

Zum Abschluß

David Tracy/Nicholas Lash

Theologische Reflexionen der Herausgeber

I. Die veränderte Situation in Theorie und Praxis

Eine Rückkehr zu Themen der Kosmologie scheint in unserer gegenwärtigen theologischen Situation sowohl wünschenswert als auch notwendig zu sein. Diese Rückkehr ist zum einen wünschenswert vor allem wegen der bedeutsamen Veränderungen der Methoden und Inhalte der Theologie wie auch der Naturwissenschaft. Sie ist zum anderen aus zwei miteinander verbundenen Gründen notwendig. Erstens gibt es in zunehmendem Maße die Einstellung (welche durch die ökologische Krise und die Bedrohung durch einen nuklearen Holocaust verursacht ist), daß der «anthropozentrische» Charakter vieler zeitgenössischer theologischer Ansätze in Frage gestellt werden muß. Zweitens kann die Erlösung selbst nicht ohne eine Beziehung zur Schöpfung, die Geschichte nicht ohne die Natur verstanden werden; die zentralen Kategorien Gott und das Selbst (und daher auch Gesellschaft und Geschichte) lassen sich ohne eine Bezugnahme auf die Kategorie «Kosmos» oder «Welt» nicht vollkommen erfassen. Diese unsere Reflexionen, die wir als Herausgeber dieses Heftes beisteuern, erheben nicht den Anspruch, alle Probleme dieses komplexen Themenbereichs völlig zu lösen. Die Herausgeber wollen sich damit zufrieden geben, wenn Leser beginnen, ihren Eindruck von der Dringlichkeit kosmologischer Anliegen für alle Bereiche der Theologie zu teilen. Vor allem muß der neue «status quaestionis» verstanden werden, bevor die neue konstruktive theologische Arbeit, die bereits in diesem Heft und auch anderswo begonnen wurde, beurteilt werden kann.

Um es noch einmal zu wiederholen: Unsere zeitgenössische theologische Situation ist sowohl in der Theorie als auch in der Praxis im Wandel begriffen. In beiden Fällen scheint die Dringlich-

keit einer theologischen Rückkehr zu kosmologischen Interessen deutlich zu sein. Betrachten Sie als erstes die Situation aus der Sicht der zeitgenössischen Theorie. Wir vergessen nur allzu schnell, daß die Situation zu dem Zeitpunkt, als sich Theologen der frühen Moderne (17. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts) mit der Beziehung zwischen Wissenschaft und Theologie auseinanderzusetzen begannen, bestenfalls äußerst besorgniserregend war. Die wissenschaftliche Revolution war ein intellektuelles Ereignis, welches, wie Butterfield bemerkt, zu einer wahrhaft intellektuellen Revolution wurde, die in allen Disziplinen einen neuen Denkansatz erforderlich machte. Diese intellektuelle Revolution war tatsächlich dermaßen radikal, daß Butterfield keineswegs übertreibt, wenn er feststellt, daß im Vergleich damit sogar die Renaissance und die Reformation wie «Familienstreitigkeiten» erschienen. Es besteht kaum ein Zweifel an der Tatsache, daß Geschehnisse, die in den Namen Kopernikus, Galilei, Newton und Darwin symbolisiert sind, die Landschaft theologischen Denkens für immer veränderten.

Weder der früher praktizierte Krieg zwischen Wissenschaft und Religion noch in vergangenen Zeiten aufgekommene Anregungen zur Eintracht von Theologen und Philosophen in dieser langen Periode der frühen Moderne beeindruckten Zeitgenossen als echte Wahlmöglichkeit in unserer radikal veränderten Situation. Die wichtigsten Gründe für den Zusammenbruch des Konfrontations(kriegs)modells wie auch des Eintrachtsmodells finden sich in der veränderten Auffassung von Inhalt und Methoden der Theologie wie auch der Naturwissenschaft. Denn wie lebendig auch immer wissenschaftliche Modelle früherer Zeiten wie die Modelle des Mechanismus, Materialismus und Positivismus in der allgemeinen Vorstellung gewesen sein mögen (einschließlich der gängigen Vorstellung einiger Wissenschaftler), es ist dennoch eine Tatsache, daß die Wissenschaft selber die intellektuellen Anmaßungen dieser früher vertretenen Modelle herausfordert.

