

WALTER KASPER
Jesus der Christus

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 3
Jesus der Christus

WALTER KASPER

Jesus der Christus

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

2. Auflage 2020

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2007

www.herder.de

Satz: SatzWeise, Föhren

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-451-29155-5

Inhalt

Vorwort zur Neuauflage	9
Aus dem Vorwort zur Erstausgabe	31
Abkürzungsverzeichnis	33

I. DIE FRAGE NACH JESUS CHRISTUS HEUTE

I. Die Problemstellungen der gegenwärtigen Christologie . . .	37
1. Der Ort der Christologie heute	37
2. Die Grundtendenzen der Christologie heute	40
3. Aufgaben der Christologie heute	46
II. Die geschichtliche Frage nach Jesus Christus	53
1. Ausgangspunkt beim gegenwärtigen Glauben an Jesus Christus	53
2. Recht und Grenzen der neuzeitlichen Leben-Jesu-Forschung.	57
3. Die theologische Relevanz des Historischen	66
III. Die religiöse Frage nach Jesus Christus	74
1. Die Herausforderung durch eine weltlich gewordene Welt .	74
2. Das Programm der Entmythologisierung des Christusglaubens	78
3. Die anthropologisch gewendete Christologie	87
4. Die Frage nach dem Heil in einer geschichtlich gewordenen Welt	94

II. GESCHICHTE UND GESCHICK JESU CHRISTI

A. Der irdische Jesus	107
I. Das Auftreten Jesu (Überblick)	107
II. Die Botschaft Jesu	116
1. Das Grundmotiv: Das Kommen der Herrschaft Gottes	116
2. Der eschatologische Charakter der Herrschaft Gottes	119
3. Der theo-logische Charakter der Herrschaft Gottes	126
4. Der soteriologische Charakter der Gottesherrschaft	134
III. Die Wunder Jesu	140
1. Die Problematik der Wunder Jesu	140
2. Die theologische Bedeutung der Wunder Jesu	150
IV. Der Anspruch Jesu	156
1. Der verborgene Anspruch Jesu	156
2. Das Problem der Hoheitstitel Jesu (Messias, Menschensohn, Gottessohn)	162
V. Der Tod Jesu	176
1. Der historische Rahmen	176
2. Die eschatologische Perspektive	178
3. Die soteriologische Bedeutung	186
B. Der auferweckte und erhöhte Christus	191
VI. Der Grund des Glaubens an die Auferweckung Jesu	191
1. Der Befund der Überlieferung	191
2. Hermeneutische Voraussetzungen	200
3. Theologische Begründung	212

Inhalt

VII. Der Inhalt des Glaubens an die Auferweckung Jesu	219
1. Die Auferweckung Jesu als eschatologische Machttat Gottes .	219
2. Die Auferweckung Jesu als Erhöhung	222
3. Die Auferweckung Jesu als Heilsereignis	234

III. DAS GEHEIMNIS JESU CHRISTI

I. Jesus Christus – Gottessohn	245
1. Sohn Gottes in Niedrigkeit	245
2. Sohn Gottes von Ewigkeit	259
3. Der Sohn Gottes als die Fülle der Zeit	280
II. Jesus Christus – Menschensohn	292
1. Jesus Christus wahrer Mensch und die Konkretheit unseres Heils	292
2. Jesus Christus ganzer Mensch und die Menschlichkeit des Heils	309
3. Jesus Christus der Mensch für die anderen und die Solidarität im Heil	320
III. Jesus Christus – Mittler zwischen Gott und Mensch	338
1. Die Person des Mittlers	338
a) Das Zeugnis von Schrift und Tradition	339
b) Philosophische und theologische Reflexion	355
2. Das Werk des Mittlers	375
Namenregister	403
Sachregister	410

Vorwort zur Neuauflage

I.

Ein Buch wie »Jesus der Christus« nach mehr als 30 Jahren nochmals unverändert neu herauszugeben stellt ein Risiko dar. Ich hätte es nicht gewagt, wenn ich nicht von verschiedenen Seiten dazu gedrängt und ermutigt worden wäre.

»Jesus der Christus« hat sich in den letzten mehr als 30 Jahren in vielen Auflagen und Übersetzungen als ein brauchbares theologisches Sachbuch erwiesen, aus dem sich eine ganze Generation von Theologiestudierenden, Priesteramtskandidaten wie Laientheologen, zu meiner Freude auch Christen anderer Konfession, theologisches Grundwissen angeeignet haben. Darüber hinaus war das Buch vielen Priestern und Laien eine Hilfe, Jesus Christus im Glauben besser kennen zu lernen, ihn tiefer zu verstehen, ihn mehr zu lieben, ihm nachzufolgen und ihn einer Welt, welche ihn und seine Botschaft oft vergessen hat, zu bezeugen. Es hat mich gefreut, dass dieses Buch von vielen als Hinführung zur Christusbotschaft geschätzt wurde.¹

Die existentielle und spirituelle Bedeutung von Person und Botschaft Jesu Christi ist mir schon als junger Gymnasiast bei der Lektüre von Romano Guardini »Der Herr« aufgegangen, eine Lektüre, die mich in diesen entscheidenden Jahren sehr geprägt hat.² Als Student haben mich dann die Christusbücher von Karl Adam beeindruckt.³

¹ Es hat es mich besonders gefreut, dass Kardinal Karol Wojtyła (später Johannes Paul II.) »Jesus der Christus« bei seinen Exerzitienvorträgen vor der römischen Kurie in der Fastenzeit 1976 benützt hat: Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus, Zürich – Freiburg i.Br. 1979.

² R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1937 (16. Auflage Mainz 1997).

³ K. Adam, Jesus Christus, Düsseldorf 1933; Christus unser Bruder, Regensburg 1950; Der Christus des Glaubens, Düsseldorf 1954.

Als »Jesus der Christus« zu Anfang der 1970er Jahre erschien, war die Situation gegenüber den 1950er Jahren freilich eine andere geworden. Die begeisternde Stimmung war kritischem Nachfragen und skeptischem Infragestellen gewichen. Vielfach wurde versucht, den sogenannten historischen Jesus gleichsam als Hebel zu benützen, um den Christus des Glaubens der Kirche aus den Angeln zu heben. In der damaligen nachkonziliaren Situation und vollends im Gefolge des kulturellen Umbruchs in den späten 60er und frühen 70er Jahren war darum eine Besinnung auf die Grundlagen, besonders auf die christologischen Grundlagen des christlichen Glaubens nötig. Vor diesem Hintergrund war »Jesus der Christus« von dem Anliegen einer theologischen Grundlagenbesinnung bewegt.⁴

In diesem Vorwort möchte ich versuchen, die Neuausgabe von »Jesus der Christus« in die Diskussion von damals wie in die seither stattgefundenen Diskussion einzuordnen, und dabei aufzeigen, wo und wie mein eigenes Nachdenken in diesen 30 Jahren weitergegangen ist. Auf diese Weise möchte ich mitzuhelfen versuchen, dass »Jesus der Christus« auch in der veränderten gegenwärtigen Situation seinen Dienst tun kann.

