

Song, von Teilhard de Chardin bis zu Per Lønning, von Paulos Gregorios Verghese bis zu Gustavo Gutierrez reicht die Palette der theologischen Ansätze, ohne die feministischen Perspektiven zu vergessen. Entwicklungen in den Naturwissenschaften werden genauso herangezogen wie die Suche nach einer nicht anthropozentrischen Ethik.

Mit Recht stellt Breitmaier die Theologie Karl Barths als ein retardierendes Element für eine Theologie der Schöpfung dar (S. 130 ff). Da bei Barth der Bund das Ziel der Schöpfung ist, wurde von ihm die Schöpfung einseitig anthropologisch verstanden. Gerhard von Rad stand hier Karl Barth zu Seite. Durch Claus Westermann u.a. wurden in der alttestamentlichen Exegese die Schöpfungserzählungen wieder als eine eigenständige Tradition erfaßt. Zugleich machte die ökologische Krise die Fragwürdigkeit eines anthropozentrischen Verständnisses der Welt deutlich. Das ermöglichte ein Denken in völlig neuen Ansätzen, das sich allerdings angesichts des großen Einflusses der Barthianischen Schule im Ökumenischen Rat nur langsam durchsetzen konnte.

Ein Angelpunkt der ganzen Thematik liegt im Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft, besonders der Physik und der Biologie. Die Begrenzung der Arbeit auf die Zeit bis 1988 bedingt hier leider größere Lücken. Weder die durch die Chaosforschung eröffneten Möglichkeiten, Unberechenbares mindestens annähernd zu berechnen, noch die neueren, viel differenzierteren Versionen der Evolutionstheorie werden erwähnt. Die Zitate von G. Altner, S. 156 ff, scheinen darüber hinaus von einer neuen naturwissenschaftlichen Sicht, die das Werden stärker einbezieht, unmittelbare ethische Konsequenzen zu fordern. Dies ist m.E. unberechtigt. Die Naturwissenschaften haben

ihre Grundlagen, die von den ethischen Konsequenzen ihrer Forschungsergebnisse abstrahieren, nicht geändert und sie können es auch nicht tun. Ethische Gesichtspunkte müssen von der Philosophie und der Theologie von außen formuliert werden, ihre praktische Anwendbarkeit muß allerdings dann im Dialog mit den Naturwissenschaften geklärt werden.

Einen Weg in diese Richtung hatte die anspruchsvolle Studie über „Die Zukunft der Menschheit und der Gesellschaft in einer technischen Welt“ und die spannende Konferenz von Boston 1979 eingeschlagen. Leider wurde diese Arbeit einerseits aufgrund der allgemeinen Unwilligkeit im theologischen Milieu, sich eingehend mit Naturwissenschaft zu beschäftigen, andererseits der Tendenz des Ökumenischen Rates der Kirchen, einmal angestoßene Gedanken nicht weiter zu verfolgen, nicht fortgesetzt. Auch die Verfasserin widmet dieser Konferenz nur vier Seiten. Wird die Umweltfrage aber nicht in einem wissenschaftlich fundierten Kontext gestellt, verflacht die Antwort zu einem bloßen ethischen Appell oder zum Anhängsel einer politischen Ideologie.

Interessant und weiterführend ist zum Schluß der Gedanke einer neuen Sicht der Theologie, die Gottes Handeln grundsätzlich als schöpferisches Handeln begreift (S. 317).

Christian Oeyen

GRUNDSATZFRAGEN

Dieter Hatrup, Theologie der Erde. Bonifatius Verlag, Paderborn 1994. 272 Seiten. Kt. DM 39,80.

Wer unter dem Titel „Theologie der Erde“ einen Beitrag zur ökologischen Theologie erwartet, geht fehl. Für den

Verfasser, promovierter Mathematiker und Professor für Dogmatik in Paderborn, ist die ökologische Krise die Signatur des Scheiterns, vor dem die moderne Naturwissenschaft steht. Das grundlegende Begriffspaar „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ zeigt unübersehbar an, daß den Verfasser ontologische und erkenntnistheoretische Probleme der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft beschäftigen. Die Fragen der zukünftigen „Bewohnbarkeit der Erde“ steht und fällt für ihn damit, die Endlichkeit ontologisch anzuerkennen und so theologisch einen Raum für die Offenbarung zu gewinnen.

Hattrup sieht in Mathematik und Physik den konzentrierten Kern der neuzeitlichen Philosophie, die er als tragische – weil zum Scheitern verurteilte – Anstrengungen deutet, durch das Streben nach absolut objektiver Erkenntnis die irdische Endlichkeit zu überwinden. Die neuzeitliche Grundannahme von Descartes und Galilei bis zu Einstein, die Mathematik erlaube ein objektives Wissen über die aus Körpern bestehende Natur, ist nach Hattrup eine metaphysische Prämisse, die mit der Quantentheorie grundlegend erschüttert wurde. Damit sieht er wieder den Weg frei für „das Auftreten des unableitbar Einmaligen“ (106), das er als „Geburt des Seins“ (108) interpretiert.

Im zweiten Teil rekurriert der Verfasser auf Platon, in dessen Philosophie er – im Gegensatz zu der des Aristoteles – die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit gewahrt sieht und damit den Raum für die Offenbarung des unendlichen Seins im Endlichen.

Hattrup hebt gegen die aristotelisch geprägte Linie bei Thomas die Erkenntnislehre Bonaventuras hervor. Bei ihr liegen Erkennender und Erkanntes als die beiden Pole der Erkenntnis nicht außerhalb der Bewegung der Zeit. Das

endliche Denken und Erkennen besitze demnach nicht die bei Aristoteles vorausgesetzte Identität und Unveränderlichkeit.

