihrer Erscheinung den menschlichen Sinnen und der menschlichen Vernunft offenbaren, zu staunen, begannen wir zu argwöhnen, die Dinge könnten nicht sein, was sie schienen. Erst als wir anfangen, unseren Sinneswahrnehmungen zu mißtrauen, konnten wir die Entdeckung machen, daß sich die Erde, entgegen aller täglichen Erfahrung, um die Sonne dreht. Aus diesem grundlegenden Mißtrauen gegen die Erscheinungen, dem Zweifel daran, ob Erscheinung Wahrheit offenbart, kann-

306

ten zwei radikal verschiedene Schlüsse gezogen werden – Pascals verzweifelte Behauptung: »Les sens abusent la raison par de fausses apparences«⁶, woher die »Erkenntnis des menschlichen Elends ohne Gott«⁷ kommt; oder die moderne wissenschaftlich pragmatische Bestätigung, daß **Wahrheit** selbst

⁴ - Pascals negative Abhängigkeit von Descartes ist zu gut bekannt, um weiterer Belege zu bedürfen. — Kierkegaards *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* (übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Struve, Darmstadt: Claassen & Roether, 1948) gehört zu seinen frühesten philosophischen Manuskripten (Winter 1842 / 3). In der Form einer geistigen Autobiographie erzählt er uns, eine welch entscheidende Rolle dieser eine Satz in seinem Leben spielt, daß er Descartes über Hegel kennengelernt und es bedauert hat, seine philosophischen Studien nicht mit Descartes begonnen zu haben (S. 75). Hegels Interpretation folgend, sieht er in »De omnibus dubitandum est« die Quintessenz der modernen Philosophie, ihr Prinzip und ihren Anfang.

⁵ A. a. O., S. 76.

⁶ Pascal, *Pennies*, in: ders., *Oeuvres completes*, Texte établi et annoté par Jacques Chevalier (Bibliothèque de la Pléiade), S. 1081-1345, Nr. 92, S. 1113. Der ganze Absatz zeigt noch deutlicher, wie tief Pascals Glaube in seiner Verzweiflung über die Möglichkeiten sicheren Wissens wurzelte: »L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffacable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérités, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme ils la re~olvent elle à leur tour: elle s'en revanche. Les passions de Pänie troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi.« Obwohl uns Pascal hier wie andernorts sagt, daß auch die Vernunft nur eine Quelle des Irrtums ist, ist es offensichtlich, daß dessen Hauptquelle die Sinne, in dem doppelten Verständnis der Sinneswahrnehmung und der sinnlichen Leidenschaft, sind (der Verstand »rächt sich« nur).

⁷ Pascal, a. a. O., Nr. 75, S. 1103.

keinesfalls eine Offenbarung ist, sondern eher ein Prozeß eines dauernd sich verändernden Geflechts von Arbeitshypothesen.

Gegen den wissenschaftlichen Optimismus, der annehmen muß, daß die Frage der Existenz Gottes für die (zugegebenermaßen begrenzten) Möglichkeiten des menschlichen Wissens irrelevant ist, steht die moderne religiöse Einsicht, daß kein Prozeß des Zweifels und keine Arbeitshypothesen auf das Rätsel von der Natur des Universums und das noch vertracktere Rätsel vom Menschen selbst je befriedigende Antworten geben werden. Aber diese Einsicht offenbart nur einmal mehr den Wissensdurst und eben jene die moderne Welt kennzeichnende Grundtatsache, daß der Glaube an die wahrheitoffenbarende Fähigkeit der Erscheinung, sei es in der Form einer göttlichen oder natürlichen Offenbarung, verloren gegangen ist. Der religiöse Charakter des modernen Zweifels ist im cartesischen Verdacht, daß ein böser Geist und nicht die göttliche Vorsehung dem menschlichen Wissensdurst Grenzen setzt, daß ein höheres Wesen uns absichtlich täuschen könnte, noch immer deutlich vorhanden.⁸ Dieser Verdacht konnte nur aus einem Wunsch nach Sicherheit⁹ erwachsen, der so leidenschaftlich war, daß er die Menschen vergessen ließ, daß die menschliche Freiheit des Gedankens und der Tat, wie Kant philosophisch bewiesen hat, nur unter den Bedingungen unsicheren und begrenzten Wissens möglich ist.

Der moderne religiöse Glaube unterscheidet sich vom reinen Glauben, weil er für diejenigen, die daran zweifeln, daß Wissen überhaupt möglich ist, der »**Glaube zu wissen**« ist. Es verdient beachtet zu werden, daß der große Schriftsteller, der uns die moderne religiöse Spannung zwischen Glauben und Zweifel in so vielen Figuren vorgeführt hat, eine Verkörperung wahren Glaubens nur in der Gestalt des »**Idioten**« zeigen konnte. Der moderne religiöse Mensch gehört in dieselbe säkulare Welt wie sein atheistischer Widersacher, genau deshalb, weil er in ihr kein »Idiot« ist. Der moderne Gläubige, der die Spannung zwischen Zweifel und Glauben nicht aushalten kann, wird sofort die Integrität und Tiefe seines Glaubens verlieren. Die Rechtfertigung für die offensichtlich paradoxe Behauptung, der Atheismus sei eine Religion,
307

ist, kurz gesagt, daraus abzuleiten, daß die größten unter den modernen religiösen Denkern – Pascal, Kierkegaard, Dostojewski – mit der atheistischen Erfahrung geistig vertraut waren.

Unsere Frage jedoch ist nicht, ob wir, wenn wir den Kommunismus eine Religion nennen, ein Recht haben, denselben Begriff für Gläubige und Nicht-Gläubige zu gebrauchen, sondern ob die kommunistische Ideologie in dieselbe Kategorie und dieselbe Tradition des Zweifels und Säkularismus gehört, welche der Ineinssetzung von Atheismus und Religion eine mehr als formale Plausibilität gaben. Und das ist nicht der Fall. Der Atheismus ist ein marginaler Zug des Kommunismus, und wenn der Kommunismus das Gesetz der Geschichte zu wissen vorgibt, schreibt er diesem aber nicht das zu, »was die Gläubigen der traditionellen Religionen Gott zuschreiben«¹⁰ .

⁸ Descartes, *Les Principes de la philosophie*, in: ders., *Oeuvres et lettres*, Textes presentes par Andre Bridoux (Bibliotheque de la Pleiade), S. 553-670, Nr. 5, S. 572f.: Wir müssen alles bezweifeln, »principalement parce que nous avons oui dire que Dieu, qui nous a crees, peut faire tout ce qui lui plait, et que nous ne savons pas encore si peut-etre Il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompes ...; car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompes quelquefois, ... , pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours?«

⁹ Descartes, *Discours de la methode*, in: ders., *Oeuvres et lettres*, S. 125-179, S. 131: »Et j'avais toujours un extreme desir d'apprendre ä distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et *mancher avec assurance* en cette vie.« (Hervorhebung, H. A.)

¹⁰ In seiner ausgezeichneten kurzen Einführung in den Bolschewismus gibt Waldemar Gurian für seine Auffassung der bolschewistisch-kommunistischen Bewegung »als säkularer sozialer und politischer Religion« hauptsächlich den folgenden Grund an: »Was die Gläubigen der traditionellen Religionen Gott und die Christen Jesus Christus und der Kirche zuschreiben, das schreiben die Bolschewiki den angeblichen wissenschaftlichen Gesetzen der gesellschaftlichen, politischen und geschichtlichen Entwicklung zu, die ... sie in dem von Marx und Engels, Lenin und Stalin errichteten Lehrgebäude formuliert haben. Deshalb kann ihre Anerkennung dieser doktrinären Gesetze ... als säkulare Religion gekennzeichnet werden.« Waldemar Gurian, *Bolshevism: An In-*

Als Ideologie ist der Kommunismus nicht dasselbe wie der Atheismus, auch wenn er neben vielem anderen die Existenz eines transzendenten Gottes leugnet. Religiöse Fragen versucht er niemals ausdrücklich zu beantworten, aber er sorgt dafür, daß seine ideologisch geschulten Anhänger solche zu keiner Zeit aufwerfen. Ebenso wenig geben Ideologien, die ständig mit der Erklärung der Bewegung der Geschichte befaßt sind, dieselbe Art von Erklärung wie die Theologie. Die Theologie behandelt den Menschen als ein vernünftiges Wesen, das Fragen stellt und dessen Vernunft Versöhnung braucht, selbst wenn von ihm erwartet wird, das zu glauben, was jenseits der Vernunft liegt. Eine Ideologie – und das gilt für den Kommunismus in seiner politisch wirkungsvollen totalitären Form mehr als für jede andere – behandelt den Menschen, als wenn er ein fallender Stein wäre, der die Gabe des Bewußtseins besitzt und deshalb fähig ist, **im Fall Newtons Schwerkraftgesetz zu beobachten**. Diese totalitäre Ideologie eine Religion zu nennen bedeutet nicht nur, ihr ein völlig unverdientes Kompliment zu machen; es läßt uns auch übersehen, daß der Bolschewismus, obwohl aus der Geschichte der westlichen Welt erwachsen, **nicht mehr in deren Tradition von Zweifel und Säkularität** gehört und daß sein Lehrgebäude ebenso wie seine Taten einen wirklichen Abgrund zwischen der freien Welt und den totalitären Teilen des Erdballs haben entstehen lassen.

