

WALTER KASPER
Jesus Christus – das Heil der Welt

WALTER KASPER · GESAMMELTE SCHRIFTEN

herausgegeben von
George Augustin und Klaus Krämer

unter Mitwirkung des
Kardinal Walter Kasper Instituts
für Theologie, Ökumene und Spiritualität
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Band 9
Jesus Christus – das Heil der Welt

WALTER KASPER

Jesus Christus –
das Heil der Welt

Schriften zur Christologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Den Stiftungsräten und Vorstandsmitgliedern der
Kardinal Walter Kasper Stiftung in großer Dankbarkeit gewidmet

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-30609-9

Inhalt

Einführung: Bausteine für eine künftige Christologie	15
---	-----------

ANSÄTZE FÜR EINE ERNEUERTE CHRISTOLOGIE

Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings	25
--	-----------

I. Die Frage: Hegel und Folgen	25
II. Der philosophische Ausgangspunkt: Negative Dialektik	28
III. Die Methode: Geschichtliche Vermittlung	33
IV. Der Horizont: Die Liebe als Sinn des Seins	39
V. Der Inhalt: Kenosis-Christologie	45

Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretations- versuches	51
---	-----------

I. Das Anliegen	51
II. Der Ausgangspunkt	53
III. Die Methode	57
IV. Die Sache	59
V. Die Herausforderung	62

Jesus im Streit der Meinungen	65
--	-----------

I. Die Frage der Quellen	65
II. Politische Jesus-Deutung	68
III. Personalistische Jesus-Deutung	70
IV. Christologisch-dogmatische Jesus-Deutung	73
V. Neue systematische Ansätze	76

Rückschritt in Aufklärung und Kulturkampf	80
Gottes sichtbare Liebe	84
I. Säkularisierung und Christusbekenntnis	85
II. Der Ausgangspunkt: Jesu Auferweckung	87
III. Gottes Herrschaft in der Liebe	88
IV. »Sohn Gottes«	90
V. Heil aller Menschen	93
VI. »Der da wiederkommt«	96
Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik	98
I. Vorbemerkung zum Verhältnis von Dogmatik und Exegese	98
II. Auferstehungsglaube und historische Vernunft	101
III. Der Auferstehungsglaube und das Geschick Jesu	108
IV. Entstehung und Begründung des Auferstehungsglaubens	111
Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi	117
I. Zwei Wellen christologischer Neubesinnung	117
1. Neuinterpretation des klassischen Dogmas	117
2. Historischer Jesus als Sachkriterium	118
3. Jesulogie statt Christologie?	119
4. Implizite und explizite Christologie	121
II. Verschiedene Interpretationen der eschatologischen Bedeutung Jesu	122
1. Logos-Christologie	122
2. Christologie als Anthropologie	122
3. Universalgeschichtliche Interpretation	123
4. Radikale Relativierung Christi	124
III. Vertretbare Christologie heute	127
1. Pneumatologische Christologie	127
2. Metaphysik in der Christologie	129

Inhalt

Aufgaben der Christologie heute	133
I. Narrative Christologie	134
II. Christologie in einem universalen Horizont	139
III. Christologie und Pneumatologie	144
Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie	150
I. Die Problemstellung in der liberalen Theologie	151
II. Die Diskussion in der protestantischen Theologie	155
III. Neuansätze in der katholischen Theologie	161
IV. Thesen zur Grundlegung der Christologie	175
Alter Christusglaube und neue Christologie	181
I. Christologie von unten	181
II. Anthropologisch gewendete Christologie	184
III. Christologie als Theologie des Lebens Jesu	186
1. Direkte – indirekte Christologie	187
2. Mitte der Christologie: Kreuz und Auferweckung Jesu .	188
3. Neuer Ansatz der Christologie	190
IV. Christologie in einer geschichtlichen Perspektive	191
1. Notwendigkeit eines christologischen Wirklichkeits- verständnisses	193
Neuansätze gegenwärtiger Christologie	195
I. Christologie von unten	197
II. Anthropologisch gewendete Christologie	200
III. Christologie als Theologie des Lebens Jesu	205
IV. Christologie in einer geschichtlichen Perspektive	211
Neuansätze gegenwärtiger Christologie – Vertiefung	222
I. Die gegenwärtige Christologie von unten	222
1. Problemstellung	222

Inhalt

2. Durchführung	227
3. Grenzen	231
II. Neubegründung der Christologie von oben	233
1. Zur biblischen Grundlegung	233
2. Zur dogmengeschichtlichen Begründung	236
3. Zur heutigen Neubegründung	239

Christologie und Ökumene. Überlegungen anlässlich der Vorstellung der bulgarischen Ausgabe von »Jesus der Christus« 244