Denn darüber, dass der Christologie auch heute bleibende und auch ganz neue Aktualität zukommt, kann kein Zweifel bestehen. Die Aktualität wird durch eine kaum mehr überschaubare Vielzahl von neuen Veröffentlichungen bestätigt. Das Interesse zeigt sich vor allem an zwei Bestsellern, die man sich gegensätzlicher kaum denken kann. Einerseits Dan Browns reißerischer, historisch rein fiktiver »Da Vinci Code«⁵ und andererseits die seriöse, historisch, theologisch und spirituell weiter und in die Tiefe führende Veröffentlichung von Papst Benedikt XVI. »Jesus von Nazaret«.⁶

⁴ Zur christologischen Diskussion im 20. Jahrhundert: A. Schilson – W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Freiburg i. Br. 1974; A. Schilson, Art. *Christologie III*, in: *LThK²* Bd. 2 (1994) 1170–1174; I. Koncsik, *Christologie im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. III/1e, Freiburg i. Br. 2005. Im deutschen Sprachraum wurden damals im katholischen Bereich vor allem diskutiert: H. Küng, *Christ sein*, München 1974 und E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 1975 sowie ders., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977.

⁵ Deutsch: Sakrileg, Bergisch Gladbach 2004.

⁶ Freiburg i. Br. 2007. Dieses Buch nimmt frühere Veröffentlichungen von J. Rat-

Der Grund für dieses nach wie vor enorme Interesse an Gestalt und Botschaft Jesu ist leicht zu erkennen. Der christliche Glaube steht und fällt mit der Antwort auf die von Jesus selbst an seine Jünger gerichtete Frage: »Für wen haltet ihr mich?« (*Mt 16, 15*). Die zu Beginn der 1950er Jahre aufgekommene so genannte neue Frage nach dem historischen Jesus zeigte, wie das Auftreten und die Verkündigung Jesu eine Christologie implizierten.⁷ Das zeigt: Das Christentum ist kein abstraktes System von Lehrsätzen und Geboten. Der christliche Glaube bezieht sich auf die Person Jesu Christi und erweist sich in seiner Nachfolge; der christliche Glaube steht und fällt mit Jesus Christus. Auf dem menschlichen Antlitz Jesu Christi leuchtet für den, der glaubt, das uns Menschen verborgene Antlitz Gottes auf. »Wer mich sieht, sieht den Vater« (*Joh 14, 9*). So ist Jesus Christus in Person die Antwort auf die Grundfragen menschlicher Existenz und der Schlüssel zur Erkenntnis des Sinns aller Wirklichkeit. In Jesus Christus hat Gott sich selbst und dem Menschen den Menschen geöffnet (*GS 22*).

In der Frage nach Jesus Christus geht es somit sowohl um die Frage nach Gott wie um die Frage des Menschen nach sich selbst. So war und ist es ein zentrales Anliegen von »Jesus der Christus« aufzuzeigen, dass Gott uns in Jesus Christus als Liebe offenbar wird (vgl. *1 Joh 4, 8.16*) und dass sich in ihm der Sinn von Sein als Liebe erweist.

II.

In den drei Jahrzehnten seit dem ersten Erscheinen von »Jesus der Christus« haben sich viele Fragestellungen und auch viele konkrete Antworten verändert. Denn die exegetische und historische Forschung ist seither selbstverständlich nicht stehen geblieben.⁸ Wollte man

zinger auf und führt sie weiter; vor allem: Einführung in das Christentum, München 1968; Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984.

⁷ Für »Jesus der Christus« wurden dafür vor allem die Beiträge von E. Käsemann, G. Bornkamm, J. Jeremias, H. Schürmann, M. Hengel u.a. wichtig. Papst Benedikt hat den Aufweis einer »verborgenen Christologie« (a. a. O. 130) eigenständig weitergeführt und vertieft.

⁸ Stellvertretend für viele andere Veröffentlichungen: J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. 1990; R. Schnackenburg, Die Person

»Jesus der Christus« unter diesem Gesichtspunkt überarbeiten, so wären auf Grund der jüngeren Forschung viel Literatur nachzutragen und zahlreiche exegetische und historische Details zu überprüfen, zu ergänzen und manche auch zu korrigieren.⁹ Schon allein dies würde meine zeitlichen Möglichkeiten und meine Kräfte übersteigen seitdem ich aus dem akademischen Dienst in kirchliche Verantwortungsbereiche berufen wurde, die meinen ganzen Einsatz erfordern.

Verändert haben sich freilich nicht nur Antworten auf Detailfragen, verändert hat sich auch und vor allem der gesamte Problemhorizont. Nicht nur die kirchliche und theologische Landschaft, sondern auch das geistige, soziologische und politische Umfeld befinden sich in einem tiefgreifenden Wandel. Herausforderungen kommen zwar nach wie vor aus dem weithin säkularisierten westlichen Kontext; aber auch im Westen ist die Frage nach der Religion neu aktuell und gewissermaßen neu salonfähig geworden. Es ist zu einer »Rückkehr der Religion« gekommen; diese ist zwar äußerst ambivalent, zeigt aber doch, dass der Mensch unverwüstlich und von Natur aus ein religiöses Wesen ist.

Das Programm der Entmythologisierung, wie es Rudolf Bultmann seit den 1940er Jahren vertreten hatte und das in »Jesus der Christus« noch aus der Sicht der 1970er Jahre eine wichtige Rolle spielen musste, hat an seiner aktuellen Bedeutung verloren. An seine Stelle ist angesichts des Pluralismus der Religionen und des Markts der religiösen Angebote die »Unterscheidung des Christlichen« (R. Guardini) zu einem hochaktuellen Thema geworden. Im deutschen Sprachraum musste diese Diskussion vor allem mit einer tiefenpsychologischen Umdeutung des Christentums geführt werden.¹⁰ Der Maßstab für eine

Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK NT, Suppl. 4), Freiburg i. Br. 1993; H. Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*. 2 Bde. Tübingen 2002; K. Berger, *Jesus*, München 2004; U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1/1–4, Neukirchen-Vluyn 2002–2005; M. Hengel, *Studien zur Christologie (Kleine Schriften IV)*, Tübingen 2006.

⁹ Rückblickend würde ich heute vor allem in der Frage der Naturwunder positiver urteilen als dies in »Jesus der Christus« geschehen ist; auch die Deutung des Menschensohntitels bedarf der Neuberarbeitung.

¹⁰ Dazu: Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?, in: *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann*. Freiburg i. Br.

Unterscheidung des Christlichen ist letztlich Jesus Christus selbst. Denn an dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn entscheidet sich wes Geistes einer ist (vgl. 1 Kor 12, 3).