Bis vor sehr kurzem handelte es sich bei dieser ganzen Angelegenheit um nicht sehr viel mehr als um einen Streit um Worte, und der Gebrauch des **Begriffs »politische Religion«** für offen anti-religiöse poli-/// tische Bewegungen war nicht viel mehr als eine Sprachfigur.¹¹ Gewisse liberale ///Sym 308

-pathisanten bedienten sich dieses Ausdrucks besonders gern – und zwar genau deshalb, weil sie nicht verstanden, was in dem russischen »großen neuen Experiment« vor sich ging. Etwas später wurde er von enttäuschten Kommunisten verwandt, die die **Vergöttlichung** von Lenins Leichnam durch Stalin oder die Intransigenz der bolschewistischen Theorie an »mittelalterlich scholastische« Methoden zu erinnern schienen. Doch in jüngster Zeit ist »politische Religion« beziehungsweise »säkulare Religion« von zwei sehr verschiedenen Denkrichtungen und -ansätzen übernommen worden. Da ist erstens der historische Ansatz, für den eine säkulare Religion durchaus im wörtlichen Sinne eine Religion ist, welche aus der geistigen Säkularität unserer gegenwärtigen Welt erwächst, so daß der Kommunismus nur die radikalste Version einer »immanentistischen Häresie« darstellt.¹² Zweitens ist da der Ansatz der Sozialwissenschaften, die Ideologie und Religion wie ein und dasselbe behandeln, weil sie glauben, daß der Kommunismus (oder Nationalismus oder

roduction to Soviet Communism, Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1952, S. 5.

Nur Deisten, die Gott als »Idee« gebrauchen, um den Lauf der Welt zu erklären, oder Atheisten, die glauben, daß die Rätsel der Welt gelöst sind, wenn man annimmt, daß Gott nicht existiert, machen sich dieser Art der Säkularisierung traditioneller Begriffe schuldig.

¹¹ Soweit ich sehe, wird der Begriff »politische Religion« mit einer bestimmten begrifflichen Bedeutung und im Hinblick auf moderne totalitäre Bewegungen erstmals in einem kleinen Buch von Erich Vögelin gebraucht (Eric Voegelin, *Die politischen Religionen* [1938]; Stockholm: Bermann-Fischer, 1939). Als einzigen Vorgänger zitiert Vögelin Alexander Ular, *Die Politik: Untersuchungen über die völkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisation*, Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906, erschienen als Band 3 in der von Martin Buber herausgegebenen Reihe *Die Gesellschaft*. Ular ist der Auffassung, daß alle politische Autorität religiösen Ursprungs und Charakters und die Politik selbst notwendigerweise religiös ist. Seine Beweise holt er sich in erster Linie bei primitiven Stammesreligionen; seine Argumentation kann in den folgenden Sätzen zusammengefaßt werden (S. 30): »Der christliche Gott des Mittelalters ist eigentlich nur ein ins Ungeheure gewachsenes ... Totem. Der Christ ist sein Kind, wie der Australier das des Beutelschweins.« Vögelin selbst gebraucht in seinem frühen Buch zur Rechtfertigung seiner Argumentation noch in erster Linie Beispiele aus tibetischen Religionen. Auch wenn er später diese Betrachtungsweise ganz aufgegeben hat, sei doch festgehalten, daß der Begriff »politische Religion« ursprünglich anthropologischen Studien und nicht einer Interpretation der abendländischen Tradition als solcher entstammt. Noch immer sind anthropologische und stammespsychologische Implikationen in seinem sozialwissenschaftlichen Gebrauch enthalten.

¹² Die bei weitem brillianteste und gedankenreichste Erörterung hierzu findet sich bei Erich Vögelin [Eric Voegelin]. Siehe sein Buch: *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press, 1952; dt.: *Die neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*, aus dem Amerikanischen von Ilse Gattenhof, München: Pustet, 1959.

Imperialismus etc.) für seine Anhänger dieselbe »Funktion« hat wie unsere Religionsgemeinschaften in einer freien Gesellschaft.

II

Der große Vorteil des historischen Denkansatzes ist dessen Erkenntnis, daß totalitäre Herrschaft nicht bloß ein beklagenswerter Unfall in der abendländischen Geschichte ist und ihre Ideologien im Sinne einer Selbstverständigung und Selbstkritik diskutiert werden müssen. Seine spezifischen Nachteile liegen in einem Mißverständnis über das Wesen des Säkularismus einerseits und der säkularen Welt andererseits.

Säkularismus, um damit zu beginnen, hat eine politische wie auch eine geistig-religiöse Bedeutung, und beide sind nicht notwendigerweise identisch. Politisch meint Säkularismus nicht mehr, als daß religiöse Glaubensbekenntnisse und Institutionen keine öffentlich verpflichtende Autorität besitzen und daß, umgekehrt, das politische Leben ohne religiöse Sanktion ist.¹³ Damit ergibt sich die schwerwiegende Frage nach der Quelle der Autorität unserer traditionellen »Werte«, Gesetze, Sitten und Urteilsmaßstäbe, die während so vieler Jahrhunderte von der Religion als rechtmäßig bestätigt worden waren.

309

Andererseits beweist die **langlebige Allianz von Religion und Autorität** nicht notwendigerweise, daß der Begriff der Autorität selbst religiöser Natur ist. Im Gegenteil. Es ist m. E. sehr viel wahrscheinlicher, daß Autorität, insofern sie auf Tradition gegründet ist, römischen politischen Ursprungs ist und erst dann von der Kirche monopolisiert wurde, als diese die politische und geistige Erbin des Römischen Reiches wurde. Eines der Hauptkennzeichen unserer gegenwärtigen Krise ist zweifellos der Zusammenbruch aller Autorität beziehungsweise der zerrissene Faden unserer Tradition; aber daraus folgt nicht, daß die Krise primär eine religiöse oder religiösen Ursprungs ist. Impliziert ist noch nicht einmal notwendigerweise eine Krise des traditionellen Glaubens, obgleich die Autorität der Kirchen – sofern diese auch öffentliche Institutionen sind – in Gefahr geraten ist.

Das zweite Mißverständnis ist m. E. offensichtlicher und relevanter. Der Begriff der Freiheit (denn es handelt sich ja hauptsächlich um eine Auseinandersetzung der freien Welt mit dem Totalitarismus) ist sicherlich nicht religiösen Ursprungs. Um eine Interpretation des Kampfes um die Freiheit als eines grundlegend religiösen zu rechtfertigen, würde der Beweis, daß Freiheit mit unserem gegenwärtigen »religiösen System« vereinbar ist, nicht ausreichen, sondern es müßte gezeigt werden, daß ein auf Freiheit gegründetes System ein religiöses ist. Und das dürfte in der Tat schwierig sein, ungeachtet Luthers »Freiheit eines Christenmenschen«. Die Freiheit, die das Christentum in die Welt brachte, war **eine Freiheit von der Politik** – etwas, was es in der antiken Welt nicht gegeben hat: eine Freiheit, ganz und gar außerhalb des Bereichs der weltlichen Gesellschaft zu sein und zu bleiben. Ein christlicher Sklave, sofern *er* Christ war, blieb ein freies menschliches Wesen, wenn er sich nur frei hielt von den weltlichen Verstrickungen. (Das ist auch der Grund, weshalb die christlichen Kirchen, indem sie an der Lehre der Gleichheit aller Menschen vor Gott festhielten, gegenüber der Frage der Sklaverei so indifferent bleiben konnten.) Deshalb hätten weder die christliche Gleichheit noch die christliche Freiheit jemals aus sich heraus zu der Vorstellung vom »government of the people, by the people, for the people«¹⁴ oder irgendeiner

¹³ Ich stimme durchaus mit Romano Guardini überein, der jüngst festgestellt hat, die Säkularität der Welt, die Tatsache, daß unsere tägliche öffentliche Existenz »ohne Bewußtsein von einer göttlichen Macht« ist, impliziere nicht, daß die einzelnen Menschen zunehmend »unreligiös« werden, sondern daß »das öffentliche Bewußtsein sich von religiösen Kategorien immer weiter entfernt«, auch wenn ich seine Schlußfolgerung, daß Religion, wo immer sie existiert, »sich in die >innere Welt< zurückzieht«, nicht teile. Ich zitiere aus *Commonweal* 58, Heft 13, 3. Juli 1953, S. 323 f., wo ausführliche Exzerpte eines gerade in *The Dublin Review*, London, Nr. 459 (First Quarter 1953), über »The Jewish Problem Reflexions an Responsibility« erschienenen Artikels nachgedruckt wurden. — Zusatz d. Übers./Hrsg.: Es handelt sich um eine Übersetzung von Romano Guardini, »Verantwortung — Gedanken zur jüdischen Frage: Eine Universitätsrede«, in: *Hochland* 44, 1951-1952, S. 481-493. Die englische und deutsche Fassung dieser Rede Guardinis weichen an der von Arendt zitierten Stelle in der Aussage voneinander ab.