I. Einführung	244
II. Jesus Christus und die Einheit der Kirche	245
III. Der geschichtliche Kontext	246
IV. Jesus der Christus	247
V. Lebendiger Glaube	248
VI. Interreligiöser Dialog	250
VII. Theologie als Glaubenswissenschaft	252

CHRISTOLOGIE IN TRINITÄTSTHEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu 257

I. Entmythologisierung des Christusglaubens?	259
II. Anthropologisch gewendete Christologie	262
III. Sohn Gottes und die Frage nach dem historischen Jesus	265
IV. Die Auseinandersetzung um die Präexistenzaussagen	271
V. Recht und Grenzen ontologischer Aussagen in der Christologie	276

Christologie und Pneumatologie. Die Pneumatologie als Aufgabe heutiger Theologie 282

I. Neuerwachtes Interesse	282
II. Geschichtliche Perspektiven	284
III. Versuch eines Neuansatzes in der Schrift	289

Inhalt

IV. Eine neue Geist-Christologie	292
V. Kirche im Heiligen Geist	295
»Einer aus der Trinität ...«. Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive .	297
I. Das Dogma von Chalkedon unter Anklage	297
II. Einige Lehren aus der neueren historischen Forschung . . .	301
III. Systematische Perspektiven einer Christologie in trinitari- scher Perspektive	309
Brief zum Thema »Jungfrauengeburt«	318
Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie	325
I. Das Anliegen	325
II. Biblische Grundlagen	329
III. Heutige Herausforderungen	337
IV. Zwei Ansatzpunkte	339
V. Einige Schlussfolgerungen	345
Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes	348
I. Theologie des Kreuzes angesichts der Leidensgeschichte der Welt	348
II. Geschichtlicher und ökumenischer Kontext	353
III. Biblische Grundlagen im Stellvertretungsgedanken	358
IV. Systematische Entfaltung der Kenosischristologie	362
V. Ausblick auf eine heutige christliche Spiritualität	366

CHRISTOLOGIE UND SOTERIOLOGIE

Erlösung und Befreiung. Anmerkungen zur Auseinandersetzung um ein Buch von Hans Kessler 371

 I. Das Gespräch mit dem modernen Bewusstsein 371

 II. Der befreiende Gott Jesu 373

 III. Kesslers Buch: Ein beachtenswerter Beitrag 374

Erlösung, eine Quaestio disputanda 376

Christologie und Anthropologie 379

 I. Einführung in die Problemstellung 379

 1. Die Gegebenheiten in Schrift und Tradition 379

 2. Extreme Lösungen in doppelter Richtung 381

 3. Die Aufgabe der Vermittlung 383

 II. Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie als formales und fundamentales Problem 384

 1. Die anthropologische Wende der Neuzeit 384

 2. Konsequenzen in der neuzeitlichen Theologie 386

 3. Späte Rezeption in der katholischen Theologie 388

 4. Kritische Weiterführung 391

 III. Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie als inhaltliches Problem 395

 1. Das prophetische Amt Jesu Christi 396

 2. Das priesterliche Amt Jesu Christi 398

 3. Das Hirtenamt Jesu Christi 401

 IV. Zusammenfassung und Ausblick 404

Jesus Christus – das Heil des Menschen 407

 I. Die Heilsfrage des Menschen 408

 II. Jesus Christus – das Heil in Person 414

 III. Befreiung und Erlösung 416

Inhalt

Der letzte Platz. Überlegungen zum Stellvertretungs- und Sühnegedanken	423
I. Für uns gekreuzigt	423
II. Rechtfertigung	424
III. Solidarität und Erlösung	427

CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN

Der christliche Glaube angesichts der Religionen.	
Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam?	433
I. Der protologische Aspekt	436
II. Der harmatologische Aspekt	439
III. Der eschatologische Aspekt	442
IV. Schlussfolgerung	446
Das Christentum im Gespräch mit den Religionen	450
I. Die neue Gesprächssituation	450
II. Christentum – exklusiv und inklusiv zugleich	455
III. Der eine Heilsplan Gottes für alle Menschen	459
IV. Dialog-Einheit des Christentums mit den Religionen	463
V. Drei Gesichtspunkte für den Dialog des Christentums mit den Religionen	467
VI. Zeichenhafte Verwirklichung der Dialog-Einheit	471
Reinkarnation und Christentum	476
I. Reinkarnation in nicht-christlichen Religionen	476
II. Die Antwort der Bibel und der frühen Kirche	477
III. Moderne Reinkarnationslehren	478
IV. Unvereinbarkeit von Christentum und Reinkarnationslehre	480
Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses	483

Inhalt

Einzigkeit und Universalität Jesu Christi	488
I. Die komplexe Situation einer eins werdenden Welt	488
II. Der Pluralismus der Religionen als theologische Herausforderung	489
III. Die religionspluralistische These	492
IV. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils	494
V. Einheit in der Vielfalt – christologisch und trinitarisch	498
Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort	503
I. Biblische Annäherungen	503
II. Religionspluralistische Ansätze in der Theologie	505
III. Die Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi	509