In einem Zeitalter, da der Inhalt der Wissenschaft radikal verändert wurde durch Evolutionstheorien, Relativität, Quantenmechanik, das Prinzip des Indeterminismus, Quarks, DNS-Forschungen usw., ist es nicht möglich, sich schlicht und einfach auf vergangene mechanistische oder materialistische Modelle zu berufen. Der Inhalt der Wissenschaft verbietet eine jede

leichtfertige Berufung auf diese Positionen. Mit einem ironischen Symbol dieser momentan stattfindenden Veränderung dürfen wir sagen, daß die Wissenschaft selber der Laplaceschen materialistischen und mechanistischen Hypothese nicht mehr bedarf!

Die Methoden der Naturwissenschaft weichen dagegen – wie dies die Artikel von M. Hesse und L. Gilkey deutlich machen – bescheideneren Selbsteinschätzungen. Die Einsicht, daß auch die Vernunft eine Geschichte hat, hat in der Geschichte der Naturwissenschaft zu Vorschlägen geführt, wie sie von T. Kuhn, S. Toulmin, M. Hesse und anderen gemacht wurden. Diese Vorschläge gehen davon aus, daß frühere positivistische Modelle für das wissenschaftliche Selbstverständnis die Erforschung der Wissenschaftsgeschichte nicht überleben können. Ebenso wenig können diese Modelle der genauen philosophischen Prüfung durch Vertreter der Wissenschaftsphilosophie standhalten.

Dieser Wandel des Inhalts wie auch des Selbstverständnisses der Methoden der Naturwissenschaft führt somit zu einer neuen intellektuellen Situation, in der die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Theologie gleichzeitig vielversprechender und auch schwieriger zu sein scheint. In rein theoretischer Hinsicht ist es nun schwieriger, da die Themenstellungen viel komplexer und häufig ausgesprochen technisch sind; allein aus diesem Grunde sind vergangene Modelle der bloßen Konfrontation oder der einfachen Übereinstimmung unangemessen. Die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist vielversprechender, weil der Zusammenbruch früherer mechanistischer, materialistischer und positivistischer Modelle die Naturwissenschaft selbst frei gemacht hat für ein Empfinden des letzten Geheimnisses der Wirklichkeit und für eine gemäßigte, aber wahre Bereitwilligkeit zum Dialog mit allen plausiblen kosmologischen Hypothesen der Philosophie wie auch der Theologie. Der Dialog mit Prozeßphilosophen und Prozeßtheologen (das schließt im weiteren Sinne des Prozeßgedankens die Nachfolger von Teilhard de Chardin ein) ist lediglich ein bekanntes Beispiel für die zunehmend fruchtbare Verbindung.

Es ist natürlich ebenso wichtig, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, daß theologisches Selbstverständnis und theologischer Inhalt in der gleichen Periode analoge Paradigmen-Veränderungen erfahren haben. Mit Ausnahme des fun-

damentalistischen Ansatzes sind theologische Modelle früherer Zeiten, die sich auf ein ungeschichtliches und autoritatives Verständnis theologischer Anliegen stützten, zusammengebrochen. Außer für naive «Konkordisten» lassen sich die theologisch relevanten Probleme in der zeitgenössischen Naturwissenschaft mit ihrer technischen Komplexität und ihrem vorläufigen, hypothetischen Charakter nicht auf einfache Weise lösen. In der Tat wurden alle einfachen Lösungen – die naturwissenschaftlichen und die theologischen – als Ideologien für intellektuelle Eliten entlarvt, die letzten Endes die Funktion haben, den Status quo zu sichern.

