

(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

selbst: Wie sind die Aussagen von „Nostra aetate“ im Sinne des Konzils gerade von denen weiterentwickelt worden, die bereits an ihrer Entstehung beteiligt waren, nämlich Papst Paul VI. und dem späteren Papst Johannes Paul II.?

In seinem Ökumenismuskonkordat hatte das Konzil nicht nur den einzelnen anderen Christen die Möglichkeit des Gerechtfertigtseins durch Gottes Gnade zugesprochen, sondern hatte – was damals einen Durchbruch darstellte – auch von ihren Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gesagt, dass der Heilige Geist sie als Mittel des Heils gebrauche (UR 3, 4). Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich nun auch in der nachkonziliaren Rezeption der Aussagen von „Nostra aetate“ ab: Nicht nur die einzelnen Anhänger anderer Religionen können das Heil erlangen, sondern auch ihren Religionen selbst kann Heilsbedeutung zukommen. In seiner Enzyklika „Ecclesiam suam“ zur Zeit des Konzils (1964) hatte Papst Paul VI. noch ein Verständnis von Dialog oder „colloquium salutis“ vorgelegt, das den anderen Religionen eher die Rolle bloßer Zuhörer zuschrieb (84). Aber bereits in seiner Rede vor Vertretern anderer Religionen 1964 in Bombay zitiert Paul VI. Worte aus dem indischen – von ihm als „heilige Bücher“ titulierte – vorchristlichen Schrifttum, die die Sehnsucht nach Gott als eine Sehnsucht „voll des Adventsgeistes“ ausdrücken und die nach Ansicht dieses Papstes auch heute von jedem Menschen gebetet werden sollten (89). Er sagte: „This is a prayer which belongs also to our time. Today more than ever, it should rise from every human heart.“ Im Jahre 1972 betont Paul VI. in einer Ansprache an das Sekretariat für die Nichtchristen die wichtige Bedeutung gegenseitiger Kenntnisse über die religiösen Traditionen als Voraussetzung dafür, Liebe, Dialog und ehrliche und brüderliche Zusammenarbeit unter den Menschen zu ermöglichen. Nach seiner Ansicht muss man, um einen Dialog führen zu können, den anderen gründlich verstehen (95). Man möchte hinzufügen, dass der Dialog erfordert, voneinander die Bestätigung der Richtigkeit des gegenseitigen Verständnisses zu suchen. Jedenfalls markiert nach Paul VI. die Anerkennung der religiösen Erfahrung und des Wirkens des Heiligen Geistes in den nichtchristlichen Religionen „einen Meilenstein in der Geschichte des Lebens und der Theologie in der Kirche“ (97).

Diese Entwicklung hat Papst Johannes Paul II. fortgeführt. In seiner Enzyklika „Redemptoris missio“ erklärte er, dass die „Saatkörner des Wortes“ nicht nur in die Herzen der Angehörigen anderer Religionen gesät sind, sondern in die religiösen Traditionen selbst (136; vgl. RM 56). Nach ihm ist „jedes authentische Gebet“ vom Heiligen Geist geweckt, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist (149; vgl. RM 29). Er ergreift die Initiative zu einem Friedentreffen der Religionen 1989 in Assisi, wenn auch noch nicht, „um miteinander zu beten“; sondern nur, „um zusammen zu sein, um zu beten“ (169). Bei seinem Besuch in Damaskus hat Johannes Paul II. an der dort verehrten Grabstätte Johannes des Täufers ein Gebet gesprochen; zugleich erhoben auch die dortigen muslimischen Würdenträger ihre Hände zum Gebet (192, Fn.).

Bei einem zweiten Treffen in Assisi nicht nur mit anderen Religionen, sondern auch mit anderen christlichen Konfessionen im Jahr 2002 beteten Christen und andere Religionen jedoch wieder nur in getrennten Räumen. In dem Buch von Johannes Paul II. „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“ finden sich einige Aussagen etwa über das Nirvana im Buddhismus, die von Buddhisten eher als Missverständnisse angesehen wurden: Johannes Paul II. meinte, es handle sich um einen Zustand „völliger Indifferenz gegenüber der Welt“ (201). Auch der Katechismus der katholischen Kirche ebenso wie das Schreiben der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ bleiben nach Auffassung des Autors hinter der sonstigen lehramtlichen Entwicklung eher zurück (210). Die Erklärung „Dominus Iesus“ will zwischen dem „theologischen Glauben“ der Christen und der „inneren Überzeugung“ der Anhänger anderer Religionen unterschieden wissen und sieht letztere nur als Suche nach Gott an, jedoch noch nicht als Zustimmung zu dem sich offenbarenden Gott (214; vgl. DomIes 7). Sie schreibt den anderen Religionen sogar eine „objektiv schwer defizitäre Situation“ zu (217; vgl. DomIes 22).

