

Buchbesprechungen

Religion und Säkularität

Tobias Schulte, *Ohne Gott mit Gott. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer* (Ratio fidei 52), Regensburg: Friedrich Pustet 2014, 413 S., 39,99 €; ISBN 978-3-7917-2569-7

Die in der Kath.-Theol. Fakultät in Freiburg/Br. angenommene Dissertationschrift entfaltet breit und detailliert die Anthropologie und Gotteslehre Bonhoeffers in systematischer Form. Zentral ist die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit Gottes in einer Welt, die „etsi deus non daretur“ lebt und nach der Einsicht des späten Bonhoeffer dies auch soll. Besonders der Bonhoeffer der Ethik-Manuskripte und der Gefängnisbriefe suchte, anders als der frühe Bonhoeffer der Dissertation und Habilitation, die „Denkform Luthers“ mit der „neuzeitlichen Denkform“ zu vermitteln, ohne jedoch jene dabei aufzugeben. Der Vf. will zeigen, dass das hierbei entfaltete Glaubensverständnis für den Dialog mit der Moderne beispielhaft ist. Diese ist, so die Einleitung, gekennzeichnet durch eine neue Art von Religiosität, welche Bonhoeffer mit seiner Forderung nach einem „religionslosen Christentum“ sicher skeptisch beurteilt hätte, und durch die Theodizeefrage, welche angesichts eines augenscheinlich inaktiven Gottes nicht nur die Christen umtreibt. Dieser Kontext wird in einem kurzen Schlussteil noch einmal aufgegriffen. Der mittlere Hauptteil – diffizil untergliedert – entfaltet die Theologie Bonhoeffers hinsichtlich der oben genannten Schwerpunkte in vielen Einzelheiten, die zu kommentieren eine Rezension sprengen würde.

„Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ – die den Titel inspirierende berühmte Be-

merkung aus einem der Gefängnisbriefe, welche zunächst selbstwidersprüchlich klingt, expliziert Vf. nicht in seiner empfehlenswerten Studie zu Bonhoeffers Postulat eines religionslosen Christentums (S. 188–213), sondern etwas versteckt erst auf S. 256–257: „Wir“ (gemeint sind hier die Christen von heute) sollen nicht heteronom leben, sondern autonom in einer „ohne Gott“ agierenden Welt, d. h. ohne dass ein Eingreifen Gottes zu erkennen oder auch nur zu erwarten wäre. Doch bleiben „wir“ im freien Glaubensentschluss auf diesen Gott bezogen und leben also „vor“ und „mit“ diesem, der aber zugleich von der Welt zurücktritt und seine Macht in seiner Ohnmacht und sogar Abwesenheit zeigt. Nichts anderes hat Christus in seinem Leben und Sterben und in seiner Auferstehung als wahres Gott- und Menschsein „ungetrennt“ offenbart. Dieses Rechtfertigungsgeschehen trägt dann die christliche Weltverantwortung, besonders angesichts der in allem menschlichen Handeln unvermeidlichen Schuld.

Aber wie steht es um das Heil der „Anderen“, die nicht nur „ohne Gott“ und ohne Religion, sondern auch ohne Kirche („extra ecclesiam“) und ohne Christus-Glauben (und – *horribile dictu* – vielleicht ohne rechtfertigende Gnade?) leben und sterben? Dass Bonhoeffer für diese ein „unbewusstes“ (ein nicht mehr bewusstes?) Christentum annahm, dass sich in einem „actus directus“ ohne (Glaubens-)Reflexion äußert, erfährt man in einer Anmerkung (S. 249, Anm. 481), welche nur diesbezügliche Sekundärliteratur referiert. Dem Vf. (und auch Bonhoeffer?) scheinen diese „Anderen“ kein wirkliches Problem gewesen zu sein. Sie

fehlen schon im zeitdiagnostischen Eingangsteil. Sonst gäbe es zu diesem Thema mehr als die Andeutungen über das stellvertretende Agieren der Christen für jene (vgl. S. 310) – hier einmal nicht wie sonst auf Christus oder Gott als Subjekt der Stellvertretung fokussiert. Auch wechseln sich beim Vf. zuweilen Aussagen über „den“ Menschen und „den“ Christen undifferenziert ab. Das mag der überaus starken Christuszentriertheit des frühen Bonhoeffer geschuldet sein, die es ihm erschwerte, dem „natürlichen“ Menschen nach dem Sündenfall ein Selbstverständnis seiner selbst (als Geschöpf oder als Person) zuzugestehen. Das arbeitet der Vf. detailliert heraus, um die spätere Entwicklung von Bonhoeffers Anthropologie in Diskontinuität, aber eben auch Kontinuität zur frühen Phase zu zeigen. Doch bleibt er selbst ganz im Bann dieser überragenden Theologengestalt, so dass Kritik an ihr nicht zu finden ist. Nur dass Bonhoeffers Trinitätstheologie rudimentär geblieben sei, wird wiederholt beklagt.

