

im Jesuitenorden, dem er bis 1950 angehörte, sowie seine Gründungen und pastoralen Widersprüchlichkeiten. Der Referent will aber keinen Schatten auf B. werfen, sondern ihn – mit Bewunderung für die unerschöpfliche Persönlichkeit – als Menschen zeigen (332). Seine Ausführungen werden eindrucksvoll ergänzt durch das Fragment „Die Welt ist größer“ von H. Helbling †, das er noch vor seinem Tode für das Symposium vorbereitete, und Notizen von H. Meier (Zürich), der B. als Studentenseelsorger in Basel kennen lernte. Als ein dichterisch denkender Theologe, der er zeitlebens gewesen sei, sei er noch kaum entdeckt (352).

Wie dieser Überblick zur Dokumentation zu zeigen versuchte, war das Symposium sozusagen ein „Feuerwerk“ vielfarbiger Gedanken, Urteile und Zumutungen. Nach Absicht der Veranstalter sollte es eigentlich „das Herz des Balthasarschen Denkens erfassen“. Einigen Referenten ist dies sicher vortrefflich gelungen. Sie konnten zeigen, dass B. die Menschen nicht primär an sich selbst ziehen, sondern auf Gott hin ausrichten wollte. Andere hingegen empfanden ihn vor allem als „Richter“. Sie waren anscheinend nicht genügend bereit, seine Aussagen zu retten, und fragten zu wenig nach, wie er sie letztlich verstand. Stattdessen fielen sie selbst in die Haltung des „Richtens“, die sie ihm vorwarfen. Insofern sind manche Beiträge des Symposions zweifellos ergänzungsbedürftig oder sagen wir besser: „ergänzungsfähig“. Vielleicht hat auch die Konzentration auf die „Apokalypse der deutschen Seele“ ihren Blickwinkel zu sehr eingeschränkt. Wer B. tiefer verstehen möchte, muss unbedingt auch seine große Trilogie „Herrlichkeit, Theodramatik, Theozik, Epilog“ und viele andere seiner Schriften berücksichtigen. Die Bandbreite der Auszeichnungen und Preise, die er im Laufe seines Lebens erhielt, verdeutlicht, wie schwer es ist, B. und sein Werk zutreffend einzuordnen. Kurz vor seinem Tode (1988) wurde er von Johannes Paul II. noch zum Kardinal ernannt, was viele Menschen sehr erstaunte. Allen darf mit Paulus gesagt werden: „Richtet nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten“ (1 Kor 4,5). Den Veranstaltern des Symposions aber sei herzlich für die reichhaltigen Anregungen gedankt, auch wenn die Dokumentation einiges zu wünschen übrig lässt (z. B. Register, kleinere Fehler in den Anmerkungen). F. J. STEINMETZ S. J.

PETERS, TED, *Anticipating Omega* (Science, Faith, and our ultimate Future). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. IX, 221 S., ISBN-10: 3-525-56978-5; ISBN-13: 978-3-525-56978-8.

Wie verhalten sich religiöse Deutungen der Wirklichkeit zum wissenschaftlichen Weltbild? Heute stellen sich Philosophen, Theologen, aber auch Naturwissenschaftler verstärkt diese Frage. Sind Naturwissenschaft und Religion unvermittelbare Gegner, unabhängige Bereiche oder Interaktionspartner? Muss einer der beiden Bereiche zugunsten des anderen zurückgewiesen werden? Ted Peters (= P.) ist gegenwärtig einer der bekanntesten und innovativsten christlichen Theologen, die zu diesen und ähnlichen Fragen arbeiten. Im vorliegenden Buch will er den Grundriss einer christlichen Theologie vorlegen, die mit den Naturwissenschaften im Dialog steht. Aufgrund der großen Breite an Themen, die P. behandelt, bin ich gezwungen, in der Darstellung des Buches sehr selektiv vorzugehen. P. geht auf viele Themen nur knapp ein. Deshalb werde ich mich hauptsächlich auf seinen Hintergrund und seine methodischen Annahmen und deren hilfreiche Folgen konzentrieren. P. führt zunächst Grundzüge einer Theologie ein, die einen Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften ermöglicht (11–27). Er spricht von einer „retroactive theology“, d. h. einer Theologie, in der die Gegenwart von der Zukunft her interpretiert wird: „The transformed reality promised by God is the ground for all other reality that anticipates it. [...] God's omega redefines – actually defines – all that has gone before“ (12). Die Gegenwart muss also von der eschatologischen Zukunft her verstanden werden. Gott schafft das Universum zwar am Anfang, aber Gott gibt ihm auch Zukunft (12–14, 24–25). Nur durch die gegebene Zukunft verharrt das Universum nicht in einem unveränderlichen toten Zustand, sondern ist offen für Entwicklung und Neuheit. Gott schafft von der Zukunft her, indem Er die Gegenwart auf diese hin öffnet (13–14). Somit schafft Er das Universum kontinuierlich weiter, auf