So stellen sich in der globalisierten Welt von heute und angesichts des Pluralismus der Religionen christologische Fragen heute vor allem in der Begegnung mit anderen Kulturen und ihren Religionen. An erster Stelle ist dabei das Verhältnis zum Judentum zu nennen. Nach einer schwierigen und komplexen Geschichte hat sich mit der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils »*Nostra aetate*« (1965) das Verhältnis zum Judentum in erfreulicher Weise grundlegend zum Besseren gewandelt. Es ist wieder deutlich geworden: Das Judentum gehört zu den Wurzeln des Christentums; zu ihm haben wir als Christen ein Verhältnis wie sonst zu keiner anderen nichtchristlichen Religion. Jesus als Jude und der jüdische Kontext seines Auftretens und seiner Botschaft sind neu in den Blick getreten. Es ist unmöglich geworden, Jesus nur im Gegensatz zum Judentum seiner Zeit zu sehen wie es nicht nur viele Vertreter der liberalen Theologie sondern auch manche Exegeten taten, welche in den 1950er und 1960er Jahren die neue Frage nach dem historischen Jesus stellten.¹¹

Zum anderen ist für Europa und für weite Teile der Welt die Begegnung mit dem Islam zu einer unabweisbaren Herausforderung geworden. Mit dem Judentum und dem Christentum wird der Islam zu den monotheistischen Religionen gerechnet, die sich in freilich unterschiedlicher Weise auf Abraham berufen. Dies schließt Gemeinsamkeiten, aber auch klare und tiefreichende Unterschiede ein. Die entscheidende Frage lautet: Wer ist Jesus Christus? Ein Prophet in der Reihe der Propheten, wie der Islam glaubt, oder die abschließende, nicht zu überbietende Selbstoffenbarung Gottes, der Mensch gewordene Sohn Gottes, wie die christliche Botschaft sagt? Die unterschiedlichen Antworten von Christentum und Islam haben bei allen vorhan-

1988, 9–25; vgl. auch Reinkarnation und Christentum, in: Notizblock. Materialdienst für Religionslehrer der Diözese Rottenburg–Stuttgart, Nr. 4/1989, 3–5.

¹¹ Wichtig sind sowohl jüdische (M. Buber, Sch. Ben-Chorin, D. Flusser, J. Neusser, W. Ehrlich u. a.), als auch christliche Autoren (A. Fitzmeyer, C. Martini, F. Mussner, C. Thoma, N. Lohfink, E. Zenger, W. Groß u. a.). Ich selbst habe mich mit dem Judentum in den letzten Jahren viel beschäftigt. Die meisten Beiträge sind bisher unveröffentlicht. Vgl. vorläufig: Juden und Christen – Schulter an Schulter, in: Freiburger Rundbrief 9 (4/2002) 250–256.

denen Gemeinsamkeiten unübersehbare wesentliche Unterschiede für das jeweilige Verständnis von Gott wie vom Menschen zur Konsequenz.¹²

Im Dialog mit den großen weisheitlichen Religionen Asiens, vor allem dem Hinduismus und dem Buddhismus steht die Frage nach der Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi mit großer Dringlichkeit auf der Tagesordnung. In der Begegnung mit den indigenen Religionen Afrikas und Lateinamerikas sind unterschiedliche kontextuelle Christologien entstanden. In beiden Fällen entgehen die Antworten nicht immer der Gefahr des Synkretismus oder eines christologischen Relativismus.¹³

So ist die christologische Frage erneut zu *der* großen Herausforderung christlicher Theologie geworden. Denn im Dialog mit den anderen Religionen stellt sich die Grundfrage der Christologie: Ist Jesus Christus nur ein Heilbringer unter anderen? Eine solche Behauptung würde das christliche Bekenntnis ins Mark treffen und es grundlegend in Frage stellen. In der pluralistischen Situation von heute stellt sich darum die Grundfrage gegenwärtiger Christologie: Wie lassen sich die Einmaligkeit und die Universalität Jesu Christi klar und ohne Abstriche vertreten, ohne auf der anderen Seite der Gefahr eines fundamentalistischen, letztlich sektiererischen Heilsexklusivismus zu verfallen? Wie können wir die christliche Identität bewahren und doch nicht nur tolerant, sondern auch respektvoll mit den Vertretern anderer Kulturen und Religionen zusammenleben und zusammenarbeiten und im Dialog voneinander lernen? Die Antwort auf diese Frage ist grundlegend für Christsein und Kirche heute. Ich habe versucht, die Diskussion so gut es ging zu verfolgen und in Vorträgen und Artikeln dazu Stellung genommen.

¹² Vgl. J. Gnllka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg i. Br. 2004.

¹³ Dazu u. a.: *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, in: *Dialog aus der Mitte der Theologie*, Mödling 1987, 105–130; *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in: *Die Weite des Mysteriums* (FS H. Bürkle), Freiburg i. Br. 2000, 146–157; *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, in: *IkZ Communio* 30 (2001) 18–26. Ausführlich wurde die Frage behandelt von G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend von dem Ansatz Wolfhart Pannenberg*, Paderborn 1993.

III.

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Jesus Christus und eine wissenschaftliche fundierte Antwort auf die neuen Fragen muss sich selbstverständlich in erster Linie mit den Quellen, d.h. vor allem mit den biblischen Quellen befassen. Dabei stellen sich heute schwierige methodische und hermeneutische Fragen. Vor allem stellt sich die Frage nach Recht und Tragweite der neuzeitlichen historisch kritischen Methode, oder wie man inzwischen besser sagen muß: der historisch kritischen Methoden, wie sie sich seit der neuzeitlichen Aufklärung herausgebildet haben.

Bei meinen theologischen Lehrern, vor allem bei J. R. Geiselman, habe ich schon früh gelernt, dass man vor diesen Methoden keine Angst zu haben braucht. Sie können, seriös und besonnen angewandt, auch zur Kritik an der Kritik werden und dann dazu dienen, die von der Theologie heute geforderte Rechenschaft (*apologia*) von der Hoffnung, die in uns ist (1 Petr 3, 15), zu leisten.¹⁴ Die christologische Botschaft, dass Gott in Jesus Christus sich ganz in die Geschichte eingelassen hat, verlangt geradezu nach einer geschichtlichen Auslegung der christlichen Botschaft.

Die modernen historisch-kritischen Methoden stehen von ihrem Ursprung her im Zusammenhang der modernen Emanzipationsgeschichte; sie wurden darum schon oft benutzt, um den kirchlichen Glauben an Jesus Christus als historisch grund- und haltlos zu erklären. Mit ihrer Hilfe stellte man Jesus oft als einen zwar imponierenden, frommen, genialen und menschenfreundlichen Menschen dar, aber eben nur als einen Menschen; die Aussagen über die Gottessohnschaft Jesu versuchte man dagegen als spätere interessengeleitete Fälschung oder Mystifikation der Kirche zu verstehen. Damit stellte die neuzeitliche Leben-Jesu-Forschung den irdischen Jesus, so wie sie ihn als den historischen Jesus rekonstruieren zu können meinte, dem erhöhten, von der Kirche als Gottes Sohn verkündeten Christus kritisch gegenüber; sie dividierte auseinander, was für das Neue Testament zusam-

¹⁴ Zu den hermeneutischen Fragen: Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Theologie und Kirche. Bd. 2, Mainz 1999, 51–83; Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: ebd. 84–100.

mengehört und was sich in dem Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, ausdrückt.