Die nachvollziehbare Entscheidung, streng systematisch vorzugehen, führt

zwangsläufig zu Redundanzen hinsichtlich der Theorieentwicklung Bonhoeffers, besonders was die spätere Annäherung an die vom Vf. nicht explizierte „neuzeitliche Denkform“ betrifft: Gemeint ist damit wohl nichts weiter als die Akzeptanz der Mündigkeit bzw. Autonomie des freien Menschen und seiner Welt gegenüber Gott. Des Weiteren wird die Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand in die Fußnoten verlegt, diese dort aber nicht so geführt, dass ein innovativer Erkenntnis-Impuls der vorliegenden Untersuchung sichtbar würde. Angesichts der fast 1.500 Anmerkungen im Hauptteil macht sich besonders hier das Fehlen eines Personenverzeichnisses schmerzlich bemerkbar. (Beispielsweise verweist S. 167, Anm. 92, auf „erheblich“ andere Schlussfolgerungen des Vf. – die sind aber im Folgenden konkret nicht zu finden.) Trotz alledem: Für eine intensivere Begegnung mit dem Denken eines der größten lutherischen Theologen unserer Zeit ist dieses kenntnisreiche und zum weiteren Nachdenken anregende Werk gut geeignet.

Eberhard Tiefensee

Lois Lee, *Recognizing the Non-Religious. Reimagining the Secular*, Oxford (UK): Oxford University Press 2015, 235 S., 71,00 £, ISBN 978-0-19-873684-4 (Paperback 2017, 25,49 £, ISBN 978-0-19-8808553-4)

Wer jemals beobachtet hat, mit welcher Routine die Pförtner abends die am Tag unbeachteten Flaggen vor der Thüringer Staatskanzlei herabholen, zusammenfalten und ins Haus schaffen, hat ein gutes Bild für das, was die Kenter Religionssoziologin Lois Lee unter einer „normalen“ nicht-religiösen Säkularität versteht, auf die sie erst bei ihren Recherchen vor allem in London und Umgebung aufmerk-

sam wurde (vgl. „The Unwaved Flag“ S. 70–85). Von der akademischen Diskussion über den „Neuen Atheismus“ (zum Beispiel eines Richard Dawkins) wird diese „Normalität“ weitgehend ausgeblendet; man konzentriert sich auf dessen Impuls und weiß kaum etwas von dessen tatsächlicher, wahrscheinlich geringer Wirkung. Die Vf.in hält eine qualitative Betrachtung der als nicht-religiös zu charakterisierenden Bevölkerungsanteile nach wie vor für ein Forschungsdesiderat (Statistiken gibt es inzwischen reichlich) und hat deshalb ein „Nonreligion and Secularity Research Network“ (NSRN) gegründet. Jüngst organisierte sie eine repräsentative Um-

frage für die Tagung „Cultures of Unbelief“ in der Gregoriana in Rom.

Zunächst einmal versucht sie, die Terminologie zu sortieren. Ein Glossar im Anhang unterscheidet Anti-Theismus, A-Theismus und Nicht-Theismus; Religion (strikt im Sinne des „konventionellen“ westlichen Begriffs verstanden!), Anti-Religion (Gegensatz), A-Religion (Abwesenheit), Ir-Religion (unbestimmt: Ablehnung oder Fremdheit bzw. Indifferenz), Post-Religion (war mal Religion gewesen) und eben Nicht-Religion. Des Weiteren stellt sie sich gegen ein weit verbreitetes Schwarz-Weiß-Modell einer „substantiellen“ Säkularität, in der man sich als entweder religiös oder säkular positionieren muss, und plädiert im Blick auf die Tatsachen für eine „multiple Säkularität“ (Monika Wohlrab-Sahr). Unter deren Dach finden sich (eher naturalistische) humanistische, (eher auf Bildung setzende) agnostische, theistische (als Teil der Säkularität!), (vor allem alternativ-spirituelle) subjektivistische und (pragmatische) anti-existentialistische „existentielle Kulturen“ (so Lees neuer Oberbegriff) – in sich vielfältig und situativ je verschieden kombiniert.