In der Quantentheorie sieht der Verfasser eine Theorie über die Endlichkeit des Wissens, die ermöglicht, die ontologische Differenz zu wahren, da sie die Unmöglichkeit zeitloser Identitäten in der Welt aufweist. In diesem Sinn ist für Hattrup Carl Friedrich von Weizsäckers Erkenntnisphilosophie offensichtlich jene „durch die Quantentheorie erneuerte platonische Philosophie“ (183), die er theologisch für angemessen hält.

Im dritten Teil vertritt der Verfasser ein Modell von Vernunft und Offenbarung, das der quantentheoretisch fundierten Endlichkeit wissenschaftlichen Erkennens die Selbstoffenbarung des unendlichen Gottes entgegenhält. Hattrup skizziert eine christologisch begründete Offenbarungstheologie, in der die Person Jesu die Durchdringung von menschlicher Endlichkeit und göttlicher Unendlichkeit darstellt (221) und die nicht mit wissenschaftlicher Methodik adäquat begriffen werden kann.

So lautet der Grundtenor des Verfassers: Absage an das tragische Selbsterlösungsbemühen der neuzeitlichen Naturwissenschaft und schmerzhaftes Anerkennung der Endlichkeit, damit für Gottes einmalige und einzige Selbstoffenbarung Raum bleibt. Die Gewißheit der Offenbarung kann nicht durch sicheres Wissen garantiert werden, sondern bezeugt sich autoritativ selbst. „Die Wissenschaft, der Historismus, jede objektive Auskunft muß hier verstummen. Die Offenbarung Gottes, wenn sie wirklich stattfindet, kann nur in ihrer eigenen Kraft erfahren werden und bringt den Maßstab, was Sein, Leben und Liebe ist, selbst mit“ (231). Hattrup entwickelt in der Konsequenz dieses Gedankens in nuce eine Begründung des

kirchlichen Lehramtes, die unangefochten von historischen Schwächen und Irrungen auf dessen unverzichtbaren symbolischen Wert abhebt. Kommt doch der Autorität des kirchlichen Lehramtes die Aufgabe zu, „gegen die neuzeitlichen Verengungen des Glaubens und gegen den säkularen Unglauben“ den Platz freizuhalten, „an dem Gott in der Welt geboren werden kann“ (269).

Ob ihm Leser und Leserinnen, die in anderen Denk- und Glaubenstraditionen stehen, gerade angesichts seines gelegentlich hohen pathetischen Tones folgen werden, bleibt dahingestellt. Seine „Theologie der Erde“ nimmt die breite Kritik an der Ausblendung der Zeitlichkeit in der modernen Naturwissenschaft auf, ohne entscheidend Neues einzubringen. Sein Ansatz ermöglicht eine Kritik der neuscholastischen Erkenntnislehre und verwehrt sich gleichzeitig entschieden gegen progressive theologische Entwürfe. Sein Rückgriff auf das traditionelle metaphysische Grundraster von Endlichkeit versus Unendlichkeit domestiziert m.E. die aufgebrochene Problematik der Zeitlichkeit endlichen Erkennens für die Theologie und überspringt sie mit dem Rekurs auf die Autorität der göttlichen Selbstbezeugung.

Elisabeth Hartlieb

Flemming Fleinert-Jensen, Das Kreuz und die Einheit der Kirche. Skizzen zu einer Kreuzestheologie in ökumenischer Perspektive. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1994. 133 Seiten. Kt. DM 24,80.

Diese Studie enthält eigentlich mehr als Skizzen; sie bietet gewichtige Hinweise auf eine bisher für die ökumenische Diskussion unerschlossene Fragestellung. Allerdings will sie eher neue Denkbewegungen auslösen als bündige

Antworten geben. Insofern trägt sie einen skizzenhaften Charakter. Es lohnt, sich diesen Anfragen einer ökumenischen Kreuzestheologie auszukunsten und sich dieser Vision zu öffnen.

Nach einer knappen Übersicht über die „theologia crucis“ bei Luther (S. 19–31) folgt eine sehr lesenswerte Darstellung der „Kreuzestheologie in neutestamentlicher Sicht“ (S. 32–49) mit dem Hinweis auf das Kreuz „als Zeichen der Einheit und Zeichen der Trennung“: Es trennt die Jünger von Jesus, auch untereinander; und es ist doch die einzige Macht, die sie zusammenhält; sowohl Kraft der Provokation wie der Integration. Das Kapitel „Kreuzestheologie und Ökumene“ (S. 50–62) stellt mit Erstaunen fest, „wie selten das Kreuz direkt in Verbindung mit der Einheit der Kirche gesetzt wird“, vielmehr „vornehmlich als exemplarisches Modell für die Leidensbereitschaft der Kirche und für ihre Solidarität mit den Leidenden“ gilt. Die Frage scheint nicht aufzukommen, ob „gerade das Kreuz ein geeignetes Kriterium dafür sein könnte, die Tragfähigkeit der kirchentrendenden Argumente zu überprüfen“ (S. 60).

Eine Schlüsselrolle nehmen die Darlegungen über „Kreuzestheologie und die Selbsterkenntnis der Kirche“ ein (S. 63–89). In die heute ins Zentrum des ökumenischen Dialogs gerückte ekklesiologische Thematik bringt der Verfasser sehr ungewohnte Denkanstöße ein. Zunächst: das Wort vom Kreuz und die Verkündigung der Kirche: „Immer wieder stößt die Kirche auf die massive Silhouette des Kreuzes nicht als Zeichen des kirchlichen Triumphes oder Gegenstand der Verehrung, sondern als Ausdruck ihres Abstandes zu Gott, der sich als Erinnerungen an Stolz und Begierde, Irrtümer und Treulosigkeit manifestiert ... Den Gekreuzigten zu bekennen