Die Kritik ging noch einen Schritt weiter und erklärte auch die zentrale Botschaft des irdischen Jesus vom kommenden Reich Gottes für einen Wunschtraum und für Opium des Volkes (K. Marx), für einen religiösen Wahn, der von der Lösung der angeblich allein wahren Probleme hier auf der Erde abhält. E. Bloch dagegen sah in der Reich-Gottes-Botschaft ein »Prinzip Hoffnung«, das uns zum aktiven Einsatz für die Gestaltung der Zukunft ermutigt. Auch für viele Theologen hatte allein der als Sozialrevolutionär oder als Sozialreformer verstandene Jesus Bestand, der für Gerechtigkeit, Solidarität, Friede und Befreiung eintrat und damit unter die Räder der damals Mächtigen geriet und am Galgen endete. In den radikalen Formen der Theologie der Befreiung war eine soziologische Reduktion der Gestalt und der Botschaft Jesu unübersehbar. Auf der Strecke blieb dabei freilich der Kern und Stern der Botschaft Jesu, die Verkündigung des Reiches Gottes, das wir nicht »machen« können, das uns vielmehr von Gott gegeben und geschenkt wird, das uns in Jesus Christus selbst Wirklichkeit wird und in dem sich uns Gott selber gibt.¹⁵

A. Schweizer hat die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ausführlich dargestellt und ist als ihr Historiograph zugleich ihr Totengräber geworden. Er hat erkannt, dass es oft der Herren eigener Geist und deren Interessen sind, die sich in dem sogenannten historischen Jesus widerspiegeln.¹⁶ Die neue Frage nach dem historischen Jesus, wie sie in den 1950er Jahren aufkam, hat jedoch gezeigt, dass wir zwar ein Leben Jesu nicht schreiben können, dass aber die Frage nach dem historischen Jesus nicht aussichtslos ist. Sie hat gezeigt, dass sich beim irdischen Jesus durch historische Rekonstruktion völlig unbestreitbar ein zumindest impliziter christologischer Anspruch aufweisen lässt.

Aus der ganz und gar einmaligen Weise, wie Jesus Gott als *abba*, als seinen Vater anspricht, ergibt sich ein einmaliges Sohnesbewusstsein

¹⁵ Dazu: Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive, in: Die Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1986, 413–425.

¹⁶ A. Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 3. Aufl., Tübingen 1913. Eine kritisch weiterführende Auseinandersetzung mit diesen Versuchen findet sich u. a. bei P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD Erg.-Bd. 6), Göttingen 1979; U. Wilckens, a. a. O. (vgl. ob. Anm. 8).

des irdischen Jesu.¹⁷ Außerdem lässt sich nicht bestreiten, dass Jesus durch die von ihm praktizierte Sündenvergebung implizit den Anspruch gestellt hat, in göttlicher Vollmacht zu handeln und an Gottes Stelle zu stehen. Ohne diesen von seinen Gegnern als skandalös und blasphemisch empfundenen Anspruch und ohne den Vorwurf der Gotteslästerung ist nicht zu erklären, weshalb Jesus zum Tod am Kreuz verurteilt wurde. Wäre er nur als ein guter, aber letztlich harmloser Prediger aufgetreten, so hätte sein Leben nicht dieses dramatische Ende gefunden.

Mit guten Gründen kann man außerdem an der soteriologischen Deutung seines Todes wie an seiner leibhaftigen Auferstehung und an der personalen Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern festhalten.¹⁸ Weiter lässt sich aufzeigen, dass sich ausdrückliche Aussagen über die gottheitliche Würde Jesu und seine Präexistenz nicht erst in späten Schichten des Neuen Testaments finden; sie tauchen bereits in den allerfrühesten Zeugnissen auf, etwa in dem vorpaulinischen Christus-Hymnus im Philipperbrief (*Phil 2, 6–11*). Nicht erst Johannes, schon das älteste Evangelium, das des Markus, stellt seine ganze Botschaft vom ersten Satz an unter das Thema von Jesus als Sohn Gottes. Es beginnt mit der Aussage: »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (*Mk 1, 1*).

Angesichts dieser inneren Kohärenz der biblischen Botschaft hat sich in der Zwischenzeit eine neue biblische Hermeneutik, die kanonische Auslegung der Hl. Schrift herausgebildet. Sie will die Schrift nicht mehr in eine Vielzahl einzelner Schichten zerlegen, sondern als eine Einheit sowohl von Altem und Neuem Testament wie des Neuen Testaments an sich interpretieren.¹⁹

¹⁷ Das hat vor allem J. Jeremias aufgezeigt. Ich habe diesen Gedanken über »Jesus der Christus« hinaus weitergeführt in: Einer aus der Trinität ... Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive, in: Theologie und Kirche, Bd. 1, Mainz 1987, 217–234.

¹⁸ Es ist mir ein Rätsel, wie ein Kritiker auf die Idee kommen konnte zu behaupten, ich leugne den realen Geschehenscharakter und die Leibhaftigkeit der Auferstehung Jesu und betrachte die Erscheinungen des Auferstandenen nur als eine subjektive Einbildung oder Projektion der ersten Jünger. Ich lege größten Wert auf die Feststellung, dass in »Jesus der Christus« ausdrücklich das Gegenteil zu lesen steht. Was dort über das leere Grab als Zeichen der leibhaftigen Realität der Auferstehung steht, hat der Kritiker offensichtlich glatt überlesen.

¹⁹ B. S. Childs, Die Theologie der einen Bibel. 2 Bde., Freiburg i. Br. 1994–96.

So kann man heute noch mehr als vor 30 Jahren mit guten Gründen an der Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Christus festhalten. Wer demgegenüber das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, unter Berufung auf den historischen Jesus entkräften will, der muss das gesamte Neue Testament kräftig gegen den Strich bürsten und gründlich auf den Kopf stellen. In diesem Sinn hat »Jesus der Christus« zu zeigen versucht, dass die moderne historische Kritik keineswegs notwendig zu der Demontage des überlieferten Glaubens führt, dass sie kritisch angewandt den überlieferten Glauben auch neu zum Leuchten bringen und Person und Anspruch Jesu neu in ihrer ganzen Frische, Originalität und Einmaligkeit hervortreten lässt.

Selbstverständlich kann die historische Kritik nicht den Glauben begründen. Sie kann jedoch aufzeigen, dass wir im Glauben nicht irgendwelchen frei erfundenen Märchen und Mythen nachlaufen, sondern auf festem historischen Fundament stehen; sie kann dieses Fundament neu lebendig, ansprechend und einladend vor unseren Augen entstehen lassen und so zur Begegnung mit Jesus dem Christus und zu seiner Nachfolge Jesu hinführen. Aus diesem Anliegen heraus ist »Jesus Christus« vor nunmehr mehr als 30 Jahren entstanden; wie die seither stattgehabte Entwicklung zeigt, ist es nach wie vor aktuell.

IV.

Mit der Rekonstruktion des historischen Jesus und seiner Botschaft ist es selbstverständlich nicht getan. Die biblische Botschaft von Jesus Christus lässt sich nicht vom Zeugnis der Kirche der ersten Jahrhunderte und vom Zeugnis der kirchlichen Tradition loslösen. Denn das Neue Testament ist uns als Kanon, das heißt als bleibend maßgebendes Ursprungszeugnis durch die Kirche der ersten Jahrhunderte überliefert. Die Interpretation des Christusereignisses durch die frühe Kirche ging damit maßgebend in die Auswahl der kanonischen Schriften ein.