Allzu große begriffliche Trennschärfe ist deshalb weder im Glossar noch dann im Text durchgehalten. Die „Non-Religious“ („Religionslose“ oder besser „Religionsfreie“), das eigentliche Forschungsfeld Lees, sind ebenso wenig defizitär, wie „Gewaltlose“ es sind, und eigentlich auch nicht indifferent, denn all das bezieht sich noch viel zu sehr auf einen vorhandenen oder ehemaligen religiösen Kontext. Zumeist sind sie ganz banal „normal“ – aber eben nicht immer, denn sie „switchen“ je nach Gesprächs- und Lebenssituation zwischen verschiedenen Meinungen und sozialen Praktiken und positionieren und organisieren sich zumeist eher unreflektiert, beispielsweise durch Auswahl ihres Bekanntenkreises.

Sie sind deshalb auch weniger „greifbar“ als dezidierte Atheisten oder Religiöse. Wer wie jene oft das Verlassen einer religiösen Gemeinschaft biographisch begründet (durch Traumata oder emotionale Brüche) oder sich an „anti-theistischen“ Aktionen beteiligt, stößt bei den meisten „Nicht-Religiösen“ auf Unbehagen. Das heißt aber nicht, dass diese sich nicht punktuell auch mit religiösen oder alternativ-spirituellen „existentiellen Kulturen“ auseinandersetzen.

Eine solche ist eine (An-)Sammlung von Überzeugungen („belief“) hinsichtlich der (bisher so genannten) „letzten Fragen“, die aber zumeist nicht-intellektuell, nicht-verbalisiert und oft widersprüchlich und kreativ kombiniert sind (auf der oben genannten römischen Tagung von Jonathan Lanman treffend als „Messismus“ charakterisiert). Sie manifestiert sich in jeweils speziellen ethischen Praktiken und Ritualen vor allem an den Lebenswenden – also weniger in Wertvorstellungen als in Wertrealisierungen. Lees Terminus hat den Vorteil, Phänomene wie Nationalismus und Fußballbegeisterung endgültig aus dem Verdacht einer „Ersatzreligion“ oder eines „Religionsanalogats“ herauszuhalten bzw. Kultur nicht mit „unsichtbarer Religion“ (Thomas Luckmann) zu verwechseln. Allerdings wird sich zeigen müssen, ob er sich gegen Konkurrenten wie „Milieu“ oder „(Lebens-)Option“ (William James; Charles Taylor; Hans Joas) durchsetzen kann. Letzterer Begriff verdeutlicht nämlich stärker den auch von Lee immer mitgedachten speziellen Wahlcharakter: Die „Optionalität“ ist ein wesentliches Merkmal der von ihr gemeinten „Säkularität“.

Die Monographie enthält eine Fülle von Beobachtungen, wie „Nicht-Religiöse“ wahrnehmen, leben und sich äußern, die sich so ähnlich auch in Ostdeutschland machen ließen. Doch ist die deutsche Re-

ligionssoziologie fast komplett abwesend. Dafür findet sich aber reichlich Sekundärliteratur aus dem englischsprachigen Raum, die wiederum m. E. die deutsche Religionswissenschaft und Theologie kaum wahrnimmt – ein Gra-

ben, der offensichtlich schwer zu schließen ist. Deshalb wäre Lees Untersuchung eine baldige Übersetzung ins Deutsche zu wünschen.

Eberhard Tiefensee

Horst Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München: C. H. Beck 2018, 256 S., 26,95 €, ISBN 978-3-406-71871-7

Was heißt „weltanschauliche Neutralität“ des Staates und inwiefern ist ein „säkularer Staat“ zugleich ein „religionsfreundlicher Staat“? Angesichts mannigfaltiger aktueller Diskussionen um Religion und Staat macht es sich der Würzburger Staatsrechtler Horst Dreier zur Aufgabe, fundiert, aber allgemeinverständlich das bundesrepublikanische Konzept der weltanschaulichen Neutralität des Staates als Konsequenz aus dem Grundrecht auf Freiheit der Religion und der Weltanschauungen darzustellen, es gegen Missverständnisse zu verteidigen und als normativ unübertroffene Verhältnisbestimmung von Staat und Religion zu profilieren. Wesentliche Überlegungen dieses Buches wurden bereits 2013 in einem Büchlein mit dem Titel „Säkularisierung und Sakralität“ veröffentlicht; sie erscheinen hier nun um historisches Material erweitert und teilweise auch mit fortgeführter Argumentation.

