

gibt, zeigt er die Richtung seiner Arbeit an: Aufklärung durch differenzierte Wahrnehmung.

Im zweiten Kapitel legt er den Fokus auf die traditionellen großen Religionsgemeinschaften: Die römisch-katholische, die protestantischen Kirchen und die jüdischen Gemeinschaften und die vorherrschende Säkularität. Die üblichen Säkularisierungsthesen (Wissenschaftliche Aufklärung und Industrialisierung) erweist er anhand des Vergleiches mit den USA als unzureichend, stattdessen schlägt er vor, Mobilität und Migration in den Blick zu nehmen, da Migrantinnen und Migranten in der Regel sich ihrer Herkunftskultur durch erhöhte religiöse Bindung versichern. Dies würde einerseits die religiöse Tradition in den Vereinigten Staaten, als auch die religiöse Bindung der Einwanderer nach Europa erklären (68ff).

Das dritte und vierte Kapitel unternehmen daraufhin eine Sichtung der christlichen Realität. In Europa stellen die christlichen Kirchen weiterhin die bedeutendste religiöse Gruppe dar und haben, trotz aller internen Probleme, gerade im Bereich der innerkirchlichen Bewegungen einen Weg gefunden, sich der säkularisierten Situation anzupassen und zu wirken. Hier richtet er zu Recht besonders den Blick auf die pfingstlichen und charismatischen Gruppen, denen er ein hohes Mobilisierungspotential zuspricht. Dies gilt auch im Blick auf die christlichen Migrationskirchen (Kap. 4), deren Situation mit den darin enthaltenen Verständigungsschwierigkeiten und Konflikten er differenziert darstellt.

Erst im fünften Kapitel kehrt er zur Frage der muslimischen Immigration zurück, was den Gegebenheiten in Europa Rechnung trägt. Auch hier beginnt er

mit einem historischen Überblick, dem im sechsten Kapitel eine Analyse der verschiedenen muslimischen Gemeinschaften folgt, welches den inner-muslimischen Pluralismus verdeutlicht.

Die folgenden drei Kapitel vertiefen diese Differenzierung, indem zunächst die Spannungen zwischen Jungen und Alten thematisiert wird (Kap. 7), danach der kulturelle Wandel im Leben der Eingewanderten (Kap. 8) und schließlich die sich etablierenden Radikalen (Kap. 9). Auch hier differenziert J. gelungen nach Ländern und Konflikten, was der Diskussion sehr dienlich ist. Dabei macht er deutlich, dass den europäischen Regierungen eine angemessene Strategie im Umgang mit den Radikalen fehlt, die religiöse und säkulare Faktoren sinnvoll verbindet.

In den beiden folgenden Kapiteln blickt J. dann auf die anstehenden und notwendigen Veränderungen in Europa, die der veränderten Ausgangslage gerecht werden. Zunächst geht es um eine klarere Wahrnehmung der religiösen Gruppen und die Entwicklung eines angemessenen Konzeptes zu ihrer Integration (Kap. 10). Hinzu kommt, den gewandelten Umgang mit religiösen Themen und sich wandelndem Glauben zu gestalten (Kap. 11). Im Schlusskapitel entwirft J. ein Bild der Zukunft der Religion in Europa, wieder sehr deutlich in Bezug auf die in den USA gemachten Erfahrungen. Einerseits wird der Wandlungsdruck hervorgehoben, andererseits werden die Potentiale benannt, die dabei zur Verfügung stehen.

Sören Asmus

ÖKUMENISCHE ERFAHRUNG

Otto Hermann Pesch, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung,

Band 1. Die Geschichte der Menschen mit Gott; Teilband 1/1: Wort Gottes und Theologie. Christologie. 978 Seiten. Teilband 1/2: Theologische Anthropologie. Theologische Schöpfungslehre. Gottes- und Trinitätslehre. 781 Seiten. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2008. Gb. zus. EUR 98,-.

Anzuzeigen ist der erste Doppelband der Gesamtdarstellung des Vf.s, der seit Jahrzehnten unermüdlich für die Sache der ökumenischen Verständigung eintritt. Bezeichnend ist gleich der Titel der gesamten Unternehmung dessen, was nach zahlreichen anderen, zumeist auch nicht eben schmalen Büchern und einer großen Zahl kleinerer Studien sein opus magnum sein dürfte. Vf. legt keine ökumenische Dogmatik vor, wie dies etwa Edmund Schlink tat (das „nicht genug zu rühmende Werk“, 1/1, XXV), sondern eine, die bewusst aus der eigenen Konfession heraus eine Gesamtdarstellung vornimmt und dabei die ökumenischen Verständigungsmöglichkeiten ausmisst. Vf. geht dies als Ertrag seiner 25-jährigen Erfahrung als katholischer Dogmatiker an der Evangelischen Fakultät der Universität Hamburg an. Auch eine zweite Besonderheit fällt gleich ins Auge: Der Text ist in drei Drucktypen gehalten. Normal gesetzt ist der Gang der Erwägung, der zugleich so gehalten ist, dass man ihm ohne Theologiestudium – wenn gewiss auch mit Geduld und genügend Zeit – folgen können soll. Serifenlos erscheinen Passagen, die explizit für Studierende der Theologie und die Vorbereitung aufs Examen gedacht sind, petit gesetzt schließlich Passagen, die ohne weitere darstellungspragmatische Rücksichten Fachdiskussionen führen. Vf., seit langem dafür bekannt, das „Professoren-