CHRISTENTUM IM PROFIL

Was heißt eigentlich christlich?	517
Jesus und der Glaube. Problemstellung und Grundlegung der Christologie heute	534
I. Neuzeitliche Problemstellung	535
II. Bibeltheologische Perspektiven	540
III. Systematische Überlegungen	546
IV. Praktische Konsequenzen	549
Christentum	552
I. Christentum – Was ist das?	552
II. Das Bekenntnis zu Jesus Christus	554
III. Grundstrukturen des Christlichen	560
IV. Das Christentum und die anderen Religionen	569

Inhalt

Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?	572
I. Ein dringendes Thema und ein berechtigtes Anliegen . . .	572
II. Verstrickung in Widersprüche	575
III. Die zentrale Frage: Wer ist Jesus Christus?	580
IV. Methodische Grenzüberschreitungen	585
 Jesus Christus – das Licht der Welt. Die Weisheitschristologie als Auslegungsschlüssel der Weltweisheit	 590
 Bibliographische Nachweise	 598
 Namenregister	 603
Sachregister	611

Einführung

Bausteine für eine künftige Christologie

Das Thema der Christologie beschäftigt mich seit meiner Zeit als Gymnasiast und Student in der Nachkriegszeit der frühen 50er Jahre. Damals war für mich wie für viele Zeitgenossen Romano Guardinis *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (erstmalig erschienen 1937) prägend geworden. In der tiefgreifend veränderten nachkonziliaren Situation der späten 60er und der frühen 70er Jahre habe ich das Thema in *Jesus der Christus* neu aufgegriffen. Das aus Vorlesungen in Münster und Tübingen hervorgegangene Buch hat seit seinem Erscheinen im Jahr 1974 zahlreiche Auflagen und Übersetzungen erfahren.¹

Die unmittelbar nachkonziliare Theologie war verständlicherweise vor allem mit ekklesiologischen Fragen, vor allem mit Fragen der kirchlichen Reform, beschäftigt. Diese Diskussion ist noch nicht zur Ruhe gekommen; Fragen der Erneuerung und Reform werden uns weiter begleiten. Doch schon bald wurde deutlich, dass in einer Situation zunehmender Entchristlichung die ekklesiologischen Fragen allein nicht weiterhelfen. Die Kirche wird trotz Reformen in dieser Welt immer eine Kirche der Sünder sein. Ihre äußere Gestalt wird nie makellos vollkommen sein. Wirklich überzeugend kann nur der zentrale Inhalt ihrer Botschaft sein. Er betrifft nicht eine Idee, nicht eine Moral oder eine Institution, sondern eine Person, die Person Jesu Christi, in dem uns Gottes barmherziges Gesicht endgültig offenbar geworden ist. So kam es in den frühen 70er Jahren zu einer Reihe von christologischen Neuentwürfen.

Die Diskussion ist seither selbstverständlich nicht stehen geblieben. Die in diesem Band zusammengeführten Beiträge zeigen im ersten

¹ Vgl. *Jesus der Christus* (WKGS 3), Freiburg i.Br. 2007.

Teil die damalige intensive Diskussion um die Neubegründung der Christologie; sie hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. In den folgenden Teilen zwei und drei geht es um Weiterführungen und Vertiefungen, die über *Jesus der Christus* hinausführen. Der vierte Teil behandelt die Relevanz der Christologie im Zusammenhang des gegenwärtig neu aktuell und brisant gewordenen interreligiösen Dialogs.

Der erste Teil zeigt, wie die damalige Wende zur Christologie zu einer Wende in der Christologie geführt hat. Denn in einer Situation, in der die Gottesfrage zum Problem geworden ist, war eine Christologie, welche unmittelbar mit der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes einsetzt, schwer verständlich geworden. So kam es anstelle der ›Christologie von oben‹ zu einer ›Christologie von unten‹. Gewöhnlich nahm sie ihren Ausgangspunkt beim Auftreten und bei der Botschaft des irdischen Jesus von Nazareth beziehungsweise dessen historischer Rekonstruktion. Damit war, anders als in der Lehre von zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi, Raum geschaffen für die Erneuerung der Lehre von den ›Mysterien des Lebens Jesu‹, seiner Predigt, seinen Wundern und dem Lebensweg Jesu von der Geburt bis zum Kreuz und zur Auferstehung.

Doch leider fiel der Versuch der ›Christologie von unten‹ oft in die liberale Leben-Jesu-Forschung des 18. und 19. Jahrhunderts zurück, welche Albert Schweitzer schon 1906 mit seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* zu Grabe getragen hatte. Aus der Christologie wurden oft eine Jesulogie beziehungsweise, je nach Interesse, recht unterschiedliche Jesulogien, wie sie noch heute in vielen Köpfen, in vielen Katechesen und Predigten sowie in Feuilleton-Artikeln vorherrschend sind.