Nach einer kurzen Einleitung entfaltet und verteidigt Dreier in fünf Kapiteln das Anliegen, dass der säkulare Staat als religiöser Freiheitsgewinn zu verstehen sei. Der moderne Staat ist säkular, weil er auf Religion als Legitimationsressource verzichtet und sich allein auf den Willen der zum Staatsvolk vereinten Individuen – nach dem Modell der US-Verfassung „We the People“ – stützt. Im *ersten Kapitel* werden die unterschiedli-

chen Bedeutungen des Begriffs „Säkularisierung“ untersucht. Zentrale Bedeutung kommt dabei Blumenbergs Argumentation zu, die Moderne als etwas eigenständig Neues zu verstehen und sie vom Vorwurf des „Rechtsbruchs“, den die Enteignung der Kirchengüter dargestellt habe, zu entlasten. Auf dieser Linie bezieht Dreier im Folgenden Stellung gegen all jene Ansätze, die – mit Carl Schmitt als bedeutendstem Vertreter – religiöse Restbestände oder theologische Säkularisate im modernen Verfassungsstaat weiterhin in Kraft sehen und somit an dessen vollständiger Säkularität Zweifel hegen. Das *zweite Kapitel* bietet eine geraffte Geschichte der Religionsfreiheit in Deutschland, das *dritte Kapitel* stellt das Konzept der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates vor und verteidigt es gegen aktuelle Kritik. Im *vierten Kapitel* zieht Dreier gegen zeitgenössische Positionen zu Felde, die auch am modernen Rechtsstaat „sakrale Elemente“ erkennen. Neben eher esoterischen Positionen in der Rechtswissenschaft wird hier auch Hans Joas' These kritisiert, mit den modernen Menschenrechten sei so etwas wie die Sakralisierung des Individuums verbunden. Dreier führt dabei zwar mit Recht aus, dass der Begründung von Menschenrechten und ihrer Aufnahme in die Rechtsarchitektur des modernen Verfassungsstaats gerade die Abkehr von religiösen Begründungen innewohnt, geht dabei aber an der für Joas zentralen Problemstellung vorbei, wie nämlich die Menschenrechte zu einem zentralen Überzeugungsgehalt

breiter Gesellschaftsschichten und entscheidend für deren individuelles Selbstverständnis wurden. Mit dieser kultur- und sozialwissenschaftlichen Fragestellung kann Dreier offenkundig nichts anfangen, der sich auf die normative Ausgestaltung des staatlichen Rechtssystems konzentriert. Im *fünften Kapitel* diskutiert (und verneint) Dreier die Frage, ob die Gottes-Nennung in der Präambel des Grundgesetzes dem säkularen Charakter des Staates entgegensteht, im *sechsten Kapitel* geht er auf das Böckenförde-Diktum ein, demzufolge der moderne säkulare Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Dreier vollzieht hier die Genese sowie verschiedene Schritte in der Rezeption dieses Diktums nach, das nacheinander sowohl für als auch gegen das Angewiesensein des Staates auf Religion in Anspruch genommen wurde.

Dreier gelingt ein sehr gut lesbares und fundiertes Plädoyer für das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates, und er kann nachvollziehbar zeigen, dass es das normative Gegenstück zum Grundrecht auf Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit darstellt. Sein Buch bietet außerdem viele interessante Einblicke in die Verfassungsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland und der deutschen Vorgängerstaaten. Drei Dinge sind freilich kritisch anzumerken: 1) Im historischen Abriss zur Religionsfreiheit geht es ausschließlich um christliche Konfessionen. Dass in Europa jahrtausendlang Juden lebten und leben und dass die sogenannte Juden-Emanzipation im 19. Jahrhundert eine wesentliche Diskussionslinie darstellt, die zur religiösen Neutralität des Staates führt, bleibt erstaunlicherweise vollständig ausgespart; 2) Dreier kann den modernen Staat nur deswegen als ein reines Vernunftprojekt herausstellen, dem es um die friedensstiftende und