Die Interpretation ist für alle historischen Kirchen bis heute gültig geblieben; auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben daran festgehalten. Dieses gemeinsame Christusbekenntnis ist die Klammer, welche die getrennte Christenheit über alle Jahrhunderte und über alle sonstigen Unterschiede hinweg verbindet. »Jesus der Christus« hat sich in diese große und lange Tradition eingeordnet; dieses Buch wollte

bewusst kirchliche Christologie sein und lebendigen Glauben für heute aus der geheiligten Überlieferung zur Geltung bringen.²⁰

Die frühe Christenheit hat die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi auf der Grundlage des Neuen Testaments in Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen mit den Denkmitteln ihrer Zeit gestellt. In den ersten Jahrhunderten waren es die bekannten Irrlehren der Arianer, Nestorianer, Monophysiten u. a., mit denen sich die ersten Konzilien auseinander zu setzen hatten. Auf dieser Grundlage haben die ökumenischen Konzilien von Nikaia (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalkedon (451) den Glauben an Jesus Christus dargelegt und sich zu ihm als wahren Gott und wahren Mensch bekannt. Die Irrlehren von damals treten in neuem Gewand bis in unsere Tage immer wieder auf. Die Auseinandersetzung mit ihnen ist darum auch heute aktuell.²¹

Die Christologie der alten Kirche ist nicht eine abstrakte Theorie. Sie ist vielmehr von einem existentiellen Anliegen getragen und von der Frage nach dem Heil bewegt. Nach der Überzeugung der Kirchenväter wurde Gott Mensch, damit wir vergöttlicht, d. h. am Leben Gottes Anteil haben. Die Heilsbedeutung Jesu Christi beschränkt sich nach ihnen darum nicht auf die Frage, was Jesus für uns heute bedeutet, welches Beispiel und welchen Impuls er uns heute zu geben vermag. Das Problem wie die Antwort reichen tiefer; zur Debatte stehen die tiefsten Fragen menschlicher Existenz, die Frage nach Tod und Leben. Wäre Jesus nur ein Mensch, wengleich ein vorbildlicher Mensch gewesen, könnte er uns nur Menschliches geben; von Sünde und Tod könnte er uns dann nicht erretten. Die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes in Jesus Christus dagegen schenkt uns Teilhabe am ewigen Leben Gottes und kann damit Grund sein für Hoffnung

²⁰ Mit diesem Verständnis von Tradition als lebendige Tradition und mit diesem Verständnis von Kirchlichkeit weiß ich mich der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts verpflichtet, besonders J. S. Drey und J. A. Möhler. Vgl. »Vom Geist und Wesen des Katholizismus«. Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in: ThQ 183 (2003) 196–212.

²¹ Für die Interpretation der Christologie der alten Kirche habe ich inzwischen zusätzlich vor allem aus den Schriften von A. Grillmeier gelernt: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975; Jesus Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1 und 2, Freiburg i. Br. 1979–1989.

noch im Sterben. Sie schenkt dem Menschen seine wahre und höchste Würde.

Die Bedeutung dieser Idee eines Platztausches von Gott und Mensch ist mir inzwischen vor dem Hintergrund der Theodizeefrage noch deutlicher aufgegangen. Aufgrund der fürchterlichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts stellt sich uns unabweisbar die Frage: Wie konnte Gott dem allen zusehen?, wie konnte er all das zulassen? Auf diese Fragen gibt es keine leichte Antwort; eher möchte man wie Hiob schweigen (vgl. *Hiob 42*). Die Christologie der Kirchenväter zeigt die Richtung, in der eine Antwort möglich erscheint.

Sie geht vom Philipperbrief des Apostels Paulus aus; dort spricht der Apostel von der Kenosis, d. h. von der Selbstentäußerung dessen, der in der Gestalt Gottes war (*Phil 2, 5–11*). Auf der Grundlage dieser Aussage haben die Kirchenväter ihre Kenosis-Christologie entwickelt. Sie besagt: Gott hat dem Elend des Menschen nicht einfach zugesehen; er thront nicht regungslos über einer Welt voller Schrecken; er ist vielmehr selbst in die Erniedrigung, in das Leiden und Sterben, auch in das ungerechte Sterben eingegangen um uns auch noch in solchen extremen Situationen nahe zu sein und um uns auch dort, wo menschlich keine Hoffnung mehr ist, Hoffnung zu schenken und uns Anteil an seinem göttlichen Leben zu geben.²²

Die Christologie der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte hat also keineswegs ausgedient. Die Kirchen in Ost und West haben sich aufgemacht, ihr gemeinsames Erbe aus dem ersten Jahrtausend, das sie, obwohl getrennt, auch im zweiten Jahrtausend bewahrt haben, im dritten Jahrtausend wieder gemeinsam zu bezeugen in einer sich rasch verändernden, aus vielen Wunden blutenden und von vielen Nöten und Konflikten geplagten Welt. Denn sie sind überzeugt: In keinem anderen ist Heil als in Jesus Christus (*Apg 4, 12*). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (*Joh 14, 6*). Er ist es auch in unserer

²² Dazu bereits »Der Gott Jesu Christi«, 235–245, neuerdings wesentlich ausführlicher in dem Beitrag: Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: *Catholica* 61 (2007) 1–14. Für die aktuelle Bedeutung der patristischen Christologie habe ich dabei viel gelernt von H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium salutis* Bd. III/2, Einsiedeln 1969 und von seiner großen Trilogie *Herrlichkeit* (Einsiedeln 1961–67), *Theopraxiologie* (ebd. 1973–1983) und *Theologie* (ebd. 1985–1987).

Zeit. Dies für unsere Zeit und angesichts der neuen Probleme unserer Zeit aufzuzeigen, war das Anliegen von »Jesus der Christus.«

V.

»Jesus der Christus« wollte und konnte keine neue Christologie entwerfen. Es geht um den lebendigen, heute wirksam gegenwärtigen Christus. Er ist »derselbe gestern heute und in Ewigkeit« (*Hebr 13, 8*). Aber um seiner bleibenden Aktualität willen muss die eine und selbe Botschaft von Jesus Christus mit den Denkmitteln der Zeit in die Sprache der Zeit übersetzt werden. Dabei dürfen wir dieselbe Zuversicht, biblisch gesprochen dieselbe *parrhesia* haben, welche die Kirchenväter beseelte, als sie die Wahrheit von Jesus Christus mit den denkerischen Mitteln ihrer Zeit ausgelegt haben. Wir stehen auf ihren Schultern, können uns auf ihnen jedoch nicht bequem ausruhen; es ist uns aufgetragen, mit Mut und Zuversicht etwas Ähnliches zu unternehmen, wie sie es getan haben.

Das neuzeitliche geschichtliche Denken, wie es in der historisch-kritischen Methoden zum Ausdruck kommt, verlangt nämlich nach einer tiefer reichenden Reflexion. Auf den ersten Blick stellt es alle Sicherheiten in Frage. Es wackelt alles, hat E. Troeltsch formuliert. Sobald man jedoch tiefer über das Wesen der Geschichte nachdenkt, stößt man auf den fundamentalen Irrtum dieses Historismus. Es lässt sich zeigen, dass menschliche Geschichte weder aus blinder Notwendigkeit noch aus reinem Zufall geschieht; sie entspringt der Freiheit des Menschen und seiner geschichtlichen Entscheidungen. Die leibhaft »inkarnierte«, menschliche Freiheit ist das Vermögen, inmitten vielfältiger historischer Bedingungen letztlich unbedingte, d. h. aus den geschichtlichen Bedingungen unableitbare Entscheidungen zu setzen und so geschichtlich Neues hervorzubringen. In der menschlichen Freiheit zeigt sich damit ein Funke des im ursprünglichen Sinn des Wortes verstandenen Absoluten, d. h. des von geschichtlichen Bedingungen Losgelösten. Geschichte ist damit nicht nur die Welt des Relativen; in der menschlichen Freiheit zeigt sich Absolutes in der Geschichte.²³

²³ Deshalb der Titel meiner Habilitationsschrift: Das Absolute in der Geschichte.

