

erwehren, die schon SCHILLEBEECKX gestellt hat (vgl. *Gott — die Zukunft des Menschen*. Mainz 1969, 142—174), ob der ganze kulturelle Umschwung, der sich in unserer Zeit vollzieht, tatsächlich mit dem pauschalen Schlagwort „Säkularisierung“ sachgerecht beschrieben ist. Es fällt auf, daß die konkrete Weltsituation selbst fast gar nicht in den Blick kommt; daß trotz der Auseinandersetzung mit der Säkularisierung es über eine formale Auseinandersetzung nicht hinausgeht; daß weder die Redideologisierung der Welt, die wachsende Ablösung des Religiösen durch das Politische, der dogmatische Einsatz der einzelwissenschaftlichen Analyse, sei es die soziologische, sei es die psychologisch-psychoanalytische mit ihren jeweiligen ideologischen Prämissen, in den Blick fällt. Die Abnahme bzw. der Wandel des Religiösen findet in den Beiträgen von N. KEHL über „Jesus und die Religion“, bei W. KERN („Glaube ohne Religion?“), bei H. B. MEYER („Religiöse Praxis in einer säkularen Welt“) verständnisvollen Trost, doch ist das Ergebnis mehr als Selbsttrost? MOREL sieht in der Säkularisierungsdebatte abschließend Elemente einer — legitimen — Selbstrelativierung: „Wenn etwas eine Zeitlang mit einem stärkeren Absolutheitsanspruch als aus der Natur der Sache begründbar gesetzt worden ist, dann ist die Relativierung bis zu einem bestimmten ‚Stellenwert‘ gleichzeitig ein Gesundungsprozeß“ (80). Er sieht diesen Prozeß nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem erhöhten Interesse und dem verstärkten Verantwortungsgefühl gegenüber den großen Problemen der Menschheit: Hunger, Krieg, Unterdrückung. Nicht gesehen wird, daß diese Probleme nicht mehr einfach als „Sach“-Probleme behandelt werden können, sondern inzwischen dort, wo Christentum und Religion der radikalen Kritik zum Opfer fallen, konsequenterweise politischen Ideologien z. T. totalitärer Art ausgesetzt sind. Nicht selbstbespiegelnde Reflexion tut daher not, sondern Reflexion auf den immanenten Weltauftrag der Christen, der von sich fortweist. Hier dürfte die Debatte eine genuine Fortsetzung erfahren.

H. Waldenfels

Xhaufflaire, Marcel: *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*. Kaiser/München und Grünwald/Mainz 1972; 298 S.

Die Untersuchung wurde erarbeitet als Dissertation bei J. B. METZ und ist vom Verf. selbst gedacht als Beitrag eines Theologen für Theologen (9). Aus der Konfrontation mit FEUERBACH geht es ihm um die Theologie der Säkularisation. Zu Recht bezweifelt er, „daß der Theologe, solange er nicht als Theologe durch die Hölle der klassischen Religionskritik hindurchgegangen ist, sich nicht theoretisch einer Welt nähern kann, deren Zeitgenosse er doch, zumindest ‚biologisch‘, ist“ (16). Die These, die er in dieser Konfrontation zu entwickeln sucht, läuft darauf hinaus, „daß die Theologien der Säkularisation zwar mutige, großzügige und auch notwendige Bemühungen sind, daß sie aber nur den ‚internen‘ Bereich der Kirche betreffen und daß der spezifische Gehalt ihrer Theorien sich kaum mit den Bestrebungen treffen kann, in denen die zeitgenössische Welt versucht, sich zu verstehen und zu verwandeln“ (16).