freiheitsgarantierende Rationalisierung von Herrschaft geht, weil er die moderne Verbindung von Staat und Nation – und eben auch den Nationalismus – ausblendet. „Volk“ ist für Dreier ein reiner Verfassungsbegriff; wie sich dieses Volk als politische Identität konstituiert, welche historischen, kulturellen und ideologischen Bestände dabei eine Rolle spielen und welche letztlich willkürlichen Abgrenzungen damit verbunden sind, beschäftigt ihn überhaupt nicht. Wenn aber die Bürger des Staates selbst nicht weltanschaulich neutral, sondern in pluraler Weise weltanschaulich positioniert sind, worin soll dann die Neutralität der staatlichen Amtsträger gründen, die die Neutralität des Staates nach Dreier ins Werk setzen (vgl. S. 137)? 3) Dies führt zu Dreiers etwas lauen Diskussion des Sachproblems im Böckenförde-Diktum. Warum sollten Bürger sich in verantwortlicher Weise mit dem modernen, weltanschaulich neutralen Staat identifizieren, anstatt ihn bloß instrumentell zu ihrem individuellen Vorteil zu gebrauchen? Welches gehaltvolle Ethos benötigt ein moderner Staat, für den gerade jene Überzeugungen nicht sprechen, die die individuellen Identitäten seiner Bürger oftmals ausmachen? Dreiers Vorschlag verbleibt hier letztlich auf der Habermas-Linie (obwohl Habermas im Buch kräftig kritisiert wird), nämlich mit der Überlegung, das Verbindende in der pluralen Gesellschaft beruhe letztlich auf der Erfahrung, dass Dissens konstruktiv ausgetragen werden kann, weshalb auch der Wert der säkularen Verfassungsordnung einleuchtet. Nicht nur angesichts religiöser Fundamentalismen, sondern auch angesichts der neuen populistischen und autoritären Bewegungen in Europa erscheint dies fast schon antiquiert. Dreier schließt das Buch denn auch mit der Aufforderung, hier weiterzudenken.

Christof Mandry

Neues Testament

Michael Krämer, Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Markusevangelium. Würzburg: Echter 2016, xix, 236 S., 19,90 €, ISBN 978-3429038823

Der 2016 von Michael Krämer SDB, Professor em. für Neues Testament an der Hochschule Benediktbeuren, vorgelegte Kommentar zum Markusevangelium (MkEv) steht in einer Reihe von Veröffentlichungen des Autors, die die Zwei-Quellen-Theorie zugunsten einer alternativen Erklärung der synoptischen Frage aufgeben. Der Band umfasst eine *Vorbemerkung* (S. ix–xvii), die die zugrunde gelegte Theorie skizziert, einen die Auslegung bietenden *Hauptteil* (S. 1–142) sowie einen *Anhang*, in dem sich u. a. das knappe Literaturverzeichnis findet.

Vf. greift auf die altkirchliche Tradition zurück, nach der nicht das MkEv, sondern das Matthäusevangelium (MtEv) als ältestes Evangelium anzusehen ist, und sieht die Zwei-Quellen-Theorie in eine „Sackgasse“ (S. ix) geraten, aus der er durch einen überlieferungsgeschichtlichen Ansatz heraustreten möchte. Er vermutet am Beginn der synoptischen Tradition ein judenchristliches Urevangelium, aus dem sich unabhängig voneinander das MtEv sowie das MkEv und das Lukasevangelium (LkEv) entwickelt haben. Er benennt dabei als Entwicklungsstufen eine heidenchristliche Überarbeitung des Urevangeliums, die noch deutlich als Grundlage des MkEv zu erkennen sei und in dessen heidenchristlicher Linie sich auch das LkEv entwickelt habe. Auf einer judenchristlichen Linie sei über ein „apologetisch-polemisch-paränetisch erweitertes“ Urevangelium und ein „torarigoristisch angereichertes judenchristliches Evangelium“ das MtEv als ein „paränetisch angereichertes, torarigoristisch entschärftes, auf die Großkir-

che ausgerichtetes Evangelium“ entstanden (S. xvi–xvii). Das MkEv selbst wird als eine „spät“ und „auf das Verlangen der römischen Christengemeinde nach dem Tode des Petrus durch Markus, der Dolmetscher des Petrus war“ (S. xiii), entstandene Schrift beschrieben, die „die Mentalität und Spiritualität der frühen judenchristlichen Gemeinde reflektiert“ und sich als „treue und zuverlässige Wiedergabe des judenchristlichen Urevangeliums [erweist], das die älteste kirchliche Überlieferung einmütig dem Evangelisten Matthäus zuschreibt“ (ebd.). Der dreiteilige geographische Aufriss des MkEv spielt für Vf. in seiner Auslegung keine zentrale Rolle. Er ordnet vielmehr wie folgt: 1,1–12; (1,13 fehlt in der Gliederung); 1,14–2,22; 2,23–3,35; 4,1–34; 4,35–5,20; 5,21–8,30; 8,31–9,50; 10,1–52; 11,1–13,37 und 14,1–16,8. Danach bricht die Auslegung ab; Mk 16,9–20, immerhin Teil des neutestamentlichen Kanons, wird problematisiert, aber nicht besprochen. Bekanntermaßen sprechen im Kontext der Zwei-Quellen-Theorie gute Gründe für die Priorität des MkEv: die Perikopenreihenfolge, die sprachlichen und sachlichen Verbesserungen sowie der Stoffumfang. Auch die Kritikpunkte sind unbestritten, z. B. die Frage nach dem markinischen Sondergut. Ein Blick auf Mk 4,26–29, eine besonders problematische Stelle des Sonderguts, zeigt, dass sich der Ansatz des Vf. nur bedingt als exegetischer Vorteil erweist: Dieser Text dürfte in der angenommenen Stufe der heidenchristlichen Überarbeitung des Urevangeliums nicht enthalten sein (denn sonst müsste man erklären, warum das LkEv sie aussortiert). Hier hält Vf. nur lapidar fest: „Durch diese Anreicherungen des ursprünglichen Textes [...] ist kein literarisches Glanzwerk vollbracht worden. [...] Ob