¹⁴ »Regierung des Volkes, durch das Volk, für das Volk« — eine durch den amerikanischen Präsidenten Abraham Lincoln berühmt gewordene Formulierung, siehe seine »Address at Gettysburg«, 19. November 1863, und die

anderen modernen Definition der politischen Freiheit führen können. Das einzige Interesse des Christentums an der weltlichen Regierung besteht darin, Schutz für die eigene Freiheit zu erhalten, die an der Macht Befindlichen dazu zu bringen, unter anderen Freiheiten die Freiheit von der Politik zu erlauben. ///Die freie Welt jedoch versteht unter Freiheit nicht: »Gebet dem Kaiser, was des Kaisers 310

ist, und Gott, was Gottes ist«¹⁵, sondern das Recht aller, jene Angelegenheiten, die einst des Kaisers waren, in die Hand zu nehmen. Gerade daß wir uns, soweit es sich um unser öffentliches Leben handelt, mehr um Freiheit als um alles andere sorgen, beweist, daß wir öffentlich nicht in einer religiösen Welt leben.¹⁶

Die Tatsache, daß die kommunistischen Staaten religiöse Institutionen beseitigen und religiöse Überzeugungen sowie eine große Anzahl anderer gesellschaftlicher oder geistig-kultureller Gruppierungen mit den unterschiedlichsten Einstellungen zur Religion verfolgen, ist nur die andere Seite derselben Sache. In einem Land, in dem selbst die Schachklubs einst aufgelöst und in bolschewistischer Machart wieder ins Leben gerufen werden mußten, weil das »Schachspielen um des Schachspiels willen« eine Bedrohung der offiziellen Ideologie darstellt, kann die Verfolgung der Religion nicht allzugeschrieben religiösen Motiven zugeschrieben werden. Das, was wir an Beweisen über die Verfolgungen in totalitären Ländern haben, erhärtet die häufig zu hörende Feststellung nicht, die Religion stelle, mehr als jede andere geistige Tätigkeit, für die herrschende Ideologie die Hauptherausforderung dar. Auf sowjetisch beherrschtem Territorium war ein Trotzist oder Titoist in den dreißiger beziehungsweise vierziger Jahren mit Sicherheit in größerer Gefahr für Leib und Leben als ein Priester oder Pfarrer. Wenn religiöse Menschen insgesamt häufiger verfolgt wurden als Nicht-Gläubige, dann einfach deshalb, weil sie schwerer zu »überzeugen« sind.

Der Kommunismus ist sorgsam darauf bedacht, nicht für eine Religion gehalten zu werden. Als die Katholische Kirche kürzlich entschied, wegen der offensichtlichen Unvereinbarkeit des Kommunismus mit der christlichen Lehre die Kommunisten zu exkommunizieren, gab es von seiten der Kommunisten keine entsprechenden Schritte. Gewiß, aus der Sicht eines Christen ist dies ein religiöser Kampf, genauso wie es für einen Philosophen ein Kampf um die Philosophie ist. Für den Kommunismus jedoch ist es nichts Derartiges. Es handelt sich vielmehr um den Kampf gegen eine Welt, in der all dies: freie Religion, freie Philosophie, freie Kunst etc., überhaupt möglich ist.

311

III

Der Denkansatz der Sozialwissenschaften, die Bestimmung von Ideologie und Religion als **funktional äquivalent**, hat sehr viel größere Beachtung in der gegenwärtigen Diskussion gefunden. Er beruht auf der grundsätzlichen Annahme, daß sich Sozialwissenschaften nicht mit der *Substanz* eines geschichtlichen oder politischen Phänomens, wie Religion, Ideologie,

Hintergrundinformationen in Garry Wills, *Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America*, New York etc.: Simon & Schuster, 1992, besonders S. 145 f. Die Worte lassen sich bis zu John Wycliffe (1320-1384) zurückverfolgen, siehe John Bartlett, *Familiar Quotations: A Collection ...*, 15., verh. und erw. Aufl. (= 125th Anniversary Edition), Boston-Toronto: Little, Brown, 1980, S. 143, Zitat Nr. 12. Vgl. auch den Artikel »Demokratie« in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg von Otto Brunner et al., Stuttgart: Klett-Cotta, Bd. 1 (1972), S. 858f. (Anm. U.L.)

¹⁵ *Neues Testament* (Luther-Übers.), Markus 12, 17. (Anm. U.L.)

¹⁶ Wenn wir behaupten, daß der Kampf im Grunde ein religiöser ist, so mag dies sehr wohl bedeuten, daß wir *mehr als* Freiheit geltend machen wollen. Das allerdings wäre sehr gefährlich — ganz gleich, als wie tolerant sich die Definition des Mehr-als-Freiheit erweise; wir könnten sehr wohl in eine Art geistigen Bürgerkriegs verwickelt werden, in dem wir aus unserem gemeinsamen Kampf all das ausschließen, was der »Religion« entgegensteht. Und da auf diesem wie allen anderen Gebieten keine verbindliche Autorität existiert, die ein für allemal definierte, was zu gelten hat und was nicht, wären wir stets wechselnden Interpretationen ausgeliefert.

Freiheit oder Totalitarismus, zu beschäftigen haben, sondern nur mit der *Funktion*, die es in der Gesellschaft besitzt. Daß beide Seiten, die freie Welt ebenso wie die totalitären Herrscher, sich geweigert haben, ihren Kampf religiös zu nennen, läßt die Sozialwissenschaften unberührt, und sie glauben, »objektiv« herausfinden zu können – das heißt ohne dem Aufmerksamkeit zu schenken, was jede der beiden Seiten zu sagen hat –, ob der Kommunismus eine neue Religion ist oder nicht oder ob die freie Welt ihr religiöses System verteidigt. In allen früheren Epochen wäre diese Weigerung, jede Seite beim Wort zu nehmen – so zu tun, als ob das, was die Quellen selbst sagen, sich allemal nur als irreführend erweisen könnte –, als ziemlich, gelinde gesagt, unwissenschaftlich erschienen.

Der Vater der sozialwissenschaftlichen Methoden ist Marx. Er war der erste, der sich die Geschichte systematisch – und nicht nur mit dem natürlichen Wissen darüber, daß Worte sowohl die Wahrheit verhüllen wie enthüllen können – ansah und feststellte, wie sie sich in den Äußerungen der großen Staatsmänner oder den intellektuellen und spirituellen Manifestationen einer Epoche enthüllte. Er weigerte sich, irgendeine von ihnen in ihrer Oberflächenbedeutung zu nehmen, und brandmarkte sie als »ideologische« Fassaden, hinter denen sich die wahren geschichtlichen Kräfte verbergen. Später nannte er dies den »ideologischen Überbau«, doch am Anfang stand seine Entscheidung, das, was die Menschen sagen, nicht ernst zu nehmen, sondern nur »den wirklich tätigen Menschen«, dessen Gedanken »die ideologischen Reflexe und Echos ...[seines] Lebensprozesses«¹⁷ sind. Von allen Materialisten war er deshalb der erste, der Religion als etwas interpretierte, das mehr ist als einfacher Aberglaube oder die Spiritualisierung handgreiflicher menschlicher Erfahrungen, nämlich ein gesellschaftliches Phänomen, in dem der Mensch »vom Machwerk seines eignen Kopfes« so beherrscht wird wie »in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk /// seiner eignen Hand«¹⁸

312

Die Religion war für ihn eine der vielen möglichen Ideologien geworden.

Gewiß sind die gegenwärtigen Sozialwissenschaften aus dem Marxismus herausgewachsen; das Marxsche Vorurteil zugunsten seiner eigenen »Ideologie« haben sie abgelegt. ja, sie haben sich seit Karl Mannheims *Ideologie und Utopie* (1929) daran gewöhnt, den Marxisten entgegenzuhalten, daß auch der Marxismus eine Ideologie sei. Im Zuge dessen jedoch haben sie auch jenes Maß an Bewußtsein für Unterschiede in der Substanz, das für Marx und Engels noch selbstverständlich gewesen war, verloren. Engels konnte noch gegen jene protestieren, die in seiner Zeit den Atheismus als Religion bezeichneten, indem er sagte, daß dies ungefähr so sinnvoll sei wie die Chemie eine Alchimie ohne den Stein der Weisen zu nennen.¹⁹ Erst in unserer Zeit kann man es sich leisten, den Kommunismus Religion zu nennen, ohne über den historischen Hintergrund nachzudenken und jemals zu fragen, was Religion eigentlich ist und ob sie überhaupt etwas ist, wenn sie eine Religion ohne Gott ist.

Mehr noch: Die nichtmarxistischen Erben des Marxismus sind, was dessen ideologischen Charakter angeht, zwar einsichtiger geworden und so in gewisser Weise klüger als Marx selbst, haben aber die philosophische Grundlage von Marx' Schriften vergessen, – jene Grundlage, die nach wie vor ihre eigene ist, weil ihre Methoden aus ihr stammen und nur in ihrem Rahmen sinnvoll sind.

Marx' Weigerung, das ernst zu nehmen, was jede Epoche »von sich selbst sagt und sich einbildet«, leitet sich von seiner Überzeugung her, politisches Handeln sei in erster Linie Gewalt und Gewalt die Geburtshelferin der Geschichte.²⁰ Diese Überzeugung war nicht der unberechenbaren

¹⁷ Karl Marx und Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in: *MEW*, Bd. 3, S. 26.

¹⁸ Karl Marx, *Das Kapital I*, Kap. 23, Abschnitt 7, in: *MEW*, Bd. 23, S. 649.