deutsch“ kritisch und humorvoll zu unterlaufen, zeigt so, dass ihm die mehrdimensionale Öffentlichkeitspflichtigkeit der Theologie ein Anliegen ist.

Die Gliederung in Traktate, Teile und – nochmals unterteilt – in Kapitel ist katholisch-konventionell. Unkonventionell ist freilich die Anordnung: Vf. beginnt mit einer wissenschaftstheoretischen Rechenschaft, die er „Was heißt ‚Wort Gottes‘?“ (1/1, 1–369) nennt. Dem schließt sich ein umfangreicher Traktat Christologie an (ebd., 371–934), gefolgt von Anthropologie (1/2, 1–288), Schöpfungslehre (ebd., 289–389) sowie Gottes- und Trinitätslehre (391–745). Schon diese Abkehr vom üblichen am exitus-reditus-Modell orientierten Schema lässt auf explizite Aussageabsichten schließen. Zwei sind hier zu nennen: Einmal der Beginn mit einer Theologie des Wortes Gottes. Derlei wird gewöhnlich für „gut evangelisch“ gehalten. Vf. hat keine Okkupation im Sinn, sondern argumentiert aus der Mitte der katholischen Theologie, dass *die* Norm der Theologie das Wort Gottes ist. Er konkretisiert dies mit einem philosophischen Gang, in dem der Mensch als Wesen des Wortes bestimmt wird (1/1, 301ff) – hier wie öfter darf man an Gerhard Ebeling denken – und schließt auf eine „Analogie zwischen menschlichem Wort und dem Wort Gottes“ (ebd., 332): Das Wort Gottes ist Menschen anvertraut. Es soll Menschen anreden auf ihre Menschlichkeit hin und es zeigt dabei zugleich Gottes Geheimnis auf, das menschliche Redemöglichkeit je übersteigt (ebd., 333). Eine evangelische Theologie des Wortes wird sich hier im Ansatz gut verstanden und zugleich zu eigenen Klärungen aufgerufen wissen. Ferner zeigt sich in dieser

ungewöhnlichen Stoffanordnung der *soteriologische* Grundgedanke des ganzen Werks: Vf. will erklären, was die Wirklichkeit des Glaubens ist und wie zu ihm eingeladen werden kann: „Was heißt ‚glauben‘ und wie macht man das?“ (ebd., XXVII) benennt er als roten Faden des Werks. Deswegen der Beginn beim Wort Gottes, deswegen gleich danach die Christologie als Ausschreiten des glaubensgründenden Ereignisses schlechthin (ebd., 376) – und deswegen auch die erfahrungsnahen Traktate Anthropologie und Schöpfung vor dem der Gotteslehre (die Nähe dieser Anordnung zu Schleiermacher wird gesehen, ebd., 375, vgl. 1/2, 677). Das Werk ist eine Glaubenslehre durch und durch, fragt, was uns glauben *dürfen* lässt: (1/1, 214.303f.888.892f u.ö., bündig 1/2, 435–451). Von der erkenntnistheoretischen Grundlegung über die Abweisung der instruktionstheoretischen Missverständnisse bis hin zur an sich selbst gestellten Aufgabe, die Inhalte des Glaubens ausdrücklich für gegenwärtige Menschen mit ihren Sorgen, Nöten und Freuden zu entfalten, stehen sie nun im Glauben oder außerhalb (durchgeführt z.B. 1/1, 393–429; 1/2, 181–192). An genau diesem Punkt setzt Vf. eine interkonfessionelle Pointe: Er erklärt dieses Vorgehen für fundamentaltheologisch, dem der arrivierte evangelische Weg gegenüberstehe, sich die Anknüpfungspunkte barthianisch versagt sein zu lassen und den Schwerpunkt ganz auf die dogmatische Meditation zu legen (1/1, 377.392). Das wird, nicht nur im Blick auf Barths Werk, sondern auch im Licht der neueren evangelischen Fundamentaltheologie zu diskutieren sein.