Markus und inwieweit er an diesem Wachstum beteiligt gewesen ist, kann unerklärt bleiben.“ (S. 38) Die „lukanische Lücke“, die Auslassung von Mk 6,45–8,26 zwischen Lk 9,17 und 9,18, stellt ein zweites Problem der Zwei-Quellen-Theorie dar. Die hier besonders zu problematisierende Auslassung von Mk 6,45–52 wird aber vom Vf. schlicht als „dem Überlieferungsprozess“ (S. 52) geschuldet beschrieben. Damit ist nichts erklärt. Im Blick auf das Summarium Mk 6,53–56 kommt er zu der erstaunlichen Erkenntnis, dass „man beim Tradieren [...] frei fabulieren“ (ebd.) konnte. Auch in der Frage der sogenannten „minor agreements“, der bedeutendsten Anfrage an die Zwei-Quellen-Theorie, hat man mit dem durch Vf. vertretenen Ansatz nichts gewonnen.

Vf. kritisiert zu Recht ein zu simples Verständnis der Zwei-Quellen-Theorie

und verweist so darauf, dass diese Theorie letztlich nur ein (nach wie vor diskutiertes) Lösungsmodell der synoptischen Frage ist. Sein überlieferungsgeschichtlicher Ansatz nimmt den langen literarischen Traditionsprozess ernst. Aber es bleiben Fragen, z. B.: Warum ist nicht das MtEv, sondern das MkEv der Text, „der dem Urevangelium [dem Inhalt und dem Aufbau nach] am nächsten ist“ (S. xvi)? Dieses „Urevangelium“ bleibt zudem eine rein hypothetische Größe, auch die Bearbeitungsstufen erscheinen willkürlich und unüberprüfbar. Die mühsam zu lesende Arbeit bietet nicht die versprochene Lösung, die Synoptiker „verständlicher und wirklichkeitsnäher“ zu erklären und leistet nur einen begrenzten Beitrag zur Diskussion der synoptischen Frage.

Markus-Liborius Hermann

Theologie in Gegenwartsfragen

Stephanie von Luttitz / Ludwig Mödl (Hg.), Theologie. Und wie es weitergeht (Schriften des Alfons-Fleischmann-Vereins zur Katholischen Universität 4), Würzburg: Echter 2018, 127 S., 15 €, ISBN 978-3-429-05327-7

Wie sieht die Zukunft der theologischen Fakultäten und der Theologie aus? Diese Frage bedarf einer insgesamt breiten Debatte, die aber weitgehend noch aussteht. Der Sammelband, der sich diesem Thema widmet, geht auf eine Tagung zurück, die der Alfons-Fleischmann-Verein 2017 in Eichstätt durchgeführt hat. Das Buch enthält nur einige der Tagungsvorträge, ein politisch wichtiges Referat eines bayerischen Ministerialdirigenten konnte nicht abgedruckt werden. Immerhin erfährt man, dass die bayerische Landesregierung derzeit

keine Schließung von Standorten der Theologie plant. Ein profunder Beitrag stammt vom Münchener Kirchenrechtler *Stephan Häring*, „Katholische Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen. Kanonische und staatskirchenrechtliche Rahmenbedingungen für Bayern und Deutschland“ (S. 11–27). Er erläutert sachlich-nüchtern die Rechtslage von Fakultäten und anderen Einrichtungen für katholische Theologie. Theologie habe ihren legitimen Ort an der Universität. Die Konkordatsverträge, die dies absichern, seien allerdings nicht in jeder Hinsicht unverbrüchlich. Zudem seien die Fakultäten an staatlichen Universitäten in grundsätzlichen Fragen nicht von kirchlichen Einrichtungen unterschieden. Für Diskussionen wie die um die Apostolische Konstitution *Veritatis gaudium* sind das wichtige Informationen. Der