¹⁹ »Wenn die Religion ohne ihren Gott bestehen kann, dann auch die Alchimie ohne ihren Stein der Weisen.« Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *MEW*, Bd. 21, S. 284.

²⁰ In Marx' eigenen Worten: »Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz.« Siehe *Das Kapital I*, Kap. 24, Abschn. 6, in: *MEW*, Bd. 23, S. 779. — Ferner: »In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle.« Siehe a. a. O., Abschn. 1, in: *MEW*, Bd. 23, S. 742.

Grausamkeit eines revolutionären Temperaments geschuldet, sondern sie hat in Marx' Philosophie der Geschichte ihren Platz – in seiner Auffassung, daß die Geschichte, die von den Menschen im Modus des falschen Bewußtseins, das heißt von Ideologien, inszeniert worden ist, von ihnen in vollem Bewußtsein dessen, was sie tun, *gemacht* werden kann. Es ist genau diese humanistische Seite von Marx' Lehren, die ihn dazu brachte, auf dem gewaltsamen Charakter des politischen Handelns zu bestehen: Er sah das Geschichte-Machen im Sinne der Herstellung; der geschichtliche Mensch war für ihn vor allem der **Homo faber**. Die Herstellung aller menschengemachten Dinge impliziert notwendigerweise, daß der Materie, die das Grund- /// material für

313

das hergestellte Ding wird, Gewalt angetan wird. Niemand kann einen Tisch machen, ohne einen Baum zu töten.

Wie alle bedeutenden Philosophen seit der Französischen Revolution war Marx mit dem zweifachen Rätsel konfrontiert, daß zum einen das menschliche Handeln, im Unterschied zum Herstellen und Produzieren, kaum jemals genau das erreicht, was es beabsichtigt, weil es in einem Rahmen von »vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen«²¹ vor sich geht, und zum anderen, daß tatsächlich die Summe aller überlieferten Taten, die wir Geschichte nennen, trotzdem einen Sinn zu haben schien. Aber er weigerte sich, die Lösung seiner unmittelbaren Vorgänger, die mit der »List der Natur« (Kant) oder der »List der Vernunft« (Hegel) einen Deus ex machina in die menschlichen Angelegenheiten eingeführt hatten, anzunehmen. Statt dessen schlug er zur Erklärung des Rätsels vor, den ganzen Bereich des nicht erklärbaren Sinnes als einen »Überbau« der eher elementaren produktiven Tätigkeit, in welcher der Mensch der Meister seiner Produkte ist und weiß, was er tut, zu interpretieren. Das bis dahin Unerklärbare in der Geschichte wurde nun als die Widerspiegelung eines Sinnes gesehen, der, in so gesicherter Weise wie die technische Entwicklung der Welt, ein menschliches Produkt sei. Das ganze Problem der Vermenschlichung der politisch-geschichtlichen Angelegenheiten lag folglich darin, wie wir in der Art, in der wir Meister unserer produktiven Fähigkeit sind, auch Meister unseres Handelns werden oder, in anderen Worten, wie Geschichte so zu »machen« ist wie andere Dinge. Wenn ein entsprechender Zustand erst einmal durch den Sieg des Proletariats erreicht ist, werden wir die Ideologien, das heißt die Rechtfertigung für unsere Gewalt, nicht mehr brauchen, weil wir dieses Gewaltelement in unseren Händen haben werden: Gewalt, so kontrolliert, wird nicht gefährlicher sein als das Töten eines Baumes zur Herstellung eines Tisches. Doch bis dahin verbergen alle politischen Taten, alle rechtlichen Vorschriften und alle religiösen Gedanken die letzten Motive einer Gesellschaft, die nur vorgibt, politisch zu handeln, während sie in Wirklichkeit »Geschichte macht«, obgleich in einer unbewußten, das heißt unmenschlichen Weise.

Marx' Theorie des ideologischen Überbaus, die auf der Unterscheidung zwischen dem, was jemand zu sein vorgibt, und dem, was er in Wirklichkeit ist, beruht, und die damit einhergehende Nichtbeachtung der wahrheit-enthüllenden Eigenschaft der Sprache sind gänzlich auf diese Identifikation politischen Handelns mit Gewalt gegründet. Denn /// Gewalt ist eigentlich die einzige Art

314

menschlichen Handelns, die definitionsgemäß stumm ist; sie wird weder durch Worte vermittelt, noch arbeitet sie mit Worten. Bei allen anderen Arten politischer oder nichtpolitischer Tätigkeit handeln wir in der Sprache, und unser Reden ist Handeln. Im gewöhnlichen politischen Leben wird diese enge Beziehung zwischen Worten und Taten nur in der Gewalt des Krieges unterbrochen; dann und nur dann scheint nichts mehr von Worten abzuhängen und alles von der stummen Grausamkeit der Waffen. Alle Kriegspropaganda hat deshalb gewöhnlich den unerfreulichen Klang von etwas Unseriösem: Worte werden hier »bloßes Gerede«, sie haben keine Handlungskapazität mehr; jedermann weiß, daß das Handeln den Bereich des Redens verlassen hat. Diesem »bloßen Gerede«, das nichts anderes als Rechtfertigung oder Vorwand für Gewalt ist, ist schon immer als nur »ideologisch« mißtraut worden. Die Suche nach verborgenen Motiven ist hier völlig gerechtfertigt, was die Historiker seit **Thukydides** gut gewußt haben. In einem Religionskrieg zum

Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *MEW*, Bd. 21, S. 297.

²¹ A. a. O., S. 280.

Beispiel ist die Religion immer in ernster Gefahr, eine »Ideologie« in Marx' Sinn zu werden, das heißt bloßer Vorwand und Rechtfertigung für Gewalt. Dasselbe gilt bis zu einem gewissen Grade von allen Kriegsgründen.

Lediglich wegen der Annahmen, daß alle Geschichte im wesentlichen ein Konflikt zwischen Klassen ist und nur durch Gewalt gelöst werden kann und daß politisches Handeln inhärent »gewaltsam« ist und außer in Kriegen und Revolutionen seine wahre Natur sozusagen scheinheilig verbirgt, haben wir das Recht, die Selbstinterpretation als irrelevant zu mißachten. Darin sehe ich die Grundlage, auf der das, was die freie Welt und der Kommunismus über sich selbst sagen, nicht zur Kenntnis zu nehmen wäre.

IV

Wenn wir dasselbe Problem von einem rein wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachten, scheint offensichtlich der wissenschaftlich verständliche Wunsch, allgemeine Regeln zur Subsumtion von Begebenheiten aller Zeiten und aller Art zu finden, ein Grund für die Formalisierung der sozialwissenschaftlichen Kategorien zu sein. Auch in diesem rein wissenschaftlichen Sinne war Marx, wenn wir uns an Engels' Interpretation halten dürfen, der Vater der Sozialwissenschaften.

315

Er war der erste, der Naturwissenschaften und Humanwissenschaften miteinander verglich und zur gleichen Zeit wie Comte eine »Wissenschaft von der Gesellschaft« als allumfassende Disziplin, »den Inbegriff der sogenannten historischen und philosophischen Wissenschaften«²², die die gleichen wissenschaftlichen Standards wie die Naturwissenschaften erreichen würde, konzipierte. »Wir leben nicht nur in der Natur, sondern auch in der menschlichen Gesellschaft«²³, und deshalb sollte die Gesellschaft den gleichen Untersuchungsmethoden und -regeln offenstehen wie die Natur. Ein Bestehen auf dem komplementären Charakter von Natur und Gesellschaft bildete seitdem die Grundlage der formalen und historischen Kategorien, die in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften vorzuherrschen begannen.

Zu den Kategorien dieser Art gehört nicht nur Marx' »Klassenkampf«, die als Gesetz der Geschichtsentwicklung so gefaßt war wie Darwins Gesetz vom Kampf ums Dasein als Gesetz der Naturentwicklung²⁴, sondern auch, aus neuerer Zeit, **Toynbees** »challenge and response«²⁵ oder Max Webers »Idealtypen« (in der Art, wie sie heute, nicht von Weber selbst, gebraucht werden). Es sieht so aus, als wenn »politische« beziehungsweise »säkulare Religion« das jüngste Glied in der Reihe sei, insofern als diese Terminologie, die ursprünglich zur Interpretation totalitärer Bewegungen entworfen war, sich bereits verallgemeinert hat und nun benutzt wird, um ein weiteres Feld von zeitlich und wesensmäßig disparaten Begebenheiten abzudecken.²⁶

Die Gesellschaftswissenschaft verdankt ihren Ursprung dem Ehrgeiz, eine »positive Wissenschaft der Geschichte« zu begründen, die der positiven Wissenschaft der Natur an die Seite

²² Ibid.

²³ Engels verglich Marx häufig mit Darwin, besonders beredt in seiner »Rede am Grabe von Karl Marx«: Wie Darwin »das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur« entdeckt habe, so Marx das Entwicklungsgesetz »der menschlichen Geschichte«. Siehe *MEW*, Bd. 19, S. 333-334, S. 333.

²⁴ Engels verglich Marx häufig mit Darwin, besonders beredt in seiner »Rede am Grabe von Karl Marx«: Wie Darwin »das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur« entdeckt habe, so Marx das Entwicklungsgesetz »der menschlichen Geschichte«. Siehe *MEW*, Bd. 19, S. 333-334, S. 333.