In den beiden ersten Teilen geht Verf. in kritischer Lektüre dem Anliegen und dem Werk FEUERBACHS nach. Das Anliegen schildert er anhand der Grundzüge seiner geistigen Biographie. In dieser zeichnet Verf. den Weg FEUERBACHS von der Theologie zur Antitheologie, seine anfängliche Prägung durch „das ziemlich aristokratische Ideal der desinteressierten Wirklichkeitsbetrachtung, welches früher die studierenden Mönche gelebt hatten“ (31f), den Einfluß der per-

sönlichen universitären Erfahrungen, der Verbindung mit der HEGELschen Linken, sein Verhältnis zu MARX, seine Einstellung zur revolutionären Praxis. Im Werk FEUERBACHS unterscheidet Verf. drei Perioden, in denen „die Wirklichkeit zunächst das ‚Wirkliche‘ des ‚Wirklichen‘ (ist): der Geist, die eine und allgemeine Vernunft. Dann ist sie der Mensch, die menschliche Gattung, das Wesen des Menschen. Schließlich ist sie die Sinnlichkeit, die Natur, die Empirie“ (197). Der FEUERBACH der dritten Periode ist nach Ansicht des Verf. „auf fanatische Weise ‚anti-dualistisch‘“ (197). Damit fällt ein Stichwort, auf das man bei METZ-Schülern in jüngerer Zeit immer wieder stößt, ohne daß jedoch der Versuch gemacht wird, den Begriff „Dualismus“ exakter zu umschreiben und entsprechend evtl. zwischen legitimen und illegitimen Weisen eines „Dualismus“ zu unterscheiden. An diesem Schlüsselbegriff müßte — trotz, vielleicht aber auch gerade wegen FEUERBACH — sich eine Diskussion entzünden. — Alle Perioden durchzieht dann das Verlangen, einen kritischen Standpunkt, d. h. einen von der „Sklaverei des mittelalterlichen Christentums“ freien Standpunkt zu gewinnen (105). Dieser Standpunkt ist zunächst noch ein in der Negation des Idealismus und damit von diesem abhängiger Standpunkt (121). Es geht FEUERBACH jedoch um eine Methode, „die in keiner Weise mehr von der Theologie oder der idealistischen Spekulation belastet ist“ (127). Auf der Suche nach den konkreten Kriterien der Wahrheit gelangt er schließlich zum „Standpunkt der Sinnlichkeit“; auffallenderweise werden nicht „Praxis“ oder „Revolution“ zum entscheidenden Moment der Anti-Philosophie, sondern „Sinnlichkeit“ (141). Es deutet sich aber die neue Philosophie an, in der „der Glaube durch den Unglauben, die Bibel durch die Vernunft, die Kirche durch die Politik, der Himmel durch die Erde, das Gebet durch die Arbeit, die Hölle durch das Elend, der Christ durch den Menschen ersetzt“ werden (151). Die praktische Rolle der Philosophie sieht er darin, daß sie ihre Zeit und ihre Gesellschaft diagnostiziert und daraus die entsprechende „Pathologie“ entwickelt (154). Die Diagnose seiner Zeit und Gesellschaft aber ist pessimistisch, insofern FEUERBACH „das ‚Gespenst‘ des Christentums und des Idealismus noch überall herrsche(n)“ sieht (155). Das aber lasse sich nur ändern, „wenn man die Gemüter ändere, wenn man ihnen eine neue Gesamtkonzeption der Wirklichkeit eingäbe, welche an die Stelle der christlichen Religion treten würde“ (155f).