emeritierte Münchener Pastoraltheologe *Ludwig Mödl* führt in seinem Beitrag, „Theologie an der Universität. Bedeutung und Möglichkeit eines ungeliebten Faches“ (S. 29–41) aus, dass Theologie die Universität, aber ebenso die Universität die Theologie braucht. Er nennt die gegenwärtigen Probleme, das „Wegbrechen der Basis“ (S. 38), das sich in einem Rückgang der Studierendenzahlen zeige, und den Verlust einer effektiveren Präsenz der Theologie in der Gesellschaft. Theologie müsse in der Öffentlichkeit zu hören sein. Das wäre in seinen Konsequenzen weiter zu diskutieren. Es impliziert ein entsprechendes Profil der Theologie, die kirchenbezogene, aber nicht kirchliche Wissenschaft sein kann. Ein einfaches ‚Weiter so‘ wie bisher wird nicht ausreichen. Problematisch ist der Beitrag von *Matthias Ambros*, „Sendung nach innen wie nach außen. Die Zukunft der Theologie und der Theologischen Fakultäten im Lichte der Apostolischen Konstitution *Veritatis Gaudium*“ (S. 43–69). In der Diskussion um diese Konstitution werden massive Widersprüche zwischen der Einleitung des Papstes und dem Rest des Textes, den Normen, beklagt. Der Mitarbeiter der römischen Bildungskongregation versucht, die Konstitution als Ganze zu retten und überspielt die höchst problematischen und restriktiven Normen dieses Dokuments u. a. mit dem Hinweis, „dass fast nahezu alle Anträge [ja wohl auch auf ein Nihil obstat; B. K.] einen positiven Bescheid erhalten, insofern sie sich am Rahmen der kirchlichen Vorschriften orientieren.“ (S. 51f.) Ambros realisiert offensichtlich nicht, dass das Wissenschaftsverständnis der Normen sich nicht mit dem deckt, was man heute unter Freiheit der Wissen-

schaft versteht. Die Normen können nicht Umsetzung der wissenschaftszugewandten Einleitung des Papstes sein. Dass sie im Lichte der Einleitung gelesen werden können, ist bei der Distanz zwischen beiden Teilen der Konstitution und dem unterschiedlichen Geist beider Textteile kaum wahrscheinlich. Problematisch ist, dass der Vf. von „einer gesunden Einheit von Glaube, Vernunft und Existenz“ (S. 50) und „objektiven Standards“ schreibt, die für das Theologiestudium gelten sollen (S. 52). Was meint das eigentlich? Wer entscheidet über Gesundes und Objektives? Dass die Kongregation dies weltweit gewährleisten will (S. 52), wirft nur neue kritische Fragen auf. Der St. Pöltener Pastoraltheologe und Publizist *Veit Neumann* stellt die Ergebnisse von Experteninterviews vor, durch die das Verhältnis von Journalismus und Theologie erkundet werden sollte: „Kritische Sympathie hat Grenzen. Journalisten und Journalistinnen sprechen über Defizite und Potentiale der Theologie“ (S. 71–106). Von einer „positiv-kritische[n] Haltung“ (S. 106) ist die Rede. Religion und Glaube behalten demnach Bedeutung in der Gesellschaft. Der Theologie wird Zukunftspotential bescheinigt, aber ihre Sprache und ihr Kommunikationsverhalten werden kritisiert. Mehr gesellschaftlicher Bezug wird eingefordert. Einzelne Stimmen aus den Diskussionen der Tagung und Presseberichte zur Veranstaltung beschließen den Band. Auf die implizite Frage, wie es mit der Theologie weitergehen kann, liefert das Buch leider keine wirklich überzeugende Antwort. Dabei wird sie heute dringender denn je benötigt.