Auf diesem Hintergrund können die für die Theologie grundlegenden Anliegen der Metaphysik in neuer Weise aufgegriffen und durchdacht und das Absolute in der Geschichte aufgewiesen werden.²⁴ Denn Freiheit fragt und verlangt notwendig nach dem Absoluten; darin übersteigt sie sich selbst. Jeder freie Akt ist ein Vorgriff auf einen absoluten Sinn der Geschichte. Einen solchen Sinn in der Geschichte finden zu wollen ohne die Idee Gottes und seine Gerechtigkeit, ist eitel (M. Horkheimer). Wir können die Vorgriffsstruktur darum auch als Hoffungsstruktur bezeichnen.²⁵

Dieses Verständnis der Freiheit steht in Konflikt mit einem einseitig emanzipatorischen Verständnis, das im Laufe der Neuzeit zur Emanzipation von der Kirche als Institution wie von deren Botschaft und letztlich zur Emanzipation von Jesus Christus und von Gott geführt hat. Am Ende der 1960er und zu Beginn der 1970er Jahre kamen diese Tendenzen eruptiv neu zum Vorschein; sie führten zu weiteren Entwurzelungen der westlichen Gesellschaft, die wir bis heute in der Vergesslichkeit gegenüber den christlichen Wurzeln Europas und seiner Kultur erleben.

So lag es nahe, die Christologie in Anknüpfung wie in Auseinandersetzung mit dem emanzipatorischen, neuzeitlichen Freiheitsverständnis zu entfalten.²⁶ »Jesus der Christus« hat es darum unternom-

Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. Diesen Ansatz habe ich später mehrfach weitergeführt: Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings, in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 33–66; Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings, in: Ev. Theol. 33 (1973) 366–384.

²⁴ Dazu meine Tübinger Abschiedsvorlesung: Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 257–271.

²⁵ In diesem geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Ansatz unterscheidet sich »Jesus der Christus« bei all dem vielen, das ich von Karl Rahner gelernt habe und ihm bleibend verdanke, von dessen transzendentaltheologischem Ansatz und ist in vieler Hinsicht mit dem theologischen Ansatz von W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, verwandt.

²⁶ Zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte vgl. u. a. Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozess, in: Vernunft des Glaubens (FS W. Pannenberg), Göttingen 1988, 593–610; The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era, Milwaukee 1988. Diese Gesichtspunkte wurden später vor allem von Th. Pröpper, der intensiv an »Jesus der Christus« mitgearbeitet hatte, und von seinen Schülern aufgegriffen und wesentlich weitergeführt. Vgl.

men, das christliche Erlösungsverständnis als Botschaft von der Freiheit, zu der Jesus Christus uns frei gemacht hat (*Gal 5, 1.13*) zu entfalten, d. h. als Freiheit von der Sünde, vom Gesetz und vom Tod sowie als Freiheit, die in der Liebe wirksam wird (*Gal 5, 6*). Der »Ruf zur Freiheit« (E. Käsemann) des Apostels Paulus erweist so seine Aktualität; er erinnert nicht nur an die christlichen Wurzeln unserer Freiheitsgeschichte; er greift deren Anliegen auf und bewahrt sie zugleich vor der Zerstörung durch sich selbst. Das christliche Freiheitsverständnis hat für ein letztlich selbstzerstörerisches, einseitig emanzipatorisches Verständnis eine heilende und heilsame Wirkung.

VI.

Im Laufe der letzten 30 Jahren sind neue Probleme hinzugekommen, welche »Jesus der Christus« noch nicht ausdrücklich behandeln konnte. Die neue Problemsituation hängt mit dem politischen Umbruch von 1989/90 zusammen. Der Fall der Berliner Mauer bedeutete das Ende der zweigeteilten Welt des kalten Krieges. In der nunmehr globalisierten einen Welt, die in einem gewissen Sinn zu einem großen Dorf geworden ist, sind die unterschiedlichen Kulturen und Religionen äußerlich enger als je zuvor aneinander gerückt. Islam, Hinduismus und Buddhismus sind heute keine weit entfernten Religionen mehr; ihre Anhänger leben mitten unter uns. Oft leben wir friedlich beieinander und miteinander, nicht selten freilich kommt es auch zu Konflikten untereinander.

Die neue äußere Nähe der Religionen führt nicht nur zur gegenseitigen Bereicherung, sondern sehr oft zu Spannungen bis hin zur Gefahr des Zusammenstoßes der Kulturen (S. P. Huntington). Von dieser Gefahr aufgeschreckt verwechseln viele die notwendige Toleranz und die Achtung vor der Überzeugung des anderen mit der Aufgabe der eigenen Überzeugung. Oft wird der, welcher seine eigene Überzeugung hat und sie vertritt, als intolerant hingestellt und als Fundamentalist bezeichnet. Toleranz verkehrt sich damit in ihr Gegenteil; sie

Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 2. Aufl., München 1988, sowie ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001.

wird diskriminierend und repressiv. So kommt es zu einer Diktatur des Relativismus. Wo dies der Fall ist, wird die Chance der neuen Situation und zugleich die einzig mögliche Alternative zum Zusammenstoß der Kulturen, nämlich der Dialog der Kulturen und der Religionen, von vornherein verspielt. Denn Dialog setzt Partner mit je eigener Identität voraus; er setzt damit nicht nur Respekt vor der Überzeugung des anderen, sondern auch Selbstrespekt und Respekt vor der eigenen Überzeugung voraus.

Die Philosophien der Postmoderne bringen die neue pluralistische Situation wie ihre Probleme zum Ausdruck.²⁷ Der Begriff Postmoderne ist freilich umstritten. Im Grunde handelt es sich um einen Such- und Verlegenheitsbegriff; man könnte auch von einer sich selbst reflektierenden Spätmoderne sprechen. Denn in der Postmoderne kommen die individualistischen Tendenzen, welche für die Moderne charakteristisch sind, vollends zum Durchbruch. Nach ihr gibt es nun keine universale, für alle Menschen, alle Räume und alle Zeiten gültige Wahrheit mehr, sondern nur noch Wahrheiten im Plural. Eine universale Gültigkeit beanspruchende Wahrheit zu vertreten, gilt sogar Ausdruck totalitärer und letztlich faschistoider Gesinnung.

Die postmoderne Mentalität hat auch in manche Bereiche der Theologie Einzug gehalten. Es wurden religionspluralistische Theorien entwickelt, nach denen es eine Vielzahl von im Prinzip gleichwertigen Offenbarungen bzw. Epiphanien des Göttlichen gibt. Damit ist das, was oft als Absolutheitsanspruch des Christentums bezeichnet wird, von vornherein ausgeschlossen. Nach diesen Theorien ist das Christentum eine Religion neben anderen und Jesus Christus ist nicht mehr der eine und einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (*1 Tim 2, 5*), sondern ein Heilbringer neben anderen.