Seine Vision der endgültigen Zukunft hin (18–21). Die Erlösung der Wirklichkeit fällt mit der Vollendung der Schöpfung zusammen (25–26). Ausgehend von diesem theologischen Rahmen sucht P. nach einer christlichen Deutung der Wirklichkeit, die mit den Naturwissenschaften kompatibel ist. Er trifft dabei zunächst methodologische Unterscheidungen: Eine Grundannahme christlicher Theologie ist die Transzendenz Gottes. Deshalb muss eine christliche Weltanschauung von der Annahme dieser Transzendenz her alle innerweltlichen Annahmen relativieren (156–157). Alle innerweltlichen Überzeugungen müssen demnach weltanschaulich eingeordnet und auf Gott hin bezogen werden (157–158). Dadurch ergibt sich eine Verbindung zwischen Naturwissenschaft als Teil der innerweltlichen Annahmen und religiöser Weltanschauung als Deutung derselben in einem umfassenderen religiösen Kontext. Zudem muss auch aufgrund des theologischen Anspruchs auf Wahrheit die Kompatibilität von Theologie und Naturwissenschaft angenommen werden (167–169): Wenn der Gott der Offenbarung die Welt geschaffen hat und wenn Naturwissenschaften wahre Erkenntnis über die Welt liefern, dann müssen wir von einer Konsonanz, wenn nicht gar Konvergenz, der beiden Bereiche ausgehen. Damit ist der methodische Rahmen gesteckt, vor dessen Hintergrund der Dialog von Naturwissenschaft und Religion aufgebaut werden kann. P. setzt sich mit verschiedensten möglichen Verhältnisbereichen und -modellen von Naturwissenschaft und Religion auseinander. Trotz der genannten methodologischen Annahmen bleiben durchaus manche Divergenzen zwischen Naturwissenschaft und Religion. P. nennt vor allem die Auferstehung Christi oder die Erlösung des Universums. Beide theologischen Konzeptionen scheinen mit gegenwärtigen wissenschaftlichen Annahmen nicht unmittelbar vereinbar zu sein. Trotzdem setzt sich P. mit vorhandenen Vorschlägen auseinander, die diese Divergenzen konstruktiv zu deuten versuchen (37–44). Daneben gibt es jedoch auch Bereiche, in denen der Dialog von Naturwissenschaft und Religion aufgrund der von P. getroffenen Unterscheidungen weniger problematisch ist. P.' methodische Annahmen helfen ihm zudem, zwischen wissenschaftlichen Fakten und „ideologischen Ausdeutungen“ zu unterscheiden. Ich möchte hierfür zwei Themenbereiche als Beispiele anführen: P. behandelt unter anderem die Evolutionstheorie, die gegenwärtig eher als Paradigma für die Unmöglichkeit des Dialogs angeführt wird. P. gibt auch zu, dass die Evolutionsdebatte die größte Herausforderung an eine gegenwärtige Theologie ist (77). Aber er ist der Meinung, dass weniger die wissenschaftlichen Fakten selbst als vielmehr deren ideologische Ausdeutungen einen Angriff auf den Glauben darstellen (82–85). Die Evolutionstheorie als wissenschaftliches Faktum ist nie ohne ideologische Interpretationen aufgetreten. Doch gerade zwischen den Fakten und deren Interpretation muss unterschieden werden (83). P. tut dies auch gleich und weist evolutionäre Ethik (85–7) und Sozialdarwinismus (88–91) als unhaltbar zurück. Anschließend geht er auf verschiedene mögliche Positionen zum Verhältnis von Theologie und Evolutionsbiologie ein (88–101). Die meisten dieser Positionen weist P. als einseitig und unhaltbar zurück. Er kritisiert dabei, dass diese Theorien keinen epistemologischen Unterschied machen zwischen Aussagen über Gott und Aussagen über die Natur (101–102). P. kann hier die getroffene Unterscheidung von wissenschaftlichen Aussagen und religiösem Weltbild anwenden (99–101): „Building on a prearticulate experience of Jesus Christ in faith, the theologian constructs a *world picture* where all things *relate to God* in faith“ (101, meine Hervorhebung). In einer solchen Weltanschauung kann der Gläubige wissenschaftliche Fakten integrieren, ohne sich der Transzendenz zu verschließen. In diesem Sinn will P. Ansätze für ein Weltbild liefern, das Glaube und Evolution umfassen kann (101–105). Die Grundannahmen eines solchen Weltbilds sind folgende: Gott schafft nicht nur am Anfang, sondern kontinuierlich von der Zukunft her. Dabei ist Gottes Ziel für die Natur nicht „purpose in nature“, sondern „purpose for nature“ (103). Die Naturwissenschaften können also kein Ziel *innerhalb* der Natur entdecken, aber von einem religiösen Weltbild her kann man ein solches Ziel *für* die Natur annehmen. Des Weiteren ist Gott die Primärursache der natürlichen Sekundärursachen. Die Entstehung der Arten gehört zum Bereich der Sekundärursachen und damit zum unabhängigen Bereich der Naturwissenschaften (103–104). Vor dem Hintergrund dieser Annahmen sind Religion und Evolution vereinbar. Auch das Themengebiet der menschlichen Seele und Person ist relevant für den Dialog von Naturwissenschaft und Religion