Wie diese katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung entsteht – und

geeignet ist, dieser aufzuhelfen – lässt sich besonders gut am christologischen Traktat studieren: Nach ausführlichen exegetischen Erwägungen wird ein konzentrierter Bericht über die Lehrentwicklung hin zum Chalcedonense angeschlossen und dieses nicht als theoretisches Christuswissen, sondern als „Denk- und Sprechanweisung“ (ebd., 715, i.O.h.) verstanden. Bereits das widerstreitet falschen Satz Wahrheitstheorien in der eigenen und in anderen Konfessionen. Der theologiegeschichtliche Fortgang schließt dann ganz selbstverständlich kundige Analysen zu Anselm, zu Thomas und zu Luther ein. Es geht also um eine Selbstverständlichkeit des Berichtens ohne polemische Abzweckung, die vice versa gearbeitet mancher evangelischen Dogmatik gut anstehen würde. Aber mehr noch: In einer der instruktivsten Passagen der Christologie wird das Auferstehungsthema mit der größten Selbstverständlichkeit mit Bemerkungen zu Bultmann, Marxsen und Pannenberg behandelt (ebd., 571–594). Dass dies en passant zu einer glänzenden Ehrenrettung Bultmanns als Theologen führt (pointiert: 592), sollte der üblichen evangelischen Bultmannkritik zu denken geben. Auch innerkatholisch bleiben die Wegmarken nicht aus: So streitet Vf. gegen einen eigenständigen Traktat Mariologie und ordnet das Thema in die Christologie und die Ekklesiologie ein (ebd. 894). Der Glaubenssatz von der Jungfrauengeburt wird diskutiert, statt des biologischen ein zeichenhaftes Verständnis empfohlen (ebd. 859 u.ö.) und die Idee von der Miterlöserschaft Mariens als „blanke Irrlehre“ (877) bezeichnet.

Evangelische Rückfragen stellen sich durchaus, was Vf. nicht nur nicht stören, sondern willkommen sein dürfte:

So kann man fragen, ob gegen die ausführliche Ostertheologie die Theologie des Kreuzes nicht zu kurz kommt. Auch ist zu diskutieren, ob der Begriff des Glaubens nicht durch die Verbindung mit dem der Deutung unter Wert verkauft wird: Glaube, so Vf., bleibe einmal eine Deutung der Tatsachen (1/1, 843, vgl. 1/2, 595). Gegen die wirklichkeitsetzende Eigenart des Wortes Gottes (vgl. 1/2, 156) ist das eine zu schnelle Zurücknahme an entscheidender Stelle.

Zu den weiteren Traktaten in stärkerer Komprimierung: In der Anthropologie – zu der Vf. 1983 mit „Frei sein aus Gnade“ eine viel beachtete Monographie vorgelegt hat – beginnt er mit dem Hinweis, dass deren eigentliches Thema der durch Christi Gnade neue Mensch ist, und nicht etwa eine abstrakte allgemeine Anthropologie (1/2, 11). Gottes Handeln zum Neuwerden des Menschen wird unter dem Leitbegriff der „sanften Gnade“ entfaltet. Anhand seiner werden Wegmarken der Rechtfertigungslehre erläutert, die in eine knappe Erläuterung des Modells des differenzierten Konsenses in Sachen Rechtfertigungslehre mündet: Ein Thema in vielen Variationen, das in basalen Punkten keine Kirchentrennung mehr rechtfertigt, wiewohl niemand allein mit dem Konsens in Grundwahrheiten leben kann (120–128). Breiten Raum in diesem Traktat nimmt sodann die Erörterung zur theologischen Frage nach dem Menschen im Angesicht naturwissenschaftlicher Erkenntnis ein, denn dass Welt, Mensch, Leben von Gott geschaffen sind, klingt „unbegrenzt interpretationsbedürftig“ (197). In teils verzweigten Argumentationen regiert hier die Einsicht, dass Naturwissenschaft und Theologie im Verhältnis der Komplementarität zueinander ste-

hen. Entsprechend werden naturwissenschaftlichen Totalerklärungsansprüchen teils harsche Abfuhren erteilt: Wo sie denn erhoben werden, werden sie „Spott am Theologen-Stammtisch ernten“ (232) und wird darauf bestanden, dass die Rede vom Glauben in keinem anderen Sprachspiel verlustfrei abzubilden ist (233). Im anthropologischen Traktat kommen auch ethische Probleme zur Sprache, so der Schwangerschaftsabbruch, zu dem Vf. sich etwa zur sozialen Indikation äußert und den Rückzug der katholischen Kirche aus der Schwangerenkonfliktberatung für falsch hält – und das übrigens mit einem Argument aus der katholischen Tradition selbst (257).