²⁵ »Challenge and response« (**Herausforderung und Erwidern**) ist ein von dem Historiker A. J. **Toynbee** eingeführtes Kategorienpaar zur Erfassung kulturellen Wandels, vgl. in dieser Ausgabe den Essay »Verstehen und Politik«, S. 123 und S. 398 (Anm. 10). (Anm. d. Übers. / Hrsg.)

²⁶ Ein gutes Beispiel für solch völlig verwirrendes Vorgehen ist Jules Monnerot, *Sociology and Psychology of Communism* (Boston 1953); ursprünglich: *Sociologie du communisme* (Paris: Gallimard, 1949); dt. (übers. von Max Bense, Hans Naumann und Elisabeth Walther): *Soziologie des Kommunismus*, Berlin-Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1952.

gestellt werden könnte.²⁷ Weil sie so als abgeleitete bestimmt wird, ist es nur natürlich, daß die »positive Wissenschaft der Geschichte« immer einen Schritt hinter der Naturwissenschaft, die ihr großes Vorbild war, zurückzubleiben hat. Naturwissenschaftler wissen deshalb heute, was Sozialwissenschaftler noch nicht entdeckt haben, daß beinahe jede Hypothese, mit der sie sich der Natur nähern, sich irgendwie erfüllen und positive Ergebnisse erbringen wird; so groß scheint die Geschmeidigkeit des Beobachteten, daß es dem Menschen immer die erwartete Antwort geben wird. Es sieht so aus, als wenn in dem Augenblick, in dem der Mensch der Natur eine Frage stellt, alles sich beeilt, sich im Einklang mit der Fragestellung neu zu arrangieren. Eines Tages werden die Sozialwissenschaftler zu ihrem Verdruß entdecken, daß dies noch viel mehr

316

in ihrem eigenen Feld gilt; es gibt nichts, was nicht bewiesen, und sehr wenig, was widerlegt werden kann; die Geschichte arrangiert sich selbst unter der Kategorie von »challenge and response« oder im Einklang mit »Idealtypen« genauso einfach und konsistent wie unter der Kategorie der »Klassenkämpfe«. Es gibt keinen Grund, warum sie sich nicht ebenso gehorsam zeigen sollte, wenn man sich ihr mit der Terminologie der »säkularen Religionen« nähert.

Um ein geeignetes Beispiel heranzuziehen. Max Weber konstruierte seinen Idealtypus des »charismatischen Führers« nach dem Modell von Jesus von Nazareth; Schüler von Karl Mannheim fanden es nicht schwierig, dieselbe Kategorie für Hitler zu verwenden.²⁸ Aus der Sicht des Sozialwissenschaftlers seien Hitler und Jesus identisch, weil sie dieselbe soziale Funktion erfüllten. Offensichtlich ist eine solche Schlußfolgerung nur für Menschen möglich, die sich weigern, das zur Kenntnis zu nehmen, was Jesus oder Hitler gesagt haben. Etwas ziemlich Ähnliches scheint heute dem Begriff »Religion« zu widerfahren. Es ist kein Zufall, sondern der eigentliche Kern jener Zeitströmung, die überall Religionen sieht, daß einer ihrer prominenten Anhänger die erstaunliche Entdeckung eines Kollegen in einer Fußnote zustimmend zitiert: »Gott ist nicht nur ein Spätling in der Religion, sondern es ist auch nicht unumgänglich, daß er kommt.«²⁹ Hier zeigt sich offen die Gefahr der Blasphemie, die stets dem Begriff »säkulare Religion« innewohnt. Wenn säkulare Religionen in dem Sinne, daß der Kommunismus eine »Religion ohne Gott« ist, möglich sind, dann leben wir nicht länger bloß in einer säkularen Welt, die die Religion aus ihren öffentlichen Angelegenheiten verbannt hat, sondern vielmehr in einer Welt, die sogar Gott aus der Religion vertrieben hat – was Marx und Engels noch für unmöglich gehalten hatten.³⁰

Unleugbar ist diese entsubstantialisierende Funktionalisierung unserer Kategorien kein isoliertes Phänomen, das sich in irgendeinem Elfenbeinturm wissenschaftlichen Denkens abspielt. Sie ist mit der zunehmenden Funktionalisierung unserer Gesellschaft oder, besser, mit der Tatsache, daß der

²⁷ Die beiden positiven Wissenschaften zusammengenommen sollten nicht nur alles Datenwissen, sondern auch alles mögliche substantielle Gedankengut umfassen: »Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik. Alles andre geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte.« Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in: MEW, Bd. 19, S. 189-228, S. 207.

²⁸ So zum Beispiel Hans Gerth, »The Nazi Party«, in: *American Journal of Sociology* 45, 1940, Heft 4, S. 517-541. Indem ich dieses Beispiel anführe, will ich nicht indirekt behaupten, Max Weber seinerseits hätte sich solch monströse Identifikationen zuschulden kommen lassen.

²⁹ »Non seulement dans la religion, Dieu est un tard venu, mais encore il n'est pas indispensable qu'il vienne.« Monnerot, *Sociologie du communisme*, S. 266, Anm. [die Anmerkung und die zugehörige Textpassage fehlen in der deutschen Ausgabe], zitiert hier Gerardus van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion* (frz.: Paris 1948), und verweist darauf, daß Emile Durkheim in »De la définition des phénomènes religieux« (in: *Année sociologique*, 1897-98), wenn auch auf anderen Wegen, zu der gleichen Schlußfolgerung gelangt ist.

³⁰ Marx und Engels glaubten zwar, daß Religionen Ideologien seien, aber sie waren nicht der Auffassung, daß Ideologien einfach Religionen werden könnten. Nach Engels ist es der Bourgeoisie niemals eingefallen, »eine neue Religion an die Stelle der alten zu setzen; man weiß, wie Robespierre damit [mit seinem Versuch, eine Religion des »höchsten Wesens« einzuführen] scheiterte.« Siehe Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: MEW, Bd. 21, S. 285. – Zusatz d. Hrsg./ Obers.: Der Hinweis in eckigen Klammern nach Karl Marx und Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Berlin: Dietz, 1959-60, Bd. 2, S. 354.

moderne Mensch zunehmend eine bloße Funktion der Gesellschaft geworden ist, aufs engste verbunden. Die totalitäre Welt und ihre Ideologien spiegeln nicht den radikalen Aspekt des Säkularismus und Atheismus wider; sie reflektieren den radikalen Aspekt der Funktionalisierung des Menschen. Ihre Herrschaftsmethoden beruhen auf der Annahme, daß Menschen vollkommen konditio- /// niert werden können, weil sie nur Funktionen gewisser höherer Geschichts- oder

317

Naturkräfte sind. Die Gefahr besteht darin, daß wir *alle* bereits auf dem Weg sein mögen, Mitglieder dessen zu werden, was Marx noch enthusiastisch eine »gesellschaftliche Menschheit« nannte. Es ist merkwürdig zu sehen, wie oft gerade die Menschen, die leidenschaftlich gegen jedwede »Vergesellschaftung der Produktionsmittel« sind, unfreiwillig der weit gefährlicheren Vergesellschaftung des Menschen Gehör verschaffen und diese unterstützen.

V

In dieser Atmosphäre der Auseinandersetzungen um Begriffe und der gegenseitigen Mißverständnisse erhebt sich drohend und undeutlich die grundsätzliche Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Politik. Um sie anzugehen, mag es gut sein, den Säkularismus nur in seinem politischen, nichtgeistigen Aspekt zu betrachten und zu fragen: Welches war in der Vergangenheit das religiöse Element, das politisch so relevant gewesen ist, daß sein Verlust einen unmittelbaren Einfluß auf unser politisches Leben hatte? Oder, um dieselbe Frage anders zu formulieren: Was war das spezifisch politische Element in der traditionellen Religion? Die Rechtfertigung für diese Frage liegt in der Tatsache, daß die von uns Säkularismus genannte Trennung von öffentlicher und religiöser Lebenssphäre nicht einfach die Politik von der Religion im allgemeinen loslöste, sondern speziell vom christlichen Glaubensbekenntnis. Und wenn gerade seine Säkularität einer der Hauptgründe für die Schwierigkeiten unseres gegenwärtigen öffentlichen Lebens ist, dann muß die christliche Religion ein mächtiges politisches Element enthalten haben, dessen Verlust den gesamten Charakter unserer öffentlichen Existenz verändert hat.