Auch wenn man die Gestalt Jesu von Nazareth noch so beindruckend und mitreißend meint darstellen zu können, ihr menschliches Vorbild allein kann die tiefsten Fragen des Menschseins, die Frage nach Erlösung von Sünde und Schuld wie die Frage des Todes und der in der Welt wütenden Todesmächte, nicht beantworten. Als bloßer Mensch könnte uns Jesus nur Menschliches in all seiner menschlichen Schönheit und Größe geben. Von Schuld und Tod erlösen kann nur Gott. Das Anliegen der ›Christologie von oben‹ bleibt also bestehen.

Hilfreich für eine Verbindung der Neuansätze mit dem berechtig-

ten Anliegen der »Christologie von oben« war die Wende, die in den 50er und 60er Jahren in der evangelischen wie in der katholischen Theologie mit der »neuen Frage nach dem historischen Jesus« einsetzte. An diese neue Frage suchte *Jesus der Christus* anzuknüpfen. Evangelische wie katholischen Exegeten haben damals in unterschiedlicher Weise aufgezeigt, dass in der Botschaft wie im Auftreten des irdischen Jesus von Nazareth implizit und indirekt bereits grundgelegt ist, was die nachösterliche Botschaft schon vor Paulus mit verschiedenen Bildern, Begriffen und in unterschiedlichen theologischen Konzeptionen entfaltet hat: Jesus ist der Christus, er ist nicht nur Chiffre, Botschafter, Statthalter Gottes; er ist vielmehr der Mensch gewordene Sohn Gottes.

Mit dieser These stimme ich in der Sache völlig mit der Grundthese der eindrucksvollen Darstellung der biblischen Christusbotschaft in der Trilogie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. *Jesus von Nazareth* (2007–2012) überein. Methodisch gehe ich einen anderen Weg. Ich gehe nicht von der Christologie des Johannesevangeliums und dessen Frühdatierung aus, sondern suche der historischen Entwicklung zwischen dem irdischen Jesus und der nachösterlichen Christologie und deren Entwicklung Rechnung zu tragen. Damit eröffnet die biblische Christologie den Weg der nachbiblischen Geschichte der Christologie, in welcher der Geist Gottes die Kirche immer wieder neu in die ganze Wahrheit von Wort, Werk und Person Jesu Christi einführt (*Joh 16, 13*).

Der zweite Teil »Christologie in trinitätstheologischer Perspektive« zeigt einige Schritte der Weiterentwicklung und Vertiefung der Christologie. Denn was im ersten Teil den Eindruck einer bloß apologetischen Rekonstruktion der traditionellen Christologie erwecken kann, erweist sich in Wirklichkeit als eine Revolution im Gottesverständnis.

Neuere theologie- und dogmengeschichtliche Forschungen haben neues Licht auf die frühe Dogmengeschichte geworfen und die Hellenisierungsdebatte, wie sie in der liberalen Theologie besonders seit Adolf von Harnack geführt wurde, in neue Bahnen gelenkt. Die frühen Konzilien haben zwar Begriffe der hellenistischen Philosophie (Wesen, Natur, Hypostase) aufgegriffen, sie aber zugleich im wörtlichen Sinn »durchkreuzt« und das hellenistische Gottesverständnis von innen her umgestaltet.

Die Revolution im Gottesverständnis zeigt sich besonders in der Theologie des Kreuzes. Das Kreuz bedeutet nicht das Scheitern des irdischen Wirkens Jesu. Das Kreuz ist vielmehr das paradoxe, alles überbietende Höchstmaß von Jesu Proexistenz, seines Seins für uns. Schon Paulus wusste, dass Gott sich selbst entäußert, Mensch wird und am Schandpfahl des Kreuzes für uns in den Tod geht, um eben dadurch den Tod zu besiegen und der todverfallenen Welt das Leben neu zu schenken (*Phil 2, 6–11*) – für hellenistisches Denken ein unerträgliches Ärgernis, für uns aber Gottes Kraft und Weisheit (*1 Kor 1, 23 f.*). Das Kreuz begründet keine modische Gott-ist-tot-Theologie. Im Gegenteil, das Kreuz ist der Baum des neuen Lebens, an dem sich Gott endgültig als der lebendige Gott erweist, dessen Liebe stärker ist als der Tod.