(Kap. 6 und 7). Interessant ist vor allem die Frage nach dem, was die Seele ist und wie sie mit dem Körper zusammenhängt. Auch hier kann P. vor dem Hintergrund seiner Unterscheidungen wieder zwischen den neurobiologischen Fakten und deren ideologischen Interpretationen unterscheiden: „What we see as cognitive science or neurotheology is actually an ideological overlay“ (132). Aufgrund von wissenschaftlichen Daten sind bisher keine reduktionistischen Annahmen gerechtfertigt. Andererseits darf der Theologe auch nicht vor neurobiologischen Fakten zurückschrecken (133). P. geht deshalb auf die Vielfalt an Möglichkeiten der Deutung des Verhältnisses von Seele und Körper ein (134–148). Den Substanzdualismus weist P. unter anderem biblisch zurück (142–143): Das ursprüngliche biblische Verständnis war nicht dualistisch, und der Tod wurde als (zunächst) absolut betrachtet. Weiters darf die Seele nicht auf mentale Fähigkeiten reduziert werden, denn der personale Bezug zu Gott muss ebenfalls berücksichtigt werden (144). Auch ist die Seele in Bezug auf die Auferstehung wichtig, die körperlich zu verstehen ist (148–149). P. vertritt deshalb ein komplexeres Verständnis des Menschen, das keine separaten Substanzen annimmt (150–151). Ich gelange zu dem Fazit, dass P. in diesem Buch seine bisher thematisch wohl umfassendste theologische Konzeption darlegt. Alle wichtigen Themenbereiche, an denen er gearbeitet hat, werden hier zu einem Gesamtgefüge verschmolzen. Das schadet an manchen Stellen der Genauigkeit und Verständlichkeit: Gewisse Themenbereiche können von P. nur angeschnitten, nicht aber in der nötigen Breite abgehandelt werden. So wird z. B. das Thema des Darwinismustreits nur kurz behandelt, da P. (zusammen mit Martinez Hewlett) diesem Thema bereits zwei ganze Bücher gewidmet hat. Andererseits liefert P. aber eine der m. E. umfangreichsten und besten systematischen Bücher zum Dialog des Christentums mit den Naturwissenschaften. Die Stärke des Buches liegt nicht zuletzt im methodologischen Bereich, in dem mit Feinfühligkeit Unterscheidungen getroffen werden, die für den Dialog von Religion und Naturwissenschaft notwendig sind. Als Beispiel hierfür kann auf die Unterscheidung der Erklärungsweisen von Naturwissenschaft und Religion hingewiesen werden, wengleich auch hier wieder die Knappheit der Ausführung und das Fehlen von Argumentationsschritten kritisiert werden müssen.

Eine deutliche Stärke liegt jedoch in der Themenwahl. P. nimmt ganz gezielt die für den Dialog wichtigen Themen auf und verschließt sich nicht vor schwierigen Fragen. Dadurch läuft er nicht Gefahr, die Herausforderung, die die Naturwissenschaft an den Glauben stellt, zu leicht zu nehmen. Ich komme deshalb zu dem Schluss, dass dieses Buch trotz der genannten Mängel durchaus empfehlenswert ist. Mir sind nur wenige Bücher in diesem Bereich bekannt, die eine solche Fülle an Themen in einen systematischen Zusammenhang bringen können. Sowohl die inhaltlichen als auch die methodischen Überlegungen zeugen von hohem Niveau und sind sehr hilfreich. Deshalb ist dieses Buch jedem Interessierten, der über gewisse Lücken in der Behandlung einiger Themen hinwegzusehen bereit ist, zu empfehlen.

M. STEFAN

RODDEY, THOMAS, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* – Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien; 45). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 495 S., ISBN 3-506-71381-7.

Wie verhält sich der Missionsauftrag der katholischen Kirche zu der Anerkennung einer Heilsbedeutung auch der anderen Religionen? Sind die anderen Religionen nur menschliche Bemühungen, mögen sie auch unter einem Einfluss der Gnade stehen, oder sind auch sie in den Heilsplan Gottes aufgenommen und Werkzeuge seiner Offenbarung?

Die Erklärung „Nostra aetate“ über die „habitudo“ der Kirche zu den anderen Religionen meint eigentlich noch nicht das wechselseitige „Verhältnis“, sondern die einseitige „Haltung“ der Kirche zu den Religionen (39); sie wurde vom Konzil im Sinne des „Inklusivismus“ bestimmt: Es finden sich auch in den anderen Religionen Elemente der Wahrheit, während die christliche Botschaft die Fülle der Wahrheit enthält. Die Fragestellung der vorliegenden Dissertation ist die nach der Rezeption der Aussagen von „Nostra aetate“ weniger im Kirchenvolk als vielmehr durch das kirchliche Lehramt