Der Autor hat in dieser Arbeit sehr wichtige nachkonziliare Aussagen des Lehramts zusammengestellt und sorgfältig in ihrer Tragweite und in ihrem Auf und Ab interpretiert. In der gegenwärtigen Entwicklung bleibt wohl immer noch offen, wie sich interreligiöser Dialog und Glaubensverkündigung zueinander verhalten. Bleiben beide not-

wendig voneinander verschieden? Oder könnte es sein, dass sachgemäße Glaubensverkündigung heute in dem Sinne nur noch dialogisch vollzogen werden kann, dass sie zum einen allen Rückfragen und Einwänden offensteht und zum anderen ihrerseits auf die Überzeugungen der anderen ehrfurchtsvoll eingeht und sogar den Glauben selbst in deren eigener Sprache neu auszudrücken lernt? Vielleicht wäre es hilfreich, neben Exklusivismus (Christus gegen die Religionen), Inklusivismus (Christus über den Religionen) und Pluralismus (Christus neben den Religionen) ausdrücklich auch die Möglichkeit eines Interiorismus (Christus in den Religionen) zu bedenken. P. KNAUER S. J.

HORSTER, DETLEF, *Jürgen Habermas und der Papst*. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld: transkript 2006. 128 S., ISBN: 3-89942-411-5.

Was in den Feuilletons der großen deutschen Tageszeitungen ausführlich besprochen wurde und mittlerweile als Schlüsseldebatte der Gegenwart aufgefasst wird, wird von den philosophischen Kollegen kritisch beäugt: das Streitgespräch zwischen dem Diskurstheoretiker Jürgen Habermas mit dem damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, dem heutigen Papst Benedikt XVI. Der Hannoveraner Sozialphilosoph Detlef Horster (= H.) hat nun einen Essay vorgelegt, in dem er nach dem philosophischen Ertrag des Dialogs fragt und die Positionen der Protagonisten (unter Heranziehung weiterer Schriften der beiden Denker) kritisch reflektiert.

Aus verlegerischer Sicht mag der Essay einen gelungenen Titel tragen, doch inhaltlich wird das schmale Buch treffender durch den Untertitel vorgestellt. In neun Kap. entfaltet H. seine Reflexionen zu Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe und gibt den Lesern mit seiner Einleitung einen Leitfaden an die Hand (vgl. 7–11). Der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen ist die Diagnose eines gesellschaftlichen Werteverfalls bzw. philosophischen Wertereativismus, die nicht nur in den Schriften von Ratzinger, sondern auch in denen von Habermas zu finden sei. H. entwirft ein wohlthuendes Plädoyer gegen das Lamento des diagnostizierten gesellschaftlichen Werteverfalls und führt zur differenzierten Betrachtung der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse die Unterscheidung zwischen Gemeinschaftswerten und gesellschaftlicher Moral ein (Kap. 1, 13–31). Bevor er diese Unterscheidung starkmacht, zeigt er in einem ersten Schritt auf, dass die mediale Berichterstattung zu einer verzerrten Wahrnehmung der Wirklichkeit führt. Außerdem benennt er insbesondere bioethische Probleme als die Quelle einer moralischen Verunsicherung, die auf einen gesellschaftlichen Werteverfall hindeuten könnten. Mit Bezug auf die hier auftretenden moralischen Problemlagen behauptet H. aber, dass der gesellschaftliche Katalog der verpflichtenden moralischen Pflichten auch angesichts dieser Herausforderungen durchaus nicht geschrumpft sei. Die Unterscheidung zwischen Gemeinschaftswerten und gesellschaftlicher Moral verdeutliche, dass es allgemein anerkannte moralische Regeln gebe, während ausschließlich bestimmte Gemeinschaftswerte (zum Beispiel Keuschheit) keine moralische Verbindlichkeit mehr beanspruchen könnten. Diese Unterscheidung ist auch für die Theorie-Architektur der Diskursethik grundlegend. Das diskursethische Theoriedesign geht zwar von einem gesellschaftlichen Wertpluralismus aus, verteidigt im Anschluss an die Unterscheidung zwischen gutem und gerechtem Leben aber den moralischen Universalismus. Im Anschluss an Hilary Putnam (Kap. 2, 33–40) versucht H. nun die Existenz objektiver Werte moralphilosophisch gegen Habermas zu verteidigen und einen solchen Werterealismus gegenüber einer rein intersubjektivistischen Lesart der Diskursethik zu etablieren. Diese Strategie müsste aber theoretisch noch stärker abgesichert werden, weil sich H.s Argumente für einen Werterealismus nicht so schnell erschließen. So versteht er Folter als eine prinzipiell unmoralische Handlung. Gegen seine Darstellung (38) lässt sich aber folgende Szenerie in Stellung bringen: Man stelle sich vor, was passierte, wenn man morgens ins Oval Office des Weißen Hauses käme und rief: „Hallo Leute, kommt mal alle zusammen und hört mir zu! Also, ich bin gegen Folter.“ Entgegen H.s moralischer Intuition ist es durchaus denkbar (und bedarf des empirischen Aufweises), dass Folter inzwischen von einer großen Mehrheit der Bevölkerung als probates Mittel im Kampf gegen Gewaltverbrechen akzeptiert würde.