Ein vorbereitender Hinweis [zur Beantwortung der Frage] mag in dem ungewöhnlich brutalen und eingängigen Diktum eines zutiefst erschreckten Königs, der in seiner Panik angesichts der revolutionären Unruhen von 1848 ausrief: **»Dem Volk darf nicht erlaubt werden, seine Religion zu verlieren«**³¹, gegeben sein. Dieser König zeigte ein Vertrauen in die säkulare Macht des christlichen Glaubens, welches höchst erstaunlich ist, wenn wir uns daran erinnern, daß der christliche Glaube während der ersten Jahrhunderte seiner Existenz von Christen wie /// Nichtchristen als dem Bereich öff

318
-entlichen gegenüber irrelevant, wenn nicht gar gefährlich oder destruktiv betrachtet worden war. Der Satz von Tertullian: **»Nichts ist uns [Christen] fremder als die öffentlichen Angelegenheiten«**³², faßt nur die frühchristliche Haltung gegenüber dem weltlichen, politischen Leben zusammen. Was war in der Zwischenzeit geschehen, daß nun, in einer Zeit, die fast genauso weltlich war, die Religion ausgerechnet für die Aufrechterhaltung des politischen Lebens bemüht werden konnte?³³

Marx' Antwort war so brutal wie des Königs Feststellung und ist wohlbekannt: Die Religion »ist das Opium des Volkes«³⁴. Sie ist äußerst unbefriedigend, nicht weil sie so eingängig ist, sondern weil es so unwahrscheinlich ist, daß insonderheit die christlichen Lehren – mit ihrer unnachgiebigen Be-

³¹ Zitiert nach Ular, *Die Politik*, a.a.O. (Anm. 10), S. 11. (Anm. d. Übers. / Hrsg.)

³² **»Nobis nulla magis res aliena quarr publica.«** Siehe Tertullian, *Apologeticum*, 38.

³³ Der mögliche Nutzen der Religion als säkulare Autorität konnte erst unter Bedingungen der völligen Säkularität des öffentlich-politischen Lebens, das heißt zu Beginn unseres Zeitalters und in der Neuzeit, bemerkt werden. Während des Mittelalters war das weltliche Leben selbst religiös geworden, und deshalb konnte die Religion kein politisches Instrument werden.

³⁴ Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« (1843 / 44), in: *MEW*, Bd. 1, S. 378-391, S. 378. — Der häufig falsch zitierte Satz impliziert nicht, daß die Religion als Opium für das Volk *erfunden*, sondern daß sie für diese Zwecke benutzt wurde.

tonung des einzelnen und der Rolle, die dieser selbst bei der Erlösung seiner Seele spielt, sowie ihrem Beharren auf der Sündhaftigkeit des Menschen und der damit einhergehenden Ausarbeitung eines Sündenkatalogs, der umfangreicher ist als in jeder anderen Religion – jemals so wie das Opium zur Beruhigung benutzt werden könnten. Gewiß sind die neuen politischen Ideologien in den terrorbeherrschten Ländern, die alles erklären und in einer Atmosphäre von nicht zu ertragender Unsicherheit auf alles vorbereiten, viel besser geeignet, des Menschen Seele gegen den schockierenden Einfluß der Wirklichkeit zu immunisieren als jede uns bekannte Religion. Verglichen mit ihnen wird die fromme Unterwerfung unter den Willen Gottes wie, angesichts atomarer Waffen, das Taschenmesser eines Kindes erscheinen.

Aber es gibt ein gewichtiges Element in der traditionellen Religion, dessen Nutzen zur Unterstützung der Autorität sich von selbst versteht und dessen Ursprung wahrscheinlich nicht religiöser Natur ist, zumindest nicht in erster Linie. Das ist die mittelalterliche **Lehre von der Hölle**. Weder die Lehre selbst noch die dazugehörige ausführliche Beschreibung des Ortes der Bestrafung nach dem Tode sind dem Predigen von Jesus³⁵ oder dem jüdischen Erbe in nennenswertem Umfang geschuldet. In der Tat waren mehrere Jahrhunderte nach Jesu Tod vonnöten, damit sie sich überhaupt geltend machte. Interessant ist, daß dieses Geltendmachen mit dem Niedergang Roms zusammenfiel, das heißt mit dem Verschwinden einer gefestigten säkularen Ordnung, deren Autorität und Verantwortung erst jetzt eine Aufgabe der Kirche wurde.³⁶

319

In auffälligem Kontrast zur Kargheit der Quellen in hebräischen und frühchristlichen Schriften steht der übermächtige Einfluß, den **Platos Jenseits-Mythos** (mit dem er so viele seiner politischen Dialoge beendet) auf das politische Denken der Antike und der späteren christlichen Lehre gehabt hat. Zwischen Plato und dem säkularen Sieg des Christentums, der die religiöse Sanktion der Lehre von der Hölle mit sich brachte (so daß diese von da an ein so allgemeiner Zug der christlichen Welt wurde, daß politische Abhandlungen sie nicht besonders zu erwähnen brauchten), gibt es, außer bei Aristoteles, kaum eine wichtige Diskussion politischer Probleme, die nicht mit einer Imitation des Platoschen Mythos endete.³⁷ Denn es ist Plato, und nicht die jüdisch-christlichen religiösen Quellen im strengen Sinne, der der bedeutendste Vorläufer von Dantes ausführlicher Schilderung ist; bei ihm finden wir bereits die geographische Trennung von Hölle, Fegefeuer und Paradies und nicht nur die Vorstellung vom letzten Gericht über das ewige Leben oder den ewigen Tod und den Hinweis auf eine mögliche Bestrafung nach dem Tod.³⁸

Die rein politischen Implikationen von Platos Mythos im letzten Buch der *Politeia* ebenso wie in den abschließenden Teilen des *Phaidon* und *Gorgias* sind unbestreitbar. In *Der Staat* entspricht dieser Mythos dem Höhlengleichnis, das die Mitte des ganzen Werkes bildet.³⁹ Das Höhlengleichnis ist für die Wenigen bestimmt, die ohne auf das Jenseits bezogene Furcht oder Hoffnung, in der Lage sind, die platonische **περιαγωγή** (periagoge) auszuführen, das Sich-Abwenden von dem schattenhaften Leben scheinbarer Wirklichkeit, um sich dem klaren Himmel der »Ideen« zuzuwenden. Nur diese Wenigen werden die wahren Maßstäbe allen Lebens verstehen, einschließlich der politischen Angelegenheiten, an denen als solchen sie aber nicht länger interessiert sein werden.⁴⁰ Gewiß, von jenen, die das Höhlengleichnis verstehen konnten, wurde nicht angenommen, daß sie den abschließenden Mythos über die letzte Belohnung und Bestrafung glauben würden, weil wer immer die Wahrheit

³⁵ *Neues Testament*, Lukas 16, 23-31, ist, soweit ich weiß, die expliziteste Stelle.

³⁶ Siehe Marcus Dods, *Forerunners of Dante: An Account of Some of the More Important Visions of the Unseen World from the Earliest Times*, Edinburgh: Clark, 1903, und Fredric Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld*, New York: Francis, 1887.

³⁷ Unter ihnen ragt Scipios Traum hervor, der Ciceros *De re publica* beschließt, ferner die Vision in Plutarchs *Über die späte Bestrafung durch die Gottheit*. Vgl. auch das Sechste Buch der *Aeneis*, das sich so außerordentlich vom Elften Buch der *Odyssee* unterscheidet.

³⁸ Dieser Gesichtspunkt wird besonders von Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, a. a. O., hervorgehoben.

³⁹ Zu Platos Höhlengleichnis siehe auch in dieser Ausgabe: »Tradition und die Neuzeit«, (S. 47ff.), »Was ist Autorität?« (S. 176ff., 180f.) und »Wahrheit und Politik« (S. 329). (Anm. d. Übers. / Hrsg.)

⁴⁰ Siehe besonders Plato, *Politeia (Der Staat)*, Buch 7, 516 d.

der Ideen als *transzendenter* Maßstäbe⁴¹ begriffen hatte, nicht länger irgendwelche *berührbaren* Maßstäbe wie das Leben nach dem Tode benötigte. In ihrem Fall hat die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode nicht sehr viel Sinn, denn das Höhlengleichnis beschreibt bereits das Erdenleben als eine Art Unterwelt. Tatsächlich führt Platons Gebrauch der Worte εἶδωλον (eidolon) und σκιά (skia), die die Schlüsselbegriffe in Homers Beschreibung des Hades in der *Odyssee* ge-

wesen sind, dazu, daß man die ganze Geschichte wie eine Umkehrung .zu Homer und Antwort auf ihn liest; nicht die Seele ist der Schatten, noch deren Leben nach dem Tode in substantieller Bewegung, sondern das körperliche Leben der gewöhnlichen Sterblichen, denen es nicht gelingt, sich von der Höhle des irdischen Lebens abzuwenden; unser Erdenleben ist Leben in einer Unterwelt, unser Körper ist der Schatten und unsere einzige Wirklichkeit ist die Seele. Da die Wahrheit der Ideen selbstverständlich ist, können die wahren Maßstäbe des irdischen Lebens niemals befriedigend ausdiskutiert und bewiesen werden.⁴²

Der Glaube ist daher nötig für die Vielen, denen die Augen für die unsichtbaren Maßstäbe aller sichtbaren Dinge fehlen. Wie immer Platons eigener Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ausgesehen haben mag, der Mythos von der abgestuften körperlichen Bestrafung nach dem Tode ist klar die Erfindung einer Philosophie, die die öffentlichen Angelegenheiten für sekundär und deshalb den Regeln einer Wahrheit, die nur für einige Wenige zugänglich ist, unterworfen hielt.⁴³ In der Tat konnte nur die Furcht, von der Mehrheit regiert zu werden, die Wenigen dazu bringen, ihre politischen Pflichten zu erfüllen.⁴⁴ **Die Wenigen können die Vielen nicht von der Wahrheit überzeugen**, weil **die Wahrheit nicht Gegenstand von Überzeugung werden kann** und Überzeugung die einzige Weise ist, mit den Vielen umzugehen. Doch wenn auch die Lehre von der Wahrheit den Vielen nicht beigebracht werden kann, so können sie aber dazu **überredet** werden, eine Meinung zu glauben, *als wenn diese Meinung die Wahrheit wäre*. Die adäquate Meinung, die die Wahrheit der Wenigen zu den Vielen trägt, ist der Glaube an die Hölle; daraus, daß man die Bürger von deren Existenz überzeugt, wird sich ergeben, daß sie sich so benehmen, als wenn sie die Wahrheit wüßten.