Theologen haben im großen und ganzen ihre eigene Form einer gemäßigten Bescheidenheit gelernt. Die meisten erkennen nun, wie E. Schillebeeckx beobachtet, daß die Theologie ein interpretatives Unternehmen ist, das versucht, «zweiseitig kritische Korrelationen» (in Theorie und Praxis) zwischen Interpretationen unserer zeitgenössischen Situation und Interpretationen der christlichen Tradition herzustellen. Das Aufkommen eines geschichtlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert und die radikale Bedeutung der Geschichtlichkeit im 20. Jahrhundert nötigen die moderne Theologie, wie B. Lonergan beobachtet, von ihrer Verpflichtung gegenüber dem «klassischen Bewußtsein» (einschließlich der klassischen Kosmologie) abzusehen.

Selbst wenn man diese Errungenschaften zugesteht, kann man dennoch den Eindruck nicht vermeiden, daß (mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen) die Theologie der Gegenwart im Bereich der Interpretation der Natur und der Schöpfung Schwächen zeigt, obwohl ihre Interpretationen der Geschichte und Erlösung «stark» sind. Dies liegt zweifellos teilweise daran, daß der frühere «Krieg» zwischen Wissenschaft und Theologie und der Zusammenbruch vergangener Eintrachtsbestrebungen die meisten Theologen dazu verleitet haben, das Gespräch mit den Naturwissenschaften nur widerwillig erneut aufzunehmen.

Die Tatsache, daß die meisten Theologen sowohl aufgrund einer Voreingenommenheit als auch aufgrund von Gewohnheit ihre natürlichen «Gesprächspartner» im Bereich der Humanwissenschaften finden, dient auch der Förderung der gleichen Entwicklung. Ein damit verbundenes Faktum besteht darin, daß die «Entprivatisierung» der Theologie den Hauptfortschritt der zeitgenössischen Theologie bildet. Diese Entpri-

vatisierung wird am besten von der politischen Theologie und von der Theologie der Befreiung entwickelt, wobei beide Richtungen, einer praktischen Vernunft gemäß, sich eines weltweiten Leidens bewußt sind. Dieselben theologischen Ansätze können jedoch häufig auch ein Desinteresse an ausgesprochen kosmologischen Fragen fördern.

Es sollte mittlerweile deutlich geworden sein – insbesondere den Lesern von CONCILIUM – daß eine Hauptleistung und ein noch größeres Bedürfnis der Theologie der Gegenwart in der Ausarbeitung von politischen Theologien und Theologien der Befreiung besteht, gemäß den Anforderungen von Theorie und Praxis in unserer besorgniserregenden geschichtlichen Situation. Diese theologischen Ansätze holen ganz richtig die Hilfsquellen der christlichen Tradition zurück, um dazu beizutragen, diese Situation massenhaften weltweiten Leidens zu verändern. Ihre kritische Analyse der Mitschuld an der «Privatisierung» der früheren existentialistischen und transzendentalen Theologien kann nur als Errungenschaft für die gesamte Theologie angesehen werden.

Der Verdacht, daß «kosmologische» Interessen der Theologie als Ablenkung von der geschichtlichen Verantwortung oder gar als Ideologie intellektueller Eliten fungieren können (wie das in konkordistischen Entwürfen der Fall ist), scheint zugegebenermaßen seine Richtigkeit zu haben. Die Bedeutsamkeit dieser Verdachtsmomente sollte nicht entschärft werden. In der Tat verdienen alle reinen «Fortschrittsmodelle», die entweder nicht fähig oder auch unwillig sind, der Tragödie und dem Leiden in der menschlichen Existenz gegenüberzutreten, voll und ganz den theologischen Verdacht der Christen.