Der Traktat zur Schöpfungslehre kann kürzer ausfallen, da das auch hierfür wichtige Thema des Verhältnisses zu den Naturwissenschaften bereits behandelt wurde. Nach theologiegeschichtlichen Referaten und interessanten Beobachtungen zur Relativität der Providenzlehre (327–333, vgl. zur Prädestination 655–661) geht es u.a. gegen die Idee vom Intelligent Design als wissenschaftlicher These (348–359), für eine hermeneutisch geklärte Rede von den Engeln (378–380) und gegen eine Teufelslehre, die über die Annahme hinausgeht, es gebe die überpersönliche Macht des Bösen (386). Dualistische Motive ohnehin, aber auch subordiniert dualistische Motive hält Vf. aus seiner Gotteslehre ganz heraus.

Der Gotteslehre ist der letzte derzeit vorliegende Traktat gewidmet. Hier bündeln sich viele Fragen der vorangegangenen und – dem reichen Verweisapparat zu Folge – auch der noch ausstehenden Traktate. Darüber hinaus geht es um die Klassiker jeder Gotteslehre: Die Termini Glaube und Offen-

barung werden entfaltet, darüber hinaus wird eine Lanze für das Funktionieren der Gottesbeweise gebrochen, vorausgesetzt, man lässt sich auf ihr ursprüngliches Argumentationsdesign ein, das sie schöpfungstheologisch verankert. Vf. wendet sich mit ihnen gegen eine auf paradoxalen Denkfiguren basierende Gotteslehre („credo quia absurdum“) (478). – Für die meiste Diskussion dürfte die Traktat und Band abschließende Trinitätslehre sorgen. Vf. bekennt sich zu einer möglichst sparsamen Trinitätslehre: „Mir wäre [...] am liebsten, wenn ich mich damit begnügen könnte zu sagen: Gott ist noch geheimnisvoller, sein Licht ist noch unzugänglicher, als es uns schon der Glaube Israels vermittelt“ (609). Ausführlich referiert er die Trinitätslehre als Glaubens- und Verstehenshindernis und kritisiert deren Wortreichtum in Vergangenheit und Gegenwart. Die Kritik schließt auch das „leidige“ (694) Filioque als völlig überfrachtete Thematik mit ein. Die Überlegungen kommen darauf hinaus, dass die Trinitätslehre nur da interessant ist, wo sie soteriologische Bedeutung erklärt (711) und auf die These, dass die aufwendigen begrifflichen Sicherungen eigentlich unnötig sind, weil der zu vermeidende Modalismus nur unter griechischen Denkbedingungen ein Problem sei (719).

Beim ersteren – dem soteriologischen Bezug der Trinitätslehre – ist Vf. m.E. zuzustimmen. Letzteres aber ist zu diskutieren, setzt es doch voraus, die griechischen Denkbedingungen verlassen zu können, was erstens wohl unmöglich ist und zweitens auch von Vf. andernorts nicht gewollt wird. Viele der hier benannten Schwierigkeiten würden sich lösen lassen, wenn der Unbill sich gegen immanent-trinitarische Spekula-

tionen allein richten und die steuernde Funktion der ökonomischen Trinitätslehre davon abheben würde.

Das Werk ist – so weit man das aus den beiden vorliegenden Bänden schließen kann – in dreierlei Sinn eine echte *Summe der Theologie*: Einmal handelt es sich um eine Zusammenschau von Ergebnissen eines ungewöhnlich ertragreichen Gelehrtenlebens. Dann ist es ein Überblick über das Ganze der Theologie, erkenntlich aus systematischer Perspektive, aber unter reichem Einbezug exegetischer und theologiegeschichtlicher Erkenntnisse, bei dem auch die praktisch-theologischen und die spirituellen Dimensionen der Theologie und des Christseins immer wieder im Blick sind (eindrücklich z.B. beim Thema Leid, 1/2, 630–634). Und schließlich – diese Eigenart einer anständigen Summe ist unter evangelischen Lesern/innen weniger bekannt – ist es ein einladendes Werk, weil es nicht abgeklärt Wahrheiten verkündet, sondern zum Nachvollzug, zum Überprüfen der Argumente und zur eigenen Stellungnahme auffordert. Man kann nur wünschen, dass diese Aufforderung reichlich Widerhall findet – und dass die angekündigten weiteren Traktate bald zu lesen sein werden.

Martin Hailer

KONFESSIONSKUNDE

Wolfgang Huber, Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008. 286 Seiten. Gb. EUR 19,95.

Ein dringend nötiges Buch, dem eine breite Leserschaft zu wünschen ist: Einmal unter denjenigen, die sich im oder nach dem Gottesdienst fragen: Handle ich ehrlich und woran schließe ich mich an, wenn ich mich in der sonntäglichen