Mit anderen Worten: Die Lehre von der Hölle ist **bei Plato klar ein politisches Instrument**, das für politische Zwecke erfunden wurde.⁴⁵ Spekulationen über das Leben nach dem Tod und Beschreibungen

⁴¹ »Der Gedanke einer höchsten Meßkunst und der Werterkenntnis des Philosophen (q)Qövilauq [phronesis] als einer Tätigkeit des Messens zieht sich durch Platons Schriften bis zur letzten Periode seines Schaffens.« Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, 2., ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin-New York: de Gruyter, 1989, S. 1313 f., Anm. 43. — Zusatz d. Übers./Hrsg.: Vgl. »Was ist Autorität?«, in dieser Ausgabe S. 406 (Anm. 11).

⁴² Für alle Dialoge Platons über die Gerechtigkeit ist charakteristisch, daß es irgendwo einen Bruch gibt und der strikt argumentative Prozeß aufgegeben werden muß. In der *Politeia* entzieht sich Sokrates seinen Fragern mehrere Male; die verwirrende Frage ist, ob Gerechtigkeit noch möglich ist, wenn sie vor Menschen und Göttern verborgen ist. Siehe besonders den Bruch 372 a, der in 427 d, wo Plato Weisheit und εὐβουλία (**eubulia**) definiert, wieder aufgenommen wird; er kommt zu der Hauptfrage in 430 d zurück und diskutiert σωφροσύνη (**sophrosyne**). [antike Tugend der Selbstbeherrschung und Mäßigung, Beherrschung der Begierden und Vernunft und Besonnenheit {Duden, Fremdwörterbuch, Mannheim 1966}] Erneut beginnt er in 433 b und kommt fast unmittelbar zu einer Diskussion der Herrschaftsformen, 445 d ff., bis er die ganze Argumentation im Siebenten Buch mit dem Höhlengleichnis auf eine gänzlich andere, nicht-politische Ebene stellt. Hier wird klar, warum Glaukon keine befriedigende Antwort erhalten kann: Gerechtigkeit ist eine Idee und muß erkannt werden; das ist der einzig mögliche Beweis.

⁴³ Der klarste Beweis für **den politischen Charakter** von **Platons Jenseits-Mythen** ist, daß sie, sofern sie körperliche Bestrafung implizieren, in flagrantem Widerspruch zu seiner Theorie der Sterblichkeit des Körpers und der Unsterblichkeit der Seele stehen. Überdies war Plato sich dieser Inkonsistenz durchaus bewußt; siehe *Gorgias*, 524.

⁴⁴ *Politeia (Der Staat)*, 374 c.

⁴⁵ Auch in den abschließenden Mythen in *Phaidon* und *Gorgias*, welche keine Allegorien wie die Höhlengeschichte sind, in der der Philosoph die Wahrheit sagt, ist dies offensichtlich. *Phaidon* befaßt sich primär nicht mit der Unsterblichkeit der Seele, sondern ist eine »überarbeitete [revised] Apologie«, in der Plato Sokrates sagen läßt (63

des Jenseits sind zweifellos so alt wie das bewußte Leben des Menschen auf der Erde. Dennoch mag es sein, daß »sich zum ersten Mal in der Geschichte der Literatur [bei Plato] eine solche Legende [das heißt der Bestrafung und Belohnung unter den Toten] findet, die eindeutig im Dienste der Rechtschaffenheit steht.⁴⁶, das heißt im Dienste des öffentlichen politischen Lebens. Bestätigt wird dies scheinbar von der Tatsache, daß der Platosche Mythos in der Antike so eifrig von rein säkula-///

321

ren Schriftstellern benutzt wurde, die so klar wie Plato darauf hinwiesen, daß sie nicht ernsthaft daran glaubten, während andererseits das christliche Glaubensbekenntnis keine solche Lehre von der Hölle aufwies, solange das Christentum ohne säkulare Interessen und Verantwortlichkeiten blieb.⁴⁷

Welche anderen historischen Einflüsse auch immer am Werk gewesen sein mögen, um die Lehre von der Hölle herauszubilden, in der Antike ist sie fortan für politische Zwecke genutzt worden. Das Christentum übernahm sie offiziell erst, *nachdem* seine rein religiöse Entwicklung aufgehört hatte. Als die christliche Kirche im Mittelalter sich ihrer politischen Verantwortlichkeiten zunehmend bewußt und willens wurde, sie zu übernehmen, sah sich der christliche Glaube einer ähnlichen Schwierigkeit gegenüber wie der von Platos politischer Philosophie. Beide versuchten, einem Bereich, dessen eigentliches Wesen die Relativität zu sein schien, absolute Maßstäbe aufzuzwingen, und dies unter der ewig menschlichen Bedingung, daß das Schlimmste, was ein Mensch dem Menschen antun kann, ist, ihn zu töten, das heißt das zu veranlassen, was ihm eines Tages ohnehin passieren wird. Die »Verbesserung« für diese Bedingung, die in der Lehre von der Hölle vorgeschlagen wird, liegt genau darin, daß Bestrafung **mehr bedeuten kann als ewigen Tod, nämlich ewiges Leiden**, bei dem sich die Seele nach dem Tod sehnt.⁴⁸

Das herausragende politische Kennzeichen unserer modernen säkularen Welt scheint zu sein, daß mehr und mehr Menschen den Glauben an Lohn und Strafe nach dem Tod verlieren, während das Funktionieren des individuellen Bewußtseins oder der Fähigkeit der Vielen, unsichtbare Wahrheiten zu erkennen, politisch ebenso unzuverlässig geblieben ist wie immer. In totalitären Staaten sehen wir den fast schon vorsätzlichen Versuch, in den Konzentrationslagern und Folterkammern eine Art irdischer Hölle zu installieren, deren Hauptunterschied zu den mittelalterlichen Bildern von der Hölle in den technischen Vervollkommnungen und der bürokratischen Verwaltung liegt – aber auch im Nichtvorhandensein von Ewigkeit. Mehr noch: Hitler-Deutschland zeigte, daß eine Ideologie, die beinahe bewußt das Gebot »Du sollst nicht töten« umkehrte, bei einem in der Tradition des Westens geschulten Gewissen auf keinen überwältigenden Widerstand zu treffen braucht. Im Gegenteil, die Nazi-Ideologie hat es häufig vermocht, dieses Gewissen in umgekehrter Richtung zum Wirken zu bringen – als /// ob es nichts wei-

322
ter wäre als ein mechanisches Instrument, das anzeigt, ob man mit der Gesellschaft und ihren Anschauungen konform geht oder nicht.

Die politische Folge der Säkularisation der Neuzeit scheint, in anderen Worten, darin zu liegen, daß zusammen mit der Religion das einzig *politische* Element in der traditionellen Religion, die Furcht vor der Hölle, aus dem öffentlichen Leben eliminiert wurde. Dieser Verlust ist politisch, doch sicherlich nicht geistig, der signifikanteste Unterschied zwischen unserer gegenwärtigen Epoche und den vorangegangenen Jahrhunderten. Gewiß, vom Standpunkt bloßer Nützlichkeit

b): Sie ist »überzeugender als die Rede, welche ich zu meiner Verteidigung vor den Richtern hielt«. Siehe F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1952, S. 69. *Gorgias*, wo gezeigt wird, daß der Satz, es sei besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun, unmöglich »bewiesen« werden kann, erzählt am Ende den Mythos als eine Art von »ultima ratio«, mit großer Schüchternheit und dem klaren Hinweis, daß Sokrates selbst ihn nicht zu ernst nähme.

⁴⁶ Dods, *Forerunners of Dante*, a. a. O., S. 41. (Zusätze im Zitat von H. A.)

⁴⁷ Während der ersten Jahrhunderte glaubten christliche Schriftsteller einhellig an eine Unterwelt-Mission von Christus, deren Hauptzweck gewesen sei, die Hölle zu vernichten, den Satan zu besiegen und die Seelen der toten Sünder zu befreien, wie er die Seelen der Christen von Tod und Strafe befreit hatte. Die einzige Ausnahme war Tertullian. Siehe Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld*, a. a. O.