Aber noch ein weiteres Verdachtsmoment muß unser zeitgenössisches theologisches Bewußtsein beeinflussen: Ist es der Theologie möglich, sich gemäß den Anforderungen unserer Situation oder der christlichen Tradition zu verhalten, wenn sie weiterhin kosmologische Anliegen ignoriert? Dies ist nicht nur eine rhetorische Frage. Die Sachlage ist nämlich folgende: Die Wiederentdeckung der «Geschichte» durch Theologen der Gegenwart läuft nicht einer Wiederentdeckung der «Natur» parallel. Eine scharfe und exklusive Fixierung des Blicks auf die Lehre von der Erlösung (wie sie sich mit der Befreiung und Emanzipation verbindet) läuft nicht einer neuen Erforschung der Schöpfungs-

lehre parallel. Die zeitgenössische Theologie läuft Gefahr, Interpretationen von Gott und dem Selbst zu entwickeln (einschließlich des sozialen Selbst in Gesellschaft und Geschichte), während sie still und leise die traditionelle dritte Kategorie der «Welt» oder des «Kosmos» fallenläßt. Und dennoch würde ein Wegfall dieser Kategorie – wie die geschichtlichen Artikel in diesem Heft deutlich machen, eine wesentliche Verarmung christlicher Tradition bedeuten und möglicherweise auch eine größere Verzerrung christlichen Verständnisses der Erlösung und der Geschichte selbst.

Es ist heute natürlich notwendig, mit der Entmythologisierung und Entideologisierung traditioneller christlicher Verstehensweisen von «Welt» und «Kosmos» fortzufahren. Nichtsdestoweniger ist es auch bedeutsam zu erkennen, daß sich von der Zeit des Neuen Testaments (J. Collins) durch die Zeit der Kirchenväter (H. Chadwick) und das Mittelalter (O. Pedersen) die gleiche Einsicht durchgesetzt hat: Mit J. Collins' aufrichtigen Worten gesagt: «Die menschliche Erlösung kann nicht abgelöst vom Verständnis der Welt rund um uns betrachtet werden. Auch die Schöpfung liegt im argen. Unsere Gesamtsicht der Welt wird zweifellos immer Symbolcharakter haben und ein Reflex der Werte sein, die wir damit bestärken möchten. Es ist jedoch wichtig, daß wir einen Weg finden, um unsere menschlichen Werte mit einem gewissen Verständnis für die Kosmologie zu verbinden, wenn unsere Theologie mehr als ein bloßes Fragment unserer Erfahrung sein soll.»

Die christliche Tradition braucht die Schöpfungslehre sogar, um ihre eigene Lehre der Erlösung vollkommen zu verstehen (J. Buchanan). Die christliche Theologie der Gegenwart muß eine Theologie der Natur zurückgewinnen – sie muß sogar eine dieser Theologie angemessene Geschichtstheologie entwickeln. Keine christliche Theologie kann den Anspruch erheben, allein durch die Wiedergewinnung Gottes und des Selbst (einschließlich des gesellschaftlichen und geschichtlichen Selbst) der christlichen Tradition angemessen zu sein, während sie heimlich und leise die «Welt» aus ihrem Vorstellungsbereich fallen läßt. Die Fragen der Kosmologie werden nicht richtig verstanden, wenn man sie als *nur* den Ursprung und die natürliche Struktur der Welt betreffend begreift. Diese kosmologischen Fragen schließen das Schicksal der Welt ebenso ein – einschließlich des Schicksals der Menschen

und der Geschichte selbst –, wie sie «unlösbar an das Schicksal der Welt gebunden sind». Die Entprivatisierung der Theologie bedeutet eine Rückkehr zur wahren Geschichte (nicht nur zur Historizität). Aber diese Rückkehr zur Geschichte – sowohl in der Theorie als auch in der Praxis – muß auch eine Rückkehr zur Natur bedeuten.

