

rer spezifischen Methode kann in Bezug auf einen der Bereiche, z. B. den der Religion, zu einer speziellen Philosophie, etwa einer Religionsphilosophie, werden mit der „Aufgabe, den religiösen Sinnzusammenhang einer philosophischen Analyse zu unterwerfen“ (341). Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist also nicht etwa Gott oder das Heilige oder das Ewige, sondern der religiöse Sinnzusammenhang. Letzten Endes geht es in ihr um die Möglichkeit religiöser Aussagen, die jedoch ihrerseits weder wahr noch falsch sein dürfen, da die Wahrheitskategorie zum wissenschaftlichen, nicht aber zum religiösen Sinnzusammenhang gehört. Religiöse Aussagen sind nach N. wesentlich metaphorisch, symbolisch und paradoxal und dürfen nicht mit den Mitteln des Wahrheitsanspruches und der logischen Widerspruchsfreiheit gemessen werden. Erst die Religionsphilosophie kann wissenschaftlich-theoretische Aussagen über den religiösen Sinnzusammenhang und über die religiösen Ausdrucksmittel sowie über deren Grundvoraussetzungen machen.

Freilich sieht sich N. gezwungen, neben dem Sinnzusammenhang in dem autonomen Bereich der Religion auch noch mit einem Motivzusammenhang zu rechnen, um den wissenschaftlichen Charakter der Theologie neben dem der Religionsphilosophie zu sichern, da es ja beide mit dem Problem der Religion zu tun haben. Während sich die Religionsphilosophie mit den logisch notwendigen Voraussetzungen und dem religiösen Sinnzusammenhang befaßt, hat es die Theologie mit den historisch selbstverständlichen Voraussetzungen zu tun, die in den Motivzusammenhang der konkreten Religion eingehen. Während Religionsphilosophie die mehr formale Seite des religiösen Zusammenhanges herausanalysiert, analysiert die Theologie den konkreten Inhalt der Religion und die damit gegebenen Grundmotive. „Mit dem Grundmotiv einer bestimmten Anschauung meinen wir die Grundantwort, die sie auf eine Frage kategorialer Natur zu geben hat und wodurch einzelne Urteile, Wertungen und Stellungnahmen dieser Anschauung zu einer sinnvollen Einheit zusammengehalten werden“ (407). Nach N. ist Theologie ihrem Wesen nach Motivforschung mit der Aufgabe, den christlichen Glauben in seiner charakteristischen Eigenart zu verstehen und klarzumachen. Natürlich ist der Glaube etwas Vorgegebenes und die Wahrheitsfrage darf nicht an ihn gestellt werden. Erst die Theologie, die sich mit den historisch gegebenen Äußerungen des Glaubens befaßt, kann objektive Untersuchungen in Bezug auf den Motivzusammenhang des vorgegebenen Glaubens machen.

Es lohnt sich, N.s Werk zu lesen, wenn man einen theologischen Ansatz kennenlernen will, welcher einer in Skandinavien weitverbreiteten religiösen Grundeinstellung Ausdruck verleiht und der auch das Denken vieler neuerer Theologen im Norden geprägt hat. Freilich lassen sich drei kritische Fragen an das Buch N.s stellen: 1. Ist die Aufsplitterung der Wirklichkeit und des Menschen in mehrere autonome Bereiche selbst eine wahre und objektive Theorie oder nur ein subjektiver Reflex des neuzeitlichen Menschen, der durch Reformation und Säkularisierung seine ursprüngliche existentielle Einheit verloren hat? 2. Ist N.s antimetaphysische und antiontologische Grundeinstellung nicht gerade die Folge eines historisch gegebenen „Vorurteils“ und „Vorverständnisses“, das letztlich bei ihm jede „objektiv-wissenschaftliche“ Voraussetzungsanalyse verhindert und es ihm unmöglich macht, gerade auf das Sein als die alle Bereiche zusammenhaltende „Grundkategorie“ aufmerksam zu werden? 3. Ist eine Religion, die nichts mehr mit dem Wahren, Guten und Schönen zu tun hat, nicht totale Willkür, und macht N. nicht umgekehrt seine Religionsphilosophie und Motivforschung letzten Endes doch zum urteilenden und wertenden Richter der religiösen Sinn- und Motivzusammenhänge?

R. Carls S. J.

Grabner-Haider, A., *Ideologie und Religion*. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1981. 171 S.