Benedikt Kranemann

Michael Braun, *Probebohrungen im Himmel*. Zum religiösen Trend in der Gegenwartsliteratur, Herder: Freiburg/Br. u. a. 2018, 269 S., 28 €, ISBN 978-3-451-38091-4

„In der Danziger Herz-Jesu-Kirche wurde der 1927 geborene Günter Grass getauft, die katholische Herkunft seiner Mutter hatte sich gegen den Protestantismus des Vaters durchgesetzt.“ (S. 159) Aber bei dem *Blechtrommel*-Autor, so Michael Braun, sei der „rettende Sprung in den Glauben“ zeitlebens unterblieben. Anders als bei seinem Jahrgangsgenossen Martin Walser zeichne sich bei ihm – etwa in dem acht Wochen vor „Tschernobyl“ publizierten Roman *Die Rättin* (1986) – immer deutlicher das postapokalyptische Bild einer hoffnungslos überforderten Schöpfung und eines leergefegten Himmels „ohne Gott und Bach“ ab. Vielmehr dominiere bei Grass die Auseinandersetzung mit dem Fortgang irdisch-politischer Geschichte, nicht aber die Frage nach einer metaphysischen „Bestimmung des Menschen“.

Bei Braun steht der Nobelpreisträger exemplarisch für eine Form religions-skeptisch-engagierter Literatur, die in der alten Bundesrepublik bis in die 1980er Jahre hinein tonangebend wirkte. Demgegenüber konstatiert der Literaturwissenschaftler, dass sich seither im deutschsprachigen Raum – nicht zuletzt unter dem Eindruck von 9/11 und der Attentate auf die Twin Towers – ein tiefgreifender Wandel vollzog. „Die Literatur unserer Zeit ist empfänglich für Themen und Motive, für Figurationen und Konstellationen aus religiösen Kontexten. So wird gezeigt, auf welche Weise im ‚Botschaftsverkehr zwischen Oben und Unten‘ (Sibylle Lewitscharoff) das Sprechen der Offenbarung abgelöst worden ist durch die ‚fremdprophetischen‘ Stimmen der Literatur.“ (S. 11)

Dem Autor gelingt es, aufzuzeigen, auf welchen Feldern der Gegenwartslitera-

tur sich der Blick von der Erde wieder stärker der existentiellen Daseinsdeutung, dem „Himmel“, zugewandt hat, um den *Homo sapiens* in der Fülle seiner anthropologischen Bezüge zu deuten: durch die Auseinandersetzung mit biblischen Themen, angesichts der Diskussion um die Frage, wie wir heute leben sollen, sowie unter dem Eindruck eines sich mit fortschreitender Globalisierung wandelnden Gottesbildes. „In Jan Wagners Gedicht *hamburg-berlin* ist es die Situation stillstehender Zeit, die den Sprecher am Ende auf ‚Gott‘ bringt.“ (S. 10) Wagners Lyrik, so Braun, erweise sich für den Trend zu religiöser Daseinsdeutung als repräsentativ, weil hier ein „religiös musikalischer Autor“ spreche, der jedoch „die Metaphysik nicht ins Schaufenster“ stelle. Wagner: „Das Profane ist ja gerade das, was erleuchtet werden kann im Gedicht“ (S. 9; übrigens nimmt der Titel des vorliegenden Bandes *Probebohrungen im Himmel* ein Wort des Lyrikers und Büchner-Preisträgers 2017 auf).

Sein Buch, so der Essayist, folge religiös-literarischen Spuren wie den „Ruhrpott-Erzählungen von Ralf Rothmann, den Prosawerken von Ulrike Draesner und Petra Morsbach, den Berner und Zürcher Novellen Thomas Hürlimanns“. Insgesamt gehe die Sehnsucht „nach oben“ (Arnold Stadler), selbst wenn „die Zeit religiöser Visionen und Leidenschaften“ längst vorbei sei, wie dies Dieter Wellerhoff in seinem Roman *Der Himmel ist kein Ort* demonstriere. Demgegenüber werde in den Gedichten Hilde Domins eine Sehnsucht vernehmbar, die die Welt bloßer Tatsachen transzendiert. „Hilde Domins Herzwort ist das ‚Dennoch‘. Es stammt aus dem Wortschatz der Lutherbibel und der Barockdichtung“ (S. 141) und steht in der biblischen Tradition des Exodus aus dem Sklavenhaus Ägypten. Abschließend kommt Braun auf Patrick Roths *SUNRISE* zu sprechen. In dem

Roman erzähle Roth zwar, „was nicht in der Bibel steht, verknüpft aber das kanonisch Anerkannte so artistisch mit den apokryphen Wissenstraditionen, dass daraus eine neue Geschichte entsteht“ (S. 252), für die der Titel *Das Buch Joseph* keineswegs zu hoch gegriffen erscheint.

Dem Literaturwissenschaftler Michael Braun ist es mit den in seinen *Probebohrungen* versammelten detail- und materialreichen Beiträgen gelungen, dem religiösen Trend der Gegenwartsliteratur auf die Spur zu kommen.

Thomas Brose