Diese theoretischen Fragen werden weiter intensiviert, wenn wir zwei zentrale praktische Anliegen unserer Gegenwart festhalten. Diese beiden ernstesten Themen – in zusammengefaßter Form handelt es sich um die ökologische Krise und die Bedrohung durch einen nuklearen Holocaust – müssen alle zeitgenössischen Geschichtstheologien berühren. Außerdem deuten beide Themenbereiche anschaulich auf die theoretischen Fragen hin, die oben zum Ausdruck gebracht wurden. Die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Religion resultieren heute nämlich nicht nur aus einer verblüffenden und komplexen Reihe intellektueller Anliegen, die durch neue Paradigmen der Methoden der Naturwissenschaft und Theologie und den neuen Inhalt beider Disziplinen aufgeworfen wurden. Auch entstammt das Bedürfnis der Theologie nach Kosmologie nicht nur der innertheologischen Forderung danach, daß die Theologie den Versuch unternehmen muß, sowohl das Selbst als auch die Welt im Lichte ihres von Christus ausgehenden Gottesverständnisses zu interpretieren. Es geht nicht nur auf die Forderung zurück, daß die Theologie die Schöpfung interpretieren soll, um die Erlösung zu verstehen, daß sie es riskieren soll, die Natur zu interpretieren, um Geschichte zu verstehen.

So zentral und dringlich diese intellektuellen Anliegen zweifelsohne sind, auch sie müssen im Kontext unseres zeitgenössischen realistischen Verständnisses einer wirklichen Krise verstanden werden. Die Wirklichkeit einer nahe bevorstehenden ökologischen Krise ist so deutlich, daß keine ernsthafte Sorge um geschichtliche Gerechtigkeit diese weiter ignorieren kann. Das Ringen um Gerechtigkeit muß auch das Ringen um die Ökologie einschließen – nicht nur um die Gerechtigkeit für nichtmenschliche Geschöpfe zu gewährleisten, sondern um die grundlegendste Gerechtigkeit für alle zu sichern: eine lebbare Umwelt für zukünftige Generationen menschlicher Wesen.

Die ökologische Krise zwingt jede ernsthafte politische Theologie und jede Befreiungstheolo-

gie, ihre eigenen Praxiskriterien zu hinterfragen nach der möglichen Anthropozentrik, die in ihrem Selbstverständnis ein verborgenes Dasein führt. Wie J. Cobb vorschlägt, muß eine jede kosmologisch ausgerichtete Theologie (wie Cobbs eigene Prozeßtheologie) das Gespräch mit Vertretern der politischen Theologie und der Befreiungstheologie aufnehmen, um zu einer politischen Theologie zu werden. Weiterhin müssen alle politischen und befreiungstheologischen Ansätze zu ökologischen Ansätzen werden, um bestenfalls ihre eigenen Forderungen zu erfüllen, nämlich, einen Bezug zu unserer gegenwärtigen praktischen Situation herzustellen. Das bedeutet, daß das Wiederaufgreifen kosmologischer Fragen in der heutigen Theologie auch zu einem Dialog der politischen Theologie und solcher Formen der «nachmodernen» Wissenschaft wird (S. Toulmin, F. Ferré), deren eigene praktische Anliegen deutlich sind. Alle müssen nun eine Kritik und einen Verdacht gegenüber traditionellen wissenschaftlichen und theologischen Auffassungen teilen, die von einem Recht des Menschen auf «Dominierung» und Ausbeutung der Natur ausgehen.

Mit der Sorge um die ökologische Krise ist natürlich das andere zentrale praktische Anliegen verbunden, welches unsere gegenwärtige Situation aufwirft: die Bedrohung der Auslöschung allen Lebens, welche mit der Möglichkeit eines nuklearen Holocaust gegeben ist. Die Sorge unter Wissenschaftlern ebenso wie unter Theologen um dieses zentrale Dilemma erzwingt neben ihren offensichtlicheren politischen Implikationen ein Bedürfnis, die Kosmologie erneut zu interpretieren. Solche Interpretationen helfen möglicherweise, diese überwältigende und buchstäblich endgültige nukleare Möglichkeit für den gesamten Planeten zu verhindern. Die Themen – technische, politische und kosmologische ebenso wie theologische –, die mit der Ökologie und der Möglichkeit eines nuklearen Krieges verbunden sind, sind so dringlich, daß man nur im Falle einer gemeinsamen Anstrengung aller Menschen, die «guten Willens» sind (einschließlich der Wissenschaftler und Theologen), hoffen kann, in der Theorie und der Praxis Wege zu finden, die Krise abzuwenden.