Am Kreuz erweist sich Gottes Allmacht als Allmacht der sich selbst mitteilenden und sich selbst schenkenden Liebe. Gottes Allmacht zeigt sich paradoxerweise in der äußersten Ohnmacht des Todes als siegreiche Macht des neuen Lebens. Sie offenbart sich nicht in Gewalt, sondern im Schonen und Verzeihen (Oration des 26. Sonntags im Kirchenjahr) und in Gottes Barmherzigkeit mit der der Knechtschaft der Sünde und des Todes verfallenen Menschheit. Damit führen die Überlegungen des zweiten Teils bereits hin zu der neueren Diskussion über die Barmherzigkeit als Grundbegriff des Evangeliums und als Spiegel der Trinität.²

Das erlaubt uns heute, ausgehend von der einmaligen intimen Relation Jesu zu Gott, seinem Vater, die Christologie in Kategorien einer relationalen Ontologie der Liebe zu denken. Grundgelegt wurde sie schon in der Trinitätstheologie, welche die trinitarischen Personen als subsistente Relationen versteht. Die Trinitätslehre ist damit in gewisser Weise die Grammatik der Christologie und der Theologie insgesamt, und Liebe der letzte Sinn des Seins.³ Diese Sicht wird in der Philosophie des späten Friedrich Wilhelm Joseph Schelling bereits angedacht. Schellings letzte Philosophie ist zwar ambivalent geblieben, sie hat jedoch in der Auseinandersetzung mit Georg Wilhelm

² Vgl. Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i.Br. 2012.

³ Vgl. Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i.Br. 2008.

Friedrich Hegel die Richtung gewiesen, das Absolute nicht als Geschichte, sondern das Absolute in der Geschichte zu denken.⁴

Im dritten Teil geht es um das Thema der Soteriologie, der Lehre von der Heilsbedeutung von Person und Werk Jesu Christi. Ausgangspunkt ist die biblische Botschaft von Jesu Existenz als Proexistenz, sein Sein-für-uns, das in seiner stellvertretenden Lebenshingabe »für die vielen« (*Mk 10, 45* par.; *14, 24* par.; *1 Kor 11, 24*; *15, 3* u. a.) sein nicht mehr überbietbares Höchstmaß erreicht.

Die zentrale und für das christliche Heilsverständnis fundamentale Botschaft vom stellvertretenden Tod Jesu wurde in der liberalen Theologie und wird heute wieder von vielen kritisch diskutiert und problematisiert. Ins Feld geführt wird das Argument, die Lehre vom stellvertretenden Charakter des Todes Jesu am Kreuz widerspreche der Freiheit des Menschen und sei unvereinbar mit der unveräußerlichen Würde des Menschen, der durch nichts und durch niemand gleichsam über seinen Kopf hinweg vertreten werden kann. Diese Kritik trifft das Zentrum der biblischen Heilsbotschaft und trifft diese tödlich mitten ins Herz.

Richtig und im Sinn der Bibel verstanden geht es bei Stellvertretung nicht um die Vertretung oder gar um den Ersatz der moralischen und der bürgerlichen Freiheit des Menschen; sie ist nach der kirchlichen Lehre durch die Sünde angeschlagen, aber nicht aufgehoben. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch durch die Macht der Sünde seine Freiheit zum Leben aus Gott und bei Gott verspielt hat und nicht in der Lage ist, dieses sein Heil aus eigener Macht und Freiheit wiederherzustellen, weder durch gute Werke, noch durch aszetische Anstrengungen oder durch mystische Erfahrungen. Nur Gott kann Sünden vergeben und im Tod neues Leben schenken. So wollte Gott in seiner Barmherzigkeit in Christus für uns eintreten, in unseren Tod eingehen und dadurch, da der Tod keine Macht über ihn hat, Sünde und Tod besiegen. Jesu Tod am Kreuz ist – wie die Liturgie von Ostern sagt – der Tod des Todes und der Sieg über die Macht der Sünde und des Todes.

Der stellvertretende Tod Jesu ist keine Ersatzhandlung, die unsere Freiheit ausschaltet. Im Gegenteil, er ist Befreiung zur christlichen

⁴ Vgl. Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (WKGS 2), Freiburg i. Br. 2010.

Freiheit, Ermöglichung und ›Zumutung‹ zum neuen Leben in christlicher Freiheit. Er befreit uns von der Last des Gesetzes, das verlangt, unser Heil durch gute Werke selbst zu leisten. Von dieser Überforderung werden wir durch den Geist Christi befreit. In ihm sind wir »in Christus« eine neue Schöpfung (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Er befähigt und befreit zum Leben für Gott und für die anderen. Letztlich befreit er uns von der Gefangenschaft im eigenen Ich, von der Fixierung auf uns selbst und macht uns frei für selbstvergessene Liebe bis zum Martyrium um des Glaubens willen und zum selbstverzehrenden Dienst für andere.