In der Kritik an FEUERBACH greift Verf. Punkte der MARXschen Feuerbachkritik auf: die letztlich nicht vollzogene Lösung von dem zu bekämpfenden System, dem er auch in der Anti-Position noch verhaftet bleibt (200ff), das nicht bewältigte Theorie-Praxis-Problem (20ff). Er geht aber selbst noch einmal in der Reflexion auf die Geschichtstheorie über diese Kritik hinaus (209ff). Im Anschluß an die von ihm gemeinte Geschichtstheorie zeigen sich dann auch die Konsequenzen für den Glauben: „Die Ausarbeitung einer Theorie und einer Praxis des Glaubens auf der Grundlage einer kritischen Geschichtstheorie und der revolutionären Praxis hätte *praktisch* (für den Glauben!) die Konsequenz, daß der Tod der ersten Theologie (und dessen, was sie erläutert) als nichtkritischer Theologie, als Identitätssystem, als Apologetik oder Ideologie, zusammenfallen würde mit ihrer kritischen Reproduktion, ihrer Wiederherstellung oder ihrer Reinkarnation (Resurrektion!) gemäß den Formen und den Folgen für die ‚Praxis‘, welche wir noch nicht kennen. Dieses ‚Fegefeuer‘ der Theologie (das notwendig denjenigen als ‚Hölle‘ erscheint, die noch der ersten Theologie verhaftet sind) scheint die einzige Bedingung dafür zu sein, daß der Tod der Theologie (ihre theoretische und praktische Aneignung auf der Ebene der Wissenschaft und anderer Praxen) auch ein theologischer Tod ist. Auf der Ebene des Erlebten ist es natürlich unvermeidlich, daß

sich die Religionen und im besonderen das Christentum auch weiterhin ‚ideologisch‘ reproduzieren, sei es infolge der Einfachheit des Geistes der Orthodoxie, sei es infolge der Implikationen ihrer ‚Säkularisation‘ (verstärkt oder nicht), zum Beispiel als ‚ontotheologische‘ Auffassung des Wirklichen oder als anthropologisierende Konzeption der Totalität. Es ist gleichfalls unvermeidlich, daß sich ihre Gegner auch weiterhin auf der gleichen abstrakten Ebene bewegen, welche noch die ihrige ist. Das ist überdies der Grund, warum eine Theorie des Glaubens in der Geschichte heute kaum mehr anders aufgestellt werden kann als unter einer kritischen und negativen Form (was denjenigen als Unglaube erscheint, deren Glaubensbekenntnis und deren frommes Verhalten Ausdruck ihrer Unfähigkeit bleibt, theoretisch und praktisch das Wirkliche anders als auf ideologische und despotische Weise zu begreifen). Selbstverständlich unterscheidet sich das Schicksal des christlichen Glaubens und seiner Vermittlungen hierin nicht von dem Schicksal der aktuellen gegenwärtigen Welt“ (227f.).

Wer diesen Konsequenzen gefolgt ist, muß dann allerdings die verschiedenen theologischen Reaktionen auf FEUERBACH unzureichend finden. Verf. kritisiert folglich die „positivistische“ Theologie KIERKEGAARDS und BARTHS, die Vermittlungstheologie etwa PANNENBERGS, die Theologie des Dialogs. Kritik findet schließlich aber auch die „Theologie der Säkularisation“, „der F. GOGARTEN nach 1945 und der J. B. METZ vor 1967“ (261). An ihnen expliziert Verf. seine zuvor genannte These. Er wirft der Theologie der Säkularisation die Unfähigkeit der historischen Verifikation ihrer Thesen, damit „ein ideologisches Verfahren“ (265) vor. Einen weiteren Widerspruch sieht er gegeben, „wenn sie auf unhistorische Weise, ‚theoretisch‘ und apriorisch die ‚Notwendigkeit‘ des christlichen Geistes in unserer Welt und in der Welt von morgen aufzeigte. Der Glaube und die Theologie, a priori notwendige Bedingungen für die säkularisierte Welt, erweisen sich in der Geschichte ebenso ‚ideologisch‘ wie die ‚Antitheologie‘ oder die verkehrte Philosophie Feuerbachs“ (268). In diesem Zusammenhang erscheint dann auch von neuem der Vorwurf einer „dualistische(n), antithetische(n) Konzeption der Wirklichkeit“ (270). Die Theologie der Säkularisation will nämlich „diese Säkularisation begründen, bestimmen, ihr einen Sinn geben: sie lehnt es ab, selbst in gewisser Weise diese Säkularisation zu sein. Ihre einzige historische Auswirkung würde darin bestehen, die ‚Totalitarismen‘ zu entlarven: aber sie hat zu wenig ‚Fleisch‘, um mit den tatsächlichen Totalisierungen der modernen Gesellschaft in ihrer politischen und wissenschaftlichen Aneignung der Welt solidarisch zu sein. In gewisser Weise ist die Theologie der Säkularisation eine Theologie der Kapitulation des Christentums vor der modernen zeitgenössischen Welt. Sie ist nicht wirklich an ihrer Geschichte interessiert und mystifiziert überdies das Schicksal des konkreten Menschen. Sie begleitet die ‚Praxen‘ der Erkenntnis und des Handelns des neuzeitlichen Menschen nicht von innen her. Mit anderen Worten, die Theologie der Säkularisation ‚begleitet‘ die zeitgenössische Welt nur auf ideologische Weise. Man könnte sagen, daß der Mangel der Theologie der Säkularisation genau darin besteht, daß sie keine säkularisierte Theologie ist, ebenso wie die ‚neue Philosophie‘ Feuerbachs uns als Ideologie erscheint und nicht als Theorie über das gesellschaftliche Ganze der Praxen. Ihre Argumentationsweise erweckt den Eindruck, als ob sie ‚persönlich‘ von dem Prozeß der ‚Vergeschichtlichung‘ oder der ‚Säkularisation‘ bewahrt bleibe, der die Welt kennzeichnet, in welcher sie sich vorfindet, und als ob die Vielzahl der weltlichen Praxen nicht das ‚Fleisch‘ seien, in dem sich die Offenbarung, der Glaube oder die Theologie selbst erneuern oder vermitteln müßten“ (270f.).