Vorläufig ist unsere Haltung hingegen einfacher und grundlegender: Wir gehen nämlich davon aus, daß es heute für die Theologie unmöglich ist, sich als Wissenschaft zu verstehen, die auf die theoretischen und praktischen Her-

ausforderungen unserer Situation antwortet, solange sie die Kosmologie ignoriert. Wenn die Theologie weiterhin eine Disziplin bleiben soll, die zweiseitig kritische Wechselbeziehungen in Theorie und Praxis zwischen Interpretationen der Situation und Interpretationen der Tradition herstellt, dann muß der Kosmologie erneut ein zentraler Stellenwert in der gesamten theologischen Reflexion eingeräumt werden. Anderenfalls wären wir nicht ehrlich, weder gegenüber den Anforderungen der neuen intellektuellen Situation in sowohl der Wissenschaft als auch der Theologie noch gegenüber den Krisen in der Praxis, die uns alle betreffen. Auch könnten wir in der Rubrik Geschichtstheologie nicht beanspruchen, daß wir die Quellen und Forderungen der christlichen Tradition selbst angemessen interpretiert haben: Erlösung *und* Schöpfung; Geschichte *und* Natur; Gott, das Selbst *und* die Welt.

Weder diese kurzen Reflexionen der Herausgeber noch dieses Heft als ganzes beanspruchen, die Lösungen zu diesen Fragen zu liefern. Was das vorliegende *Heft «X»* jedoch zur Sprache bringt, ist die Herausforderung aller Bereiche der Theologie; eine Herausforderung, den neuen *status quaestionis*, den unsere zeitgenössische Situation bewirkt, zu erkennen. Dieses *Heft «X»* fordert dazu heraus, das Wiederaufnehmen kosmologischer Fragen in alle Bereiche der Theologie zu ermöglichen, ja sogar zu fordern. Sowohl der früher übliche «Krieg» zwischen Naturwissenschaft und Theologie als auch die Eintrachtslösungen sind ganz klar überholt. Zu fordern ist vielmehr eine gemeinsame Anstrengung, die uns helfen kann, eine plausible «zweiseitig kritische Wechselbeziehung» herzustellen, nicht nur um unsere Welt zu interpretieren, sondern um sie zu verändern.

II. Natur, Geschichte und Hoffnung

Das Gespräch zwischen den zeitgenössischen Richtungen der politischen Theologie und der Befreiungstheologie über geschichtstheologische und kosmologische Ansätze in unserer Zeit könnte mit der gemeinsamen Reflexion über eine zentrale Kategorie der christlichen Geschichtstheologie beginnen: mit der Kategorie der Hoffnung. Die Wiederentdeckung der prophetischen, eschatologischen und apokalyptischen Traditionen (T. Tshibangu) als Träger politischer Kräfte könnte eine Rückkehr der kosmischen Hoffnung bewirken, die in den Dimensionen der

Weisheit (und Kosmologie) eben dieser gleichen Traditionen gegenwärtig ist. In der Tat fordert die Kategorie der Hoffnung im Sinne einer negativen Funktion sowohl die Geschichtsideologien westlichen evolutionären liberalen Fortschritts als auch die Kosmologien des Fortschritts heraus (seien sie nun naturalistisch, materialistisch oder religiös). Die Weisheitstradition und die Tradition der Propheten erkennen, was die Fortschrittsideologien nicht sehen können: Die starre Realität radikalen Übels, die Tragödie und Sünde in jeder Existenz und das Bedürfnis nach konkreten und realistischen Maßnahmen gegen diese Übel – Maßnahmen, die sich auf ein fundamentales Vertrauen gründen –, die Hoffnung auf den Gott der Geschichte ebenso wie der Natur.