Dieses Verständnis kann die ostkirchliche und die lateinisch-westliche Soteriologie versöhnen. Während die ostkirchliche Soteriologie von der Menschwerdung und von der Auferweckung Jesu ausgehend ontologisch argumentiert, bedient sich die lateinisch-westliche, beim Kreuz ansetzende Soteriologie der juristischen Kategorie der Wiedergutmachung (Satisfaktion). Diese Konzeption führte zu einer Abspaltung der westlichen kreuzzentrierten, die Bedeutung der Auferstehung übergehenden Soteriologie von der inkarnationszentrierten östlichen Christologie.

Wenn wir das Kreuz als das Äußerste der Selbstentäußerung in der Inkarnation verstehen und das Kreuz im Ganzen des Pascha-Geschehens, das durch den Tod zur Auferstehung führt, begreifen, lassen sich östliche und westliche Sichtweisen versöhnen und zugleich eschatologisch einordnen. Wir sind durch den Geist Christi durch die Taufe »in Christus« schon jetzt neue Schöpfung, dürfen als neue Menschen aus der Freiheit der Kinder Gottes leben und voll Hoffnung der endgültigen Neugestaltung bei der Auferweckung der Toten entgegensehen (Röm 6, 3–11; 8, 23f.).

Der vierte Teil nimmt die universale Perspektive der Christologie unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen in den Blick. Diese Frage ist in der heutigen Welt, in der die Kulturen und Religionen enger als je zuvor zusammenleben, neu aktuell geworden. Der Friede in der Welt setzt den Frieden zwischen Religionen und der Friede zwischen den Religionen den Dialog zwischen den Religionen voraus.

Die pluralistische Religionstheologie seit den 80er und 90er Jahren stellt den Anspruch des Christentums, die wahre Religion zu sein, in Frage. Dazu kommt die neuere Monotheismus-Debatte, nach welcher

das Christentum als monotheistische Religion seiner inneren Logik nach exklusiv und intolerant gegenüber polytheistischen Religionen oder anderen Weltanschauungen ist und damit ein gefährliches Gewaltpotential in sich birgt. Im modischen Trend liegen schließlich eine spätmoderne agnostische, oft synkretistische Spiritualität und Esoterik wie eine pantheistische Weltfrömmigkeit ohne persönlichen Gott, ohne Christus und ohne Kirche.

Die theologische Auseinandersetzung kann von der universalen Christologie des Kolosserbriefs ausgehen. Danach ist alle Wirklichkeit in Christus, durch ihn und auf ihn hin geschaffen; durch ihn wollte Gott alles versöhnen (*Kol 1, 15–20*). Der Prolog des Johannesevangeliums weist in dieselbe Richtung. Im Logos, der in Jesus Christus Mensch gewordenen ist, ist alles geschaffen (*Joh 1, 3*); er ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet (*Joh 1, 9*), das Licht der Welt (*Joh 8, 12*).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese universalchristologischen Aussagen aufgegriffen⁵ und in der Tradition der Kirchenväter von den bei allen Völkern sich findenden Samenkörnern des Logos gesprochen, der in Jesus Christus in seiner Fülle erschienen ist.⁶ So lehnt die Kirche, ohne das Geringste ihrer Identität aufzugeben, nichts von dem ab, was in anderen Religionen wahr und heilig ist. Sie mahnt vielmehr zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den anderen Religionen.⁷

Die Offenbarung der absoluten Liebe in Jesus Christus schließt niemand aus und sie vereinnahmt auch nicht die Anhänger der anderen Religionen. Jesus Christus ist das universale concretum. In ihm ist das transzendente, alles umfassende göttliche Geheimnis ein für alle Mal in der konkreten Gestalt eines Menschen erschienen. Die in ihm offenbare Liebe schließt jede Form von Gewalt aus und vergilt nicht Böses mit Bösem. Die Liebe gibt dem Anderen Raum, sie ist tolerant, respektvoll und solidarisch. Sie akzeptiert und freut sich über die Wahrheit, wo immer sie sich findet (*Röm 12, 9–21*; *1 Kor 13, 4–7*); sie meldet aber prophetische Kritik an, wo die Wahrheit Gottes entstellt, mit weltlichen Interessen vermischt oder missbraucht wird; sie

⁵ Vgl. GS 10; 45.

⁶ Vgl. AA 11.

⁷ Vgl. NA 2.

schenkt den eigenen Reichtum weiter und will auf dem Weg der Mission und Inkulturation fremde Kulturen wie ein Sauerteig von Innen durchdringen (*Mt 13,33*).

Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit (*Hebr 13,8*). Die Christologie jedoch als denkerische Durchdringung des ein für alle Mal geoffenbarten Christusgeheimnisses wird bis ans Ende der Zeit auf dem Weg sein, um die Höhe und Tiefe dieses Geheimnisses auszuloten (*Eph 3,18*). In diesem Sinn wird es zu Weiterentwicklungen der Christologie kommen, bei uns im Westen ebenso wie in den jungen Kirchen Afrikas und Asiens wie in Lateinamerika. Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen Bausteine sein für die künftige Christologie. Ihre Synthese muss ich einer jüngeren Generation von Theologen überlassen. Ich hoffe, dass die in diesem Band gesammelten Beiträge dafür Anregung und Ansporn sein können.