⁴⁸ Die Sehnsucht nach dem Tod war ein häufiges Motiv in den hebräischen Hölle-Visionen. Siehe Dods, *Forerunners of Dante*, a.a.O., S. 107 ff.

könnte nichts mit dem inneren Zwang, den die an der Macht befindlichen totalitären Ideologien auf die Seele des Menschen ausüben, besser konkurrieren als die Furcht vor der Hölle. Doch – wie religiös auch immer unsere Welt wieder werden beziehungsweise wieviel authentischer Glauben noch immer in ihr existieren mag oder wie tief unsere ethischen Werte in unseren religiösen Systemen verankert sein mögen – die Furcht vor der Hölle gehört nicht mehr zu den Motiven, die Taten der Mehrheit verhindern oder stimulieren könnten. Das [daß es so gekommen ist] scheint unvermeidlich, wenn die Säkularität der Welt die Trennung von religiösem und politischem Lebensbereich einschließt; unter diesen Umständen war die Religion dazu bestimmt, ihr vornehmlichstes politisches Element zu verlieren, genauso wie das öffentliche Leben dazu bestimmt war, die religiöse Sanktion einer transzendenten Autorität zu verlieren. Diese Trennung ist eine Tatsache und hat darüber hinaus ihre einzigartigen Vorteile für religiöse wie für unreligiöse Menschen. Die moderne Geschichte hat immer wieder gezeigt, daß **Allianzen zwischen »Thron und Altar«** nur beide in Mißkredit bringen können. Doch die Gefahr, die in der Vergangenheit hauptsächlich darin bestand, die Religion als reinen Vorwand zu benutzen und damit das politische Handeln wie den religiösen Glauben mit dem Verdacht der Heuchelei zu belasten, ist heute unendlich größer. Für uns, die wir mit einer voll ausgebildeten Ideologie konfrontiert sind, besteht die größte Gefahr darin, dieser eine eigene Ideologie entgegenzuhalten. Wenn wir ein weiteres Mal »religiöse Leidenschaft« in das öffentlich-politische Leben hineinzutragen oder Religion als ein Mittel politischer Unterscheidungen zu gebrauchen versuchen, dann könnte dies die Transformation und Perversion der Religion in eine Ideologie sowie die ///Korrumpierung unseres Kampfes gegen den Totalitarismus durch einen

323

dem eigentlichen Wesen der Freiheit äußerst fremden Fanatismus zum Ergebnis haben.

Leserbrief

Dear Mr. Kissinger: Entscheidend bei M. Monnerots Argumentation ist, daß er den Unterschied zwischen Marx' Feststellung, daß Religionen Ideologien sind, und seiner eigenen Theorie, daß Ideologien Religionen sind, übersieht. Für Marx lag die Religion neben vielem anderen im Bereich des ideologischen Überbaus, doch nicht alle Bestandteile in diesem Bereich waren gleich; eine religiöse Ideologie war nicht das gleiche wie eine nicht-religiöse Ideologie. Der inhaltliche Unterschied zwischen Religion und Nicht-Religion wurde bewahrt. Monnerot und die anderen Verteidiger der »säkularen Religionen«, sagen, daß, ungeachtet des konkreten Inhalts, alle Ideologien Religionen seien. In dieser Theorie und nicht in Marx' Lehre sind Religion und Ideologie identisch geworden.

Der Grund, der für diese Identifikation angegeben wird, ist, daß Ideologien die gleiche Rolle spielen wie Religionen. Mit gleichem Recht könnte man Ideologie mit Wissenschaft gleichsetzen, was M. Monnerot beinahe tut, wenn er feststellt, daß die kommunistische Ideologie »das Prestige usurpiert, das Wissenschaft in den Augen der Massen hat«. Es wäre selbstverständlich ein Irrtum, Wissenschaft mit der kommunistischen Ideologie aus diesem Grunde gleichzusetzen, aber tatsächlich würde dieser Irrtum mehr Wahrheit enthalten als die logisch ähnliche Identifikation mit der Religion – insofern nämlich, als der Kommunismus vorgibt, »wissenschaftlich«, (und nicht »religiös«) zu sein, und in wissenschaftlichem Stil argumentiert; mit anderen Worten: Er beantwortet viel eher wissenschaftliche als religiöse Fragen. Was M. Monnerots Argumentation angeht, so konnte nur der Respekt, den er für die Wissenschaft (im Unterschied zur Religion) hat, ihn davon abhalten zu sehen, daß im Einklang mit seiner Argumentation es keinen Grund gibt, weshalb er die kommunistische Ideologie nicht eher mit Wissenschaft als mit Religion identifizieren sollte.

Die zugrunde liegende Verwirrung ist einfach und erscheint sehr sauber in M. Monnerots Feststellung, daß »die Kommunisten auf alles eine /// Antwort haben« und daß »dies ein Kennzeichen aller Ortho-

324

doxien« sei, wobei er impliziert, daß der Kommunismus deshalb eine Orthodoxie sei. Der Fallstrick in diesem Gedanken ist seit je bekannt, seit die Griechen sich mit Paralogismen unterhielten und aufgrund eines ähnlichen logischen Prozesses zu ihrer Freude bei der Definition des Menschen als eines gerupften Huhns anlangten. Gegenwärtig leider ist so etwas nicht so spaßig.

M. Monnerot beklagt sich darüber, daß ich der geläufigen Gleichsetzungsmethode nicht folge und Religion und Ideologie nicht »definiere«. (Die Frage, was eine Ideologie ist, kann nur historisch beantwortet werden, weil Ideologien erstmals zu Anfang des 19. Jahrhunderts aufgetreten sind. Ich habe eine solche Antwort, keine Definition, in einem Artikel »Ideology and Terror: A Novel Form of Government«⁴⁹ versucht.) Ich kann hier nicht in die Frage einsteigen, was eine Definition ist und bis zu welchem Maße wir zu Definitionen gelangen mögen, wenn wir das Wesen der Dinge erforschen. Eins aber ist offensichtlich: Ich kann nur das definieren, was unterschieden ist, und, wenn überhaupt, nur dann zu Definitionen gelangen, wenn ich Unterscheidungen mache. Wenn man sagt, Ideologien sind Religionen, definiert das keine von beiden, sondern zerstört im Gegenteil selbst jenes Maß von vage erfahrener Unterschiedlichkeit, das unsere Alltagssprache enthält und das wissenschaftliche Forschung schärfen und erhellen soll.

Doch wenn es auch möglich sein mag, solch ein relativ junges Phänomen wie Ideologie zu definieren, wie anmaßend wäre ich gewesen, hätte ich Religion zu definieren gewagt! Nicht deshalb, weil so viele Gelehrte das vor mir versucht haben und gescheitert sind, sondern weil die Fülle und der Reichtum des historischen Materials eigentlich jeden einschüchtern müssen, der noch irgendeinen Respekt vor den Quellen, der Geschichte und dem Denken der Vergangenheit besitzt. Stellen Sie sich vor, ich hätte Religion definiert, und ein großer religiöser Denker – natürlich nicht der Anbeter des Beutelschweins⁵⁰, den ich leicht hätte berücksichtigen können – wäre meiner Aufmerksamkeit entgangen! In historischen Untersuchungen ist es nicht wichtig, zu fertigen Definitionen zu gelangen, sondern ständig Unterscheidungen zu machen, und diese Unterscheidungen müssen der Sprache, die wir sprechen, und dem Gegenstand, mit dem wir uns befassen, folgen. Andernfalls landen wir schnell in einem Zustand, wo jeder seine eigene Sprache spricht und vor */// Beginn stolz ankündigt: Ich meine mit ..., was immer mir*

325

hilft und meine Phantasie im Moment erregt.

Die Verwirrung entsteht zum Teil aus der besonderen Perspektive der Soziologen, ologen, die sich – indem sie über die zeitliche Ordnung, die Verortung der Fakten, den Einfluß und die Einmaligkeit von Ereignissen, über substantielle Inhalte von Quellen und historischer Wirklichkeit im allgemeinen hinwegsehen – auf »funktionale Rollen« an und für sich konzentrieren und dabei die Gesellschaft zum Absolutum machen, auf das alles bezogen ist. Ihre grundlegende Annahme kann in einem Satz zusammengefaßt werden: Jede Sache hat eine Funktion, und ihr Wesen ist st gleich der funktionalen Rolle, die sie zufälligerweise spielt.

In einigen Zirkeln wird dieser Annahme heute die zweifelhafte Würde eines Gemeinplatzes zuteil, und einige Soziologen, wie M. Monnerot, können einfach ihren Augen und Ohren nicht trauen, wenn sie jemanden treffen, der anders denkt. Ich bin natürlich nicht der Auffassung, daß jede Sache eine Funktion hat, noch daß Funktion und Wesen dasselbe sind, und auch nicht, daß zwei völlig verschiedene Dinge, wie zum Beispiel der Glaube an ein Gesetz der Geschichte und der Glaube an Gott, die gleiche Funktion haben. Und selbst wenn es unter gewissen seltsamen, fragwürdigen Umständen vorkommen sollte, daß zwei unterschiedliche Dinge die gleiche »funktionale Rolle« spielen, hielte ich sie ebensowenig für identisch, wie ich denke, daß der Absatz meines Schuhs ein Hammer ist, wenn ich ihn benutze, um einen Nagel in die Wand zu schlagen.

⁴⁹ In: *The Review of Politics*, Juli 1953. Der Artikel ist in überarbeiteter Foren in Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ab der zweiten Auflage (1958) als Kapitel 13 aufgenommen worden; dt.: »Ideologie und Terror«, zunächst in: *Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*, München: Piper, 1953, S. 229-254; später als Schlußkapitel »Ideologie und Terror: Eine neue Staatsform«, in allen Auflagen von Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1958, 1962, 1975, 1986). (Anm. U. L.)

⁵⁰ Vgl. oben Anm. 11. (Anm. d. Übers. / Hrsg. U.L.)

New York, N. Y.

Hannah Arendt

326