Es ist offensichtlich, dass solche religionspluralistischen Christologien die Axt an die Wurzel des Baumes Christentum legen und es in seinem zentralsten und fundamentalsten Anliegen in Frage stellen. Denn das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott ist für das Alte wie für das Neue Testament grundlegend (*Dtn 6, 4f.*; *Mk 12, 29.32 u. a.*);

²⁷ Zur Postmoderne: Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in: *Theologie und Kirche*. Bd. 2, Mainz 1999, 249–264; Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart, in: *Wege der Einheit*, Freiburg i.Br. 2004, 227–251.

grundlegend ist die Aussage von der einen Menschheit, in der alle nach dem Bild und Gleichnis des einen Gottes geschaffen sind (*Gen 1, 27*) und in der alle unabhängig von ethnischer, kultureller oder religiöser Zugehörigkeit dieselbe menschliche Würde besitzen, in welcher alle als Kinder Gottes eine einzige Menschheitsfamilie bilden. Nach dem Neuen Testament will Gott in dem einen Herrn Jesus Christus am Ende alles zusammenfassen (*Eph 1, 10*) und alles versöhnen (*Kol 1, 20*). Das Neue Testament bekennt ausdrücklich: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller« (*Eph 4, 4–6*). Die Aussage, dass in keinem anderen Heil ist als in Jesus Christus (*Apg 4, 12*), steht also nicht isoliert da. Einheit ist eine Grundkategorie des Alten und des Neuen Testaments, die grundlegend ist für die Einheit und für den Frieden in der einen Menschheit.

Wird die Idee von der einen Wahrheit aufgegeben, dann wird der Dialog zwischen den Kulturen letztlich sinnlos. Dann können Konflikte nicht mehr rational und durch Dialog sondern nur noch gewaltsam und im »Zusammenstoß der Kulturen« gelöst werden. Nur wenn alle an der Idee der einen Wahrheit festhalten, ist ein gewaltfreier Diskurs und ein friedlichen Dialog um die Wahrheit möglich; nur dann kann man die Idee von der Gleichheit der Würde aller Menschen und von den allgemeinen Menschenrechten aufrechterhalten als Grundlage eines toleranten, respektvollen und friedlichen Zusammenlebens.

Der recht verstandene und recht gelebte Monotheismus steht also, anders als manche meinen, nicht für Gewalt, sondern ermöglicht es, von der einen Menschheitsfamilie zu reden, in der Konflikte im Geist der Toleranz und des gegenseitigen Respekts gewaltfrei ausgetragen werden sollen. Die Botschaft von dem einen Herrn Jesus Christus kann zeigen, dass Jesus Christus unser Friede ist (*Eph 2, 14*). Die Botschaft von Jesus Christus sagt: Es gibt es keine Fremden; alle sind vielmehr eingeladen, Hausgenossen Gottes zu sein (*Eph 2, 20*).²⁸

²⁸ Das herauszustellen war das Anliegen der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury, K. Lehmann, Freiburg i. Br. 2006.

VII.

»Jesus der Christus« hat den Versuch unternommen, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi mit Hilfe der Pneumatologie miteinander zu vermitteln und eine ausgesprochene Pneuma-Christologie zu entfalten.²⁹ Das Pneuma Gottes ist nach dem Alten und Neuen Testament in der ganzen Schöpfung wirksam gegenwärtig; es drängt alle Wirklichkeit auf ihr eschatologisches Ziel, die vollendete Freiheit der Kinder Gottes hin (*Röm 8,19–23*). In der Fülle Zeit geschehen die Menschwerdung Jesu, sein öffentliches Wirken, sein Tod wie seine Auferstehung im Hl. Geist. Im Hl. Geist ist Jesus Christus bleibend gegenwärtig in der Kirche und in der Welt; nach der Himmelfahrt und nach Pfingsten kommt dem Geist die Aufgabe zu, die Person und das ein für alle Mal geschehene Heilswerk Jesu Christi erinnernd gegenwärtig und lebendig zu erhalten, es auszulegen und es universal auszubreiten. Es ist also der Geist Jesu Christi, der Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi miteinander vermittelt.

Die Pneuma-Christologie hat große Bedeutung für den interreligiösen Dialog. Die Kirche vertraut darauf, dass der Geist Jesu Christi auf eine Weise, die nur Gott kennt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche wirksam gegenwärtig ist und denen, die ohne Schuld Jesu Christus nicht kennen, aber den Willen Gottes in der Weise tun, wie sie ihn in ihrem Gewissen erkennen, durch die Gnade Christi, der für alle gestorben ist, die Möglichkeit haben, das ewige Heil zu erlangen.³⁰ Diesen Gedanken gilt es in einer Theologie der nichtchristlichen Religionen zu vertiefen. Denn das Christentum achtet und schätzt alles Gutes, Wahre und Edle der anderen Religionen; zugleich will es diese dort, wo sich ihr Wesen in Unwesen verkehrt, wo sie das Bild Gottes verzerren und die Würde des Menschen unterdrücken, durch prophetische Kritik reinigen und das Wahre und Gute, das sie enthalten, so gereinigt in Christus zu einer ihre eigenen Möglichkeiten überbietenden Erfüllung bringen.

²⁹ Dazu: Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie, in: Gegenwart des Geistes, Freiburg i.Br. 1980, 7–22; wesentlich weiterführend: Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*. 3 Bde., Paris 1979–1980 (dt.: *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982).

³⁰ Die pneumatologische Deutung der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche findet sich auch in der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. »*Redemptoris Missio*« (1990) Nr. 28 f. und 55–57.

Die Pneuma-Christologie kann auch im ökumenischen Dialog weiterhelfen. Sie kann mithelfen, alte Kontroversfragen wie die Frage der Epiklese, d. h. die Anrufung und Herabrufung des Hl. Geistes bei der Eucharistie und den übrigen Sakramenten einer Lösung entgegenzuführen. Sie kann eine einseitig christomonistische und damit eine einseitig hierarchologisch strukturierte Ekklesiologie aufbrechen und Raum schaffen für die Vielfalt und Freiheit der Charismen in der Kirche und für die charismatische Dimension der Kirche allgemein.³¹ Sie kann außerdem den Boden bereiten für ein vertieftes Verständnis der Bedeutung der Rezeption und nicht zuletzt der Epikie, die in gewissem Sinn die Entsprechung zum ostkirchlichen Ökonomieprinzip darstellt.³² Der Geist wirkt Einheit wie Vielfalt und Freiheit in der Kirche. Nach einem bekannten Wort J. A. Möhlers kann in der Kirche weder einer alles, noch können alle alles; alles können nur alle sein und die Einheit aller ein Ganzes.³³

VIII.

Die Bedeutung der Pneuma-Christologie zeigt sich vor allem darin, dass sie die Christologie in das trinitarische Geheimnis des einen Gottes in drei Personen und der drei Personen in dem einen Gott einordnet. Die Trinitätslehre fristete in der katholischen Theologie eine Zeit lang eine Art Aschenputteldasein, von F. Schleiermacher wurde sie an den Schluss seiner Glaubenslehre verwiesen. In den beiden letzten Jahrzehnten dagegen, ist sie nicht zuletzt durch den Einfluss der Theologie von Hans Urs von Balthasar immer mehr als Gesamtperspektive der Theologie erkannt worden.³⁴

Eine Christologie in trinitarischer Perspektive kann zeigen, dass Einheit nicht als Einerleiheit und nicht als Uniformität verstanden werden darf, sondern als Einheit in der Vielheit und als Vielfalt in

³¹ Vgl. Wege der Einheit, 132–138

³² Vgl. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in: Theologie und Kirche. Bd. 2, Mainz 1999, 183–191.