Danken möchte ich allen, welche zur Fertigstellung des vorliegenden Bandes mit Rat und Tat beigetragen haben. Mein Dank gilt den Herausgebern der Gesammelten Schriften, Professor Dr. George Augustin und Professor Dr. Klaus Krämer, den Mitarbeitern des Kardinal-Kasper-Instituts in Vallendar, Dr. Ingo Proft, Dr. Stefan Ley, Mag. theol. Stefan Laurs und Herrn Dominik Butenkemper, sowie im Verlag Herder Dr. Stephan Weber für die verlegerische Betreuung. Mein Dank gilt außerdem dem Stiftungsrat der Kardinal Walter Kasper Stiftung und seinem Vorsitzenden Weihbischof Dr. Johannes Kreidler sowie allen, welche durch Spenden einen finanziellen Beitrag geleistet haben, besonders Alois und Edith Berger in Ottobeuren.

Wangen im Allgäu, im August 2016

Kardinal Walter Kasper

ANSÄTZE
FÜR EINE
ERNEUERTE CHRISTOLOGIE

Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings

I. Die Frage: Hegel und Folgen

Die folgende Darstellung der Christologie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings wird, obwohl sie historisch verfährt, nicht in erster Linie von einem historischen Interesse geleitet.¹ Die historische Erinnerung an einen der letzten großen Entwürfe der Christologie will als Hinführung zum eigenen christologischen Nachdenken verstanden werden. Es liegt auf der Hand, dass es sich bei der Beschäftigung mit einem Philosophen vom Range Schellings in erster Linie um eine Einführung in die Grundlagenprobleme der Christologie handeln muss.

Zu einer Einführung in die gegenwärtigen Grundlagenprobleme der Christologie ist Schellings Philosophie in besonderer Weise geeig-

¹ Zur historischen Einzelinterpretation vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (WKG 2), Freiburg i.Br. 2010. Von der dort besprochenen Literatur sei vor allem hingewiesen auf H. Zeltner, *Schelling* (Frommans Klassiker der Philosophie 33), Stuttgart 1954; H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954; W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955. In der Zwischenzeit sind außerdem erschienen: K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg i.Br. u. a. 1968; F. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Bd. 1.2, Paris 1970; H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970; C. Wild, *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Freiburg – München 1968; M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971. – Zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe der Werke Schellings, hg. von dessen Sohn K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861. Die nach dieser Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegebenen Werke Schellings von M. Schröter 1927–1960, verzeichnet jeweils Band und Seitenzahl der Originalausgabe.

net. Cum grano salis kann man die gegenwärtige christologische Problemstellung mit dem Motto umschreiben: Hegel und die Folgen. Es genügt die Namen der theologischen Schüler Georg Wilhelm Friedrich Hegels David Friedrich Strauß und Ferdinand Christian Baur sowie die Namen von deren späten Schülern Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann zu nennen, um diese These zu begründen. Aber auch die großen systematischen christologischen Entwürfe in unserem Jahrhundert von Karl Barth² und Karl Rahner³ sind, wie man längst weiß, von einem ausgesprochen idealistischen Systemansatz bestimmt. Bei den neueren Ansätzen von Eberhard Jüngel,⁴ Jürgen Moltmann,⁵ Hans Küng⁶ und Heribert Mühlen,⁷ die ausgehend vom Gedanken der *Menschwerdung* Gottes ‚Gottes Sein im Werden‘ zu denken versuchen, von Wolfhart Pannenberg’s universal-geschichtlichem Entwurf⁸ ganz zu schweigen, ist der Einfluss Hegels unübersehbar. So scheint Hegel in der Christologie der Gegenwart allgegenwärtig zu sein.

Nun hat aber Hegel, obwohl fünf Jahre älter als Schelling, den lange vor ihm zu Amt und Ehren gekommenen ehemaligen Tübinger

² Vgl. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1962, 210–259.

³ Vgl. K. Rahner, Probleme der Christologie heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, 169–222; Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 137–156; Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln – Zürich – Köln 1962, 183–221; K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg – Basel – Wien 1972.

⁴ E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965; ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen (BEvTh 61), München 1972, bes. 105–125.

⁵ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

⁶ H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (ÖF.S 1), Freiburg i. Br. 1970.

⁷ H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, München 1969.

⁸ W. Pannenberg (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961; ders., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964; ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967.