G.-H. möchte einen Beitrag zur Frage leisten, „ob und auf welche Weise sich Ideologiekritik und Religionskritik ergänzen können“ (7). Seine Grundfrage richtet sich neben der „rationalen“ auch auf die „emotionale“ und auf die „Handlungsebene“ von ideologischer im Gegensatz zu ideologiefreier Kommunikation (10). – Zunächst gibt G.-H. einen materialreichen Überblick über systematische und historische Positionen und Wertungen zum Ideologiebegriff. Darüber hinaus referiert er auch die Ergebnisse der sozialpsychologischen Ideologieforschung im Hinblick auf die Genese „ideologi-

schen“ Denkens und Verhaltens im Individuum. Den spezifischen Analogien und Differenzen von Mythos, Religion und Ideologie ist das folgende Kap. verpflichtet. Religiöse Strukturen bestimmt der Autor als polyvalent: Sie können, müssen aber nicht „ideologisch gebraucht“ werden (61). – Während ideologisches Denken für G.-H. ein „teiltrationales oder scheinrationales Denken“ bedeutete (31), wendet er im Mittelteil seines Buches erhebliche Mühe auf, im Anschluß an die „Transaktionale Analyse“ (E. Berne) kommunikationstheoretische und sozialpsychologische Gesichtspunkte ideologischen Verhaltens zu vertiefen. Aufgabe der „Transaktionalen Analyse“ sei die Befähigung des Menschen zu „emotionaler Intimität“ und zu „gefühlsoffener Kommunikation“, da „diese am stärksten seine elementaren Bedürfnisse befriedigen“ (75). Die „ideologische Kommunikation“ verzerre dagegen „sehr geschickt“ die emotionale Dimension durch „Hervorhebung der rationalen Ebene“ (126). Daher müsse sich eine „Ideologieforschung, die sich den Abbau, die Minderung und die Überwindung ideologischen Denkens und Verhaltens zum Ziel gesetzt“ habe, auch im kommunikationstherapeutischen Sinn „mit der emotionalen Ebene und der Verhaltensebene“ befassen (154). Eine konkrete Folgerung der Überlegungen von G.-H. ist, „daß die primäre emotionale Sozialisation bereits den Regeln einer relativ offenen Kommunikation entspreche“ (143) und daß die „vorwiegend ideologisch-autoritär“ vermittelten „herkömmlichen Religionen“ von nun an „offen mitgeteilt werden“ (155). Denn die „Kritik-Offenheit“ sei „ein entscheidendes Kriterium zwischen wissenschaftlicher und ideologischer Kommunikation“ (155). Der Zusammenhang zwischen Ideologiekritik und Religionskritik bestünde insgesamt also darin, auf zunehmend „offene Kommunikation“ der Religion und in der Religion hinzuwirken. – Die Thesen des Vf.s sind zweifellos anregend. Sein Anwendungsversuch der Transaktionalen Analyse betritt Neuland im Bereich der Ideologieforschung. Doch ergeben sich auch kritische Anfragen und Vorbehalte. – So übernimmt G.-H. ohne erkennbare kritische Distanz den Wissenschaftsbegriff des falsifikationistischen kritischen Rationalismus, speziell im Sinn von H. Albert. Daraus folgt beispielsweise ein durchaus nicht selbstverständlicher „Wissenschaftsoptimismus“, der m. E. dazu tendiert, die Reichweite von Wissenschaft gerade auf sozialem Gebiet (wie der Ideologieforschung) zu überschätzen. Die oft genannten Kriterien der „Testbarkeit“ und der „Kritik-Offenheit“ sind selbst methodologisch und wissenschaftstheoretisch auf ihre Leistungsfähigkeit in speziellen Wissenschaftsbereichen zu prüfen. Für einen Juristen, einen Theologen oder Philosophen werden sie einen anderen Stellenwert haben als für Physiker oder Bauingenieure. – Der fallibilistische Wissenschaftsoptimismus verleitet G.-H. schließlich zum Glauben, eine klare und realdistinkte Grenzziehung zwischen den Bereichen von Ideologie und Wissenschaft oder einer „Überwindung ideologischen Denkens und Verhaltens“ seien tatsächlich durchführbar. Abgesehen von begrifflichen Ad-hoc-Konstruktionen halte ich die Austreibung von Mythos und Ideologie aus der Wissenschaft für unvorhersehbar schwierig und – vielleicht selbst für einen mythologischen Topos gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs. (Bedauerlicherweise setzt sich G.-H. im Kapitel über Mythos nicht mit H. Blumenberg auseinander.) – Weiterhin vermute ich, daß eine stets „offene Kommunikation“ im Sinn des Autors und der Transaktionalen Analyse zwar wünschenswert, aber für Menschen gedacht ist, die anderswo als auf dieser Erde leben – trotz aller kommunikationstherapeutischen Ideologieforschung. Doch das sind bereits Fragen zugrundeliegender Anthropologie. – Insgesamt ist dem Verf. einzuräumen, daß er auf eigenständige Weise empirische wie theoretische Fragestellungen der Ideologieforschung aufgreift und zur Weiterforschung befruchtet.

U. Hemel

4. Anthropologie. Psychologie

Schippenges, Heinrich, *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 484 S.

Das umfangreiche Werk stellt zwischen Einführung und Ausblick drei Monographien zusammen, wobei die 1. und 3. überarbeitete Fassungen bereits erschienener Bücher darstellen (Paracelsus, 1974; Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, 1975). Dazugekommen ist – samt Überleitungsabschnitten zwischen den Büchern – das Mittelstück: Novalis. Einst ist alles Leib. – Ort