³³ Vgl. J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (1825), Neuausgabe: Darmstadt 1957, 237.

³⁴ Vgl. dazu: Der Gott Jesu Christi, 378–381; wesentlich weiter entfaltet bei G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997.

der Einheit begriffen werden muss. Christlich verstandene Einheit fordert weder Gleichmacherei, noch begnügt sie sich mit Gleichgültigkeit für die bestehenden Unterschiede; sie meint die Anerkennung des anderen in seinem Anderssein. Die Christologie nimmt diesen Gesichtspunkt auf. Nach der Lehre des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon (451) ist die Einheit in bleibender Unterscheidung in Jesus Christus in einmaliger Weise verwirklicht; er ist eine Person in zwei Naturen, die unvermischt und ungetrennt sind (DH 302).

Dieser Gesichtspunkt eröffnet Perspektiven, die weit über die Christologie hinausreichen. Er ist von weitreichender anthropologischer, gesellschaftspolitischer und auch ekklesiologischer Bedeutung und erschließt einen universalen Verstehens- und Seinshorizont. Er begründet eine Weltsicht und Weltordnung, die nicht monistisch oder gar totalitär ist, die vielmehr Raum gibt für eine legitime Autonomie der menschlichen und kulturellen Sachbereiche (vgl. *GS* 36; 41; 56; 76). Er ist außerdem grundlegend für ein Verständnis der Kirche als *communio*, welche Einheit und Vielfalt der Charismen in der Kirche wie Einheit und Vielfalt der Ortskirchen beinhaltet. Die ökumenische Bedeutung dieses Gesichtspunkts kann gar nicht überbewertet werden. Das Ziel ökumenischer Bestrebungen ist danach nicht Vereinnahmung, sie ist weder Absorption noch Fusion sondern *Communio*-Einheit, welche die Anerkennung des bleibenden Anderseins des Anderen einschließt.

Solches Einswerden bei Wahrung, ja Erfüllung der eigenen Identität wie der Identität des anderen ist das Wesen der Liebe; wahre Liebe eint, aber sie vereinnahmt nicht, sie befreit vielmehr zum wahren Eigensein und bringt es zu seiner tiefsten Erfüllung. So offenbart uns Jesus Christus, dass Gott Liebe ist« (*1 Joh* 3, 8.16). Er eröffnet uns damit, dass Liebe der letzte Grund und der letzte Sinn allen Seins ist.³⁵ Jesus Christus erweist sich so als Schlüssel, Mittelpunkt und Ziel, als »das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende« (*Offb* 22, 13) der Weltgeschichte und des gesamten Kosmos; in ihm

³⁵ Diese Idee findet sich bereits bei Schelling; vgl. *Das Absolute in der Geschichte*, 400; M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, 107, 154; 211; 223–225. Außer in »Jesus der Christus«, 101–103 habe ich diesen Gedanken auch in »Der Gott Jesu Christi«, 354 und 377 ausgeführt.

wird das Geheimnis Gottes wie das des Menschen und der Welt hell (vgl. *GS 10; 45*). Die Wahrheit, die Jesus Christus selbst ist (*Joh 14, 6*), ist eine frei machende Wahrheit (*Joh 8, 31*), die Licht und Leben in die Welt bringt (*Joh 1, 9; 8, 12*). Er ist »Lumen gentium«, »Licht der Völker« (*LG 1*).³⁶

Die Enzyklika von Papst Benedikt XVI. »*Deus caritas est*« (2005) gibt diesem Gedanken in lehramtlicher Weise Ausdruck. Sie ist eine Einladung, ausgehend von Jesus Christus tiefer über das für unser Mensch- und Christsein fundamentale Verhältnis von Wahrheit, Freiheit und Liebe nachzudenken. Ich hoffe, dass die Neuauflage von »Jesus der Christus« dazu eine Hilfe sein kann.

Den Herausgebern wie dem Verleger gebühren aufrichtiger Dank dafür, dass sie das Risiko einer Neuausgabe gewagt und die Neuauflage bestens betreut haben.

Rom, am Fest Christi Himmelfahrt 2007 *Kardinal Walter Kasper*

Editorischer Hinweis

Die Ziffern am Seitenrand beziehen sich auf die Seitenzahlen der Originalausgabe.

³⁶ In diesem Sinn habe ich versucht, die Christologie ausgehend von der biblischen Idee der Weisheit darzustellen: Gottes Gegenwart in Jesus Christus, Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 311–328.

Aus dem Vorwort zur Erstausgabe

[...] Geschrieben habe ich dieses Buch für die Studierenden der Theologie wie für die Priester und Laien im kirchlichen Dienst, aber ebenso für die vielen Christen, denen die Teilnahme an der theologischen Diskussion zu einem Teil ihres Glaubens geworden ist; vielleicht kann dieses Buch aber auch der wachsenden Zahl von Menschen, die sich außerhalb der Kirchen für Jesus Christus und seine Sache interessieren, eine Hilfe sein. 9

Methodisch weiß sich die vorliegende Veröffentlichung der katholischen Tübinger Schule, besonders den christologischen Entwürfen von Karl Adam und Joseph Rupert Geiselman verpflichtet. Im Mittelpunkt ihres theologischen Bemühens stand die Besinnung auf den Ursprung des Christentums in Jesus Christus. Doch anders als ein Großteil der gegenwärtigen Jesusliteratur waren sie sich im Klaren darüber, dass uns dieser bleibend maßgebliche Ursprung nur durch die biblische und kirchliche Überlieferung hindurch zugänglich ist. Sie wussten, dass wir diese Tradition nur auf Kosten einer schrecklichen Verarmung abstreifen könnten. Anders als die neuscholastische Theologie ihrer Zeit waren sie sich jedoch ebenso bewusst, dass Tradition lebendig, d. h. in Begegnung und Auseinandersetzung mit den Nöten und Fragen der jeweiligen Zeit weitergegeben werden muss. Diese Idee einer vergegenwärtigten Überlieferung als Vermittlung von Tradition und verantwortlichem Entwurf kann gerade in der heutigen Übergangssituation des Christentums Halt und Ermutigung zugleich sein. 10

Es geht diesem Buch also weder darum, altes steril zu wiederholen, noch darum, in einer großen »Materialschlacht« alle die fast unübersehbar vielen neuen exegetischen, historischen und systematischen Einzelfragen ausführlich zu referieren. An Detailuntersuchungen und lexikographischen Zusammenfassungen ist kein Mangel. Es geht des-

halb darum, in einer tiefer bohrenden systematischen Reflexion die leitenden Motive sowohl der Überlieferung als auch der gegenwärtigen Neuansätze herauszustellen und in Auseinandersetzung mit ihnen einen eigenen systematischen Neuansatz zu wagen, der die Reichtümer der Tradition wie die Ergebnisse der gegenwärtigen Diskussion vor dem neuzeitlichen Denken verantwortet. [...]

Tübingen, zu Beginn des Wintersemesters 1974/75

Walter Kasper