Freund und Stubengenossen immer als seinen Vorläufer verstanden. Hegel war überzeugt, dass Schellings System des objektiven Idealismus erst in seinem absoluten Idealismus seine Vollendung gefunden hat.⁹ Dieser Deutung ist die von den Schülern Hegels (Karl Ludwig Michelet, Kuno Fischer, Johann Eduard Erdmann und Richard Kroner u. a.) begründete Philosophiegeschichtsschreibung lange Zeit gefolgt. Erst die neuere Schellingsforschung hat diese einseitig vom Standpunkt der Philosophie Hegels aus vorgenommenen Periodisierung in Frage gestellt. Sie konnte darauf hinweisen, dass bei dieser Einteilung die letzte große von Schelling selbst veröffentlichte Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängende Gegenstände* (1809) sowie die danach entstandenen, erst postum von Schellings Sohn veröffentlichten Schriften der Spätphilosophie unberücksichtigt blieben. In diesen 45 Jahren des literarischen Schweigens setzte Schelling jedoch erst zur Vollendung seiner Philosophie und in diesem Zusammenhang zu einer großen Auseinandersetzung mit Hegel an. Es scheint mir zwar zweifelhaft, ob man mit Jürgen Habermas¹⁰ sagen kann, Schelling habe die gesamte Hegelkritik der Linkshegelianer beeinflusst. Nachweislich hat Schelling jedoch entscheidend auf Søren Kierkegaard, über Arthur Schopenhauer auf Friedrich Nietzsche und die Tiefenpsychologie Sigmund Freuds eingewirkt. Ludwig Feuerbach hat er immerhin noch zu einer äußerst gereizten Reaktion veranlasst, die zeigt, wie tief dieser sich getroffen wusste. In unserem Jahrhundert hat Schelling ganz entscheidend eingewirkt auf Karl Jaspers, Gabriel Marcel und Martin Heidegger, auf Nikolaj Berdjajev, Ernst Bloch, Pierre Teilhard de Chardin, auf Paul Tillich und Jürgen Habermas. So ist Schelling in seiner zweiten Phase der erste große nachhegelianische Denker, vorausgesetzt, dass man dieses Wort dialektisch so versteht, dass die Überwindung des Idealismus zugleich dessen Vollendung, also dessen Aufhebung in des Wortes doppelter Bedeutung bezeichnet.

⁹ Vgl. die Andeutungen, welche sich bereits in der frühen Schrift Hegels aus dem Jahr 1801 finden: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: WW 1 (ed. Glockner), 31–188; die ausführlichste Auseinandersetzung Hegels mit Schelling findet sich in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: WW 19, 646–683.

¹⁰ Vgl. J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss. Bonn 1954, 35.

Kurz und damit verkürzt ausgedrückt: Schelling ist ein Denker des 19. und des 20. Jahrhunderts. Er umgreift in seinem Denken Hegel und seine Folgen. Schelling selbst war denn auch anspruchsvoll genug, Hegels Philosophie als eine bloße Episode zu bezeichnen.¹¹ Die Frage ist: Was hat dies zu bedeuten für eine Christologie, die die Folgen Hegels bedenkt? Ist auch sie nur eine Episode oder, wie Schelling im Blick auf Hegel sagt, ein »Mißverstand«¹² und ein »Mißgriff«¹³?

II. Der philosophische Ausgangspunkt: Negative Dialektik

Die gestellte Frage lässt sich nur beantworten, wenn wir zuerst fragen: Was ist das Treibende in diesem ständig sich im Umbruch befindlichen, in den Problemstellungen jedoch erstaunlich konsistent bleibenden Denken? Was wird in diesem ruhelosen, bis zum Schluss unfertigen und offenen Denken gedacht? Die Antwort kann nur lauten: das, was alle große Philosophie ausmacht, die Wirklichkeit im Ganzen, das Sein. Diese Wirklichkeit ist uns jedoch geschichtlich vermittelt; sie ist zutiefst von der Geschichte des Christentums mitbestimmt. Philosophie, der es um die Wirklichkeit insgesamt geht, wird es darum immer auch um »Philosophie der Offenbarung« gehen, die im Sinn Schellings freilich etwas ganz anderes ist als eine christliche Philosophie oder gar eine regionale Religionsphilosophie.¹⁴ Nach Schelling wie nach Hegel ist die entscheidende Hinterlassenschaft des Christentums der Gedanke der Freiheit, der dann in der Philosophie der Neuzeit ganz zu sich selbst befreit wurde.¹⁵ Die Freiheit ist deshalb der Anfang und das Ende aller Philosophie.¹⁶ Die erste Behauptung der Philosophie kann nur sein, »daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichsten Sein nach überhaupt kein Objekt sei.«¹⁷

¹¹ X, 125.128.

¹² X, 123.

¹³ X, 161.

¹⁴ XIII, 190.193 f.

¹⁵ XI, 247 ff.255 ff.; XIII, 184; XIV, 3 ff. u. ö.

¹⁶ I, 177.

¹⁷ I, 157. Vgl. W. Kasper, Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings, in: WKGS 6, 280–299.