In unserer Zeit gibt es nicht die Möglichkeit einer einzelnen, alles umfassenden «wissenschaftlichen» kosmologischen Erzählung. Auch gibt es auf theologischer Seite keine Möglichkeit für ein vollständiges System eines endgültigen Verstehens von Gott – dem Selbst – der Welt. Was es hingegen gibt, ist eine Vorstellung der Realität, die auf die Hoffnung zurückgeht, die sich die christliche Auslegung einer jeden Wirklichkeit aus der Perspektive Jesu Christi leistet. In klassischen Zeitaltern, als ein endgültiger, in sich geschlossener und anscheinend perfekt geordneter Kosmos plausibel zu sein schien, konnte der Brennpunkt der christlichen Auslegung der Wirklichkeit auf die Inkarnation gerichtet werden als die immer schon immanente und transzendente Wirklichkeit von Gottes Gegenwart für die Welt, das Selbst, die Geschichte. In unserer gegenwärtigen Zeit scheinen alle reinen inkarnations-kosmischen Theologien keine in Frage kommende Wahlmöglichkeiten darzustellen. Denn wir haben uns von der geschlossenen Welt in ein unbegrenztes Universum bewegt (A. Koyrè).

Wir erkennen nun die Tragik und das radikale Böse in unserer Mitte deutlicher. Zu Recht bangen wir um das Schicksal der ganzen Menschheit, ja des gesamten Planeten im Schatten des massiven weltweiten Leidens und der Bedrohung der ökologischen Krise und des nuklearen Holocaust.

Natürlich haben die Christen noch nicht aufgehört, an die Menschwerdung Jesu Christi zu glauben. Es ist eher der Fall, daß die Christen nun erkennen, daß die Fleischwerdung selbst nur im Lichte von Jesu Christi Dienst, Kreuz und Auferstehung richtig interpretiert werden kann.

Dieser Dienst steht als ein unverrückbarer Ruf zu einem Leben in Christi Jüngerschaft, welches sich an der Praxis einer radikalen Nachfolge Jesu Christi im Sinne des Evangeliums (*imitatio Christi*) ausrichtet. Das Kreuz dringt in jeden Optimismus als eine unauslöschbare Erinnerung ein, eine Erinnerung an das Noch-Nicht, das Leiden und die Tragödie im Zentrum jeder Existenz. Die Auferstehung enthüllt die Wirklichkeit christlicher Hoffnung für die Natur ebenso wie für die Geschichte als vorausweisend gegenwärtig in Gottes Rechtfertigung des Dienstes und Kreuzes Jesu Christi.

Daher ist es weiterhin Jesus Christus, der uns den entscheidenden Hinweis auf ein christliches Verständnis von Gott und dem Selbst, der Natur und der Geschichte, der Schöpfung und der Erlösung gibt. Bei dieser theologischen Vision wird nun jedoch erkannt, daß sie nicht nur die Immer-schon-Wirklichkeit der Menschwerdung einschließt, sondern auch die Noch-nicht-Realitäten, die sich in Dienst, Kreuz und Hoffnung für die ganze Geschichte und Natur, welche sich in der Auferstehung enthüllt, manifestiert. Eben diese unveränderbare Dialektik der christlichen Wirklichkeit als immer/schon/noch-nicht kann jede christlich-theologische Vorstellung von Gott, dem Selbst und der Welt inspirieren. Insofern die christliche Theologie die Einrichtung einer zweiseitig kritischen Wechselbeziehung zwischen Situation und Tradition ist, bedeutet dies, daß die theologische Arbeit in Zusammenarbeit mit allen denjenigen Disziplinen geschehen muß, die kompetent sind, das Selbst (die Humanwissenschaften einschließlich der Philosophie) und die Welt (die Naturwissenschaften einschließlich der Philosophie der Wissenschaft und Kosmologie) zu interpretieren. Insofern als die christliche Theologie auch christlich ist, bedeutet dies, daß die Menschwerdung, der Dienst, das Kreuz und die Auferstehung Christi weiterhin der klassische christliche Zugang zu einer Vorstellung von Gott, dem Selbst und der Welt in der kritischen Wechselbeziehung von modernen Theorien und den zeitgenössischen Anforderungen der Praxis sein wird.

Die radikale Theozentrik, der jede Theologie als *theo-logos*, d. h. als Wort über Gott, beeinflussen sollte, bedeutet für die christliche Theologie, daß das Selbst und die Welt im Lichte Gottes verstanden werden.