Für Verf. stellen sich abschließend die beiden Fragen, ob „die aufeinanderfolgenden Säkularisationen des Glaubens diesen notwendig und unweigerlich auflösen und letztlich auf antichristliche Konzeptionen hinauslaufen“ und ob „es nicht eine äußerste Grenze für diesen Prozeß“ gibt (281). Verf. zeigt sich hier optimistisch. Für ihn bedeutet „Säkularisation des Glaubens“ theologisch „nichts anderes als die fortlaufende geschichtliche Verwirklichung dessen, was durch die biblischen Worte der Inkarnation oder auch des Todes und der Auferstehung des Herrn bezeichnet wird“ (285). Hinzu kommt der Appell an das „freie Christentum“ (286ff). Hier aber stellt sich dann die Frage, was die altgewohnten Worte meinen, die schnell und ungeschützt ins Spiel gebracht werden. Entweder meinen sie, was sie immer schon gemeint haben — dann war der Weg zu ihnen am Ende doch reichlich umständlich; oder sie meinen etwas anderes — sollte man dann nicht den Mut fordern dürfen, daß gesagt wird, was mit den Worten „Inkarnation“, „Tod und Auferstehung des Herrn“ gemeint wird? Schließlich ist ja nicht einmal die „erste Theologie“, um im Jargon zu bleiben, sich da so ganz sicher, was sie zu sagen hat.

H. Waldenfels,

HERAUSGEBER-NOTIZ

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. und das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO e.V. haben vereinbart,

ab 1. Januar 1975

die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft sowie die Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte gemeinsam herauszugeben (s. dieses Heft, Seite 298).

Die Chefredaktion übernimmt Herr Dr. Georg Schückler. — Die Anschrift der Redaktion lautet:

D-5100 Aachen, Hermannstraße 14

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. FRITZ KÖSTER SAC, 8136 Percha b/Starnberg, Bergerstr. 17 · Prof. Dr. WALTER VOGELS PB, Faculty of Theology, Saint Paul University, 223 Main Street, Ottawa 1/Canada · Prof. Dr. DAVID TRABOULAY, History Dept., Staten Island Comm. College, City University of New York, Staten Island, N.Y. 10301, USA · Drs. ALPHONS VAN DIJK, Ruhr-Universität, Abt. für Ev. Theologie, Theologie der Religionsgeschichte, 463 Bochum, Buscheystraße.