Das bedeutet auch, daß der einzigartige und entscheidende Hinweis auf Gottes eigene Wirk-

lichkeit und auf die Realitäten des Selbst und der Welt (Geschichte und Natur, Erlösung und Schöpfung) in Beziehung auf den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, verstanden wird. Wenn diese Christus-Wirklichkeit mehr und mehr als das Zentrum der Geschichtstheologie ebenso wie der Theologie der Natur erkannt wird – als die Immer/schon/noch-nicht-Wirklichkeit, die sie ist – dann wird die christlich theologische Kategorie der *Hoffnung* immer bedeutsamer werden. Denn eben die theologische Hoffnung wird wahrscheinlich in theologischen Ansätzen, die sich mit der Natur auseinandersetzen, ebenso wichtig werden wie in geschichtstheologischen Ansätzen. Die christliche Hoffnung, die sich auf diese Immer/schon/noch-nicht-Wirklichkeit Jesu Christi konzentriert, demaskiert den historischen und kosmischen Optimismus ebenso wie den Pessimismus als unannehmbar für den christlichen Glauben. Tatsache ist, daß der leichtfertige Optimismus vergangener konkordistischer Kosmologien an der Realität der Tragödie zerschellte. Und jeder leichtfertige Pessimismus ermutigt einen Quietismus, der an der Wirklichkeit wahrer christlicher Hoffnung und den Maßnahmen, die diese Hoffnung fordert, zerbricht.

Weder Optimismus noch Pessimismus, sondern die Hoffnung liegt im Herzen christlicher Vorstellungen von der Natur und der Geschichte. Diese Hoffnung läßt theoretische Reflexionen und konkrete Praxis nicht nur zu, sondern fordert sie. Christliche Hoffnung gründet sich auf die Noch-nicht/immer/schon-Wirklichkeit Jesu Christi als einen primären theologischen Zugang für unsere neue kosmologische und geschichtliche Situation. Insofern diese Situation nun eine Theologie der Geschichte *und* der Natur erfordert, eine Theologie der Erlösung *und* der Schöpfung, legt sie nahe, daß alle Theologen gut daran täten, ihre Aufmerksamkeit erneut der zentralen Kategorie der Hoffnung zu widmen. Dann dürfen wir beginnen – im kritischen Gespräch mit der modernen Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und der Praxis – deutlicher einige erfüllte Gründe für die «Hoffnung, die in uns liegt», zu sehen und die Anfänge eines neuen christlichen Verständnisses von Gott, dem Selbst und der Welt.

Alles, was wir mit dieser kurzen Reflexion versucht haben zu tun, ist vorzubringen, warum das Thema der Kosmologie sowohl vielversprechend als auch notwendig für die zeitgenössische

christliche Theologie und einige theologische Hilfsdisziplinen ist, die sich als hilfreich erweisen könnten, wenn die komplexere Aufgabe in Angriff genommen werden wird. Diese komplexere Aufgabe, so meinen wir voller Zuversicht, enthält einige neue Anfänge in den geschichtlichen und konstruktiven Quellen, die von den Autoren der Artikel dieser Ausgabe vorgestellt wurden.

Diesen Autoren drücken wir unseren Dank aus. Unseren Lesern gegenüber verleihen wir unserer weiteren Hoffnung Ausdruck, daß sie den Eintritt neuer kosmologischer Anliegen in das Zentrum christlicher Theologie und christlicher Praxis zulassen.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Professor für Philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980); zahlreiche Zeitschriftenbeiträge. Herausgeber von *Journal of Religion* und *Religious Studies Review*. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren. Römisch-katholisch. Seit 1978 Inhaber des Norris-Hulse-Lehrstuhls für Theologie an der Universität Cambridge. Veröffentlichungen u. a.: *His Presence in the World* (1968); *Change in Focus* (1973); *Newman on Development* (1975); *Voices of Authority* (1976); *Theology on Dover Beach* (1979); *A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (1981). Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge, CB2 1TW, England.