

## *Neuere philosophische Denkformen in der Theologie*

Von Walter Kasper, Tübingen

Sehr geehrte Frau de Vogel,

in Ihrem Vortrag »Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkungen auf die Theologie«<sup>1)</sup> äußern Sie einige bedenkenswerte Gesichtspunkte zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, die ich um so mehr begrüße, als dieses Verhältnis in der gegenwärtigen Theologie dringend einer vertieften Erörterung bedarf. Da Sie sich in Ihrem Vortrag sehr ausführlich und kritisch mit meinem Buch »Jesus der Christus« (Mainz 1974) auseinandersetzen, werden Sie sicher verstehen, daß ich mich zu einer ausführlichen Gegenkritik herausgefordert fühle, und dies um so mehr, als das, was Sie über mein Buch sagen, so ungefähr das Gegenteil dessen darstellt, was ich selbst dort sagen wollte und – wie zu zeigen sein wird – in Wirklichkeit auch gesagt habe.

---

<sup>1)</sup> In: Münchener Theol. Zeitschrift 29, 1978, 134–159.

Um eine bessere Verständigung zu ermöglichen, möchte ich nicht mit diesen mir unverständlichen Mißverständnissen, sondern mit dem Schlußteil Ihrer Ausführungen beginnen, mit denen ich voll und ganz übereinstimme. Sie sagen dort, das Eigentliche unseres christlichen Glaubens komme nicht von der Philosophie, sondern »aus dem Wort des sich offenbarenden Gottes und aus der Gabe des Heiligen Geistes, der uns dieses Wort verstehen läßt, wenn es irgendwie vermittelt durch die Kirche zu uns kommt«. Sie sagen weiter: »In diesem Glaubensbekenntnis ist die Transzendenz Gottes einbegriffen«! Diesen beiden Aussagen stimme ich voll und ganz zu; ich verstehe nur nicht, wie Sie ausgerechnet in meinem Buch das Gegenteil zu finden meinten. Denn dort ist auf den Seiten 21–23 klar gesagt, die Christologie lasse sich »grundsätzlich in kein vorgegebenes philosophisches Denksystem einpassen; es handelt sich auch nicht darum, vorgegebene philosophische Kategorien in ihr nur zur Anwendung zu bringen. Im Gegenteil, der Glaube an Jesus Christus ist eine radikale Infragestellung jedes in sich geschlossenen Denkens; ihm eignet ein ideologiekritisches Motiv«. Das gilt selbstverständlich auch von der Philosophie Hegels, auf deren Spuren Sie mich vermuten. Meine Hegelkritik richtet sich jedoch gerade dagegen, daß Hegel das Geheimnis Gottes nicht mehr wahrhaft und es in eine Vernunftwahrheit aufhebt (vgl. S. 218). Diese Hegelkritik findet sich bei mir im übrigen nicht erst in »Jesus der Christus«. Nicht umsonst galt meine Habilitationsschrift der Spätphilosophie Schellings, einer der ersten und eines bis heute wirksamen Kritikers Hegels gerade unter diesem Gesichtspunkt (vgl. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz 1965). Es ist mir deshalb unbegreiflich, wie Sie mir eine vernünftige Ableitung oder Auflösung des Geheimnisses der Offenbarung Gottes à la Hegel zum Vorwurf machen können. Das Gegenteil ist meine ausdrücklich geäußerte Intention.

Noch in einem zweiten Punkt stimme ich ganz mit Ihnen überein, und wieder wundert es mich sehr, daß Ihnen dies völlig entgangen zu sein scheint. Ich proklamiere nämlich nirgends, wie Sie mir unterstellen, das Ende der Metaphysik. Im Gegenteil, ich warne ausdrücklich vor einem gegenwärtig verbreiteten antimetaphysischen Affekt

in der Theologie und stelle klipp und klar fest, der Christ sei »gleichsam von Glaubens wegen zum metaphysischen Denken verpflichtet« (S. 21). Das ist u. a. der Grund, weshalb ich die heute manchmal übliche pauschale Diffamierung der altchristlichen christologischen Dogmen als Hellenisierung des Christentums entschieden zurückweise (vgl. S. 208ff.). Im übrigen weiß ich sehr gut, daß gerade Hegel und noch mehr Schelling gar nicht zu denken sind, ohne tiefgreifende Beeinflussung durch die von Ihnen so hoch geschätzte platonische und neuplatonische Philosophie. Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang auf die sehr kenntnisreiche Untersuchung eines der besten Kenner des Neuplatonismus, auf W. Beierwalters, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972, hinweisen. Ein kritisch vollzogener Rückgriff auf Hegel und Schelling bedeutet in meinem Verständnis also in keiner Weise eine Absage an die platonisch-neuplatonische Tradition, der – wie Sie zu Recht ausführen und wie viele neuere Untersuchungen zeigen – auch Thomas von Aquin in weit höherem Maße verpflichtet war, als man bisher meist annahm.

Der Unterschied zwischen Ihrer und meiner Position liegt zunächst in der Wertung der neuzeitlichen Philosophie. So sehr ich Ihre Kenntnis der antiken Philosophie und der Patristik schätze und soviel ich auf diesen Gebieten von Ihrer Kritik zu lernen bereit bin, so habe ich doch den Eindruck, daß Sie die neuzeitliche Philosophie nicht in der gleichen Weise kennen. Wenn Sie nämlich Hegels Denken ziemlich pauschal als Gnosis, als Immanentismus und dgl. abqualifizieren, dann sitzen Sie einer in der Neuscholastik üblichen, in der heutigen Hegelforschung aber längst überholten Hegelinterpretation auf. Stellvertretend für viele andere Untersuchungen darf ich auf die ausführlichen Berichte zur Hegelforschung hinweisen, die W. Kern jeweils in der Zeitschrift »Philosophie und Theologie« veröffentlicht, außerdem auf die Untersuchungen von M. Theunissen, L. B. Puntel, L. Oeing-Hanhoff und von vielen anderen. Das bedeutet nicht – um es nochmals zu sagen –, daß man als Theologe einem besser interpretierten Hegel kritiklos folgen könnte (auch Augustin ist Plato und Thomas von Aquin ist Aristoteles nicht kritiklos gefolgt). Aber als Theologe ist man verpflichtet, die Auseinandersetzung mit Hegel einigermaßen auf der Höhe gegenwärtiger Hegelforschung zu führen,

und auch von den Kritikern heutiger Theologie sollte man dies erwarten dürfen.

Doch lassen wir die Fragen der Hegelinterpretation und kommen wir zu der Interpretation, die Sie meinem eigenen Buch angedeihen lassen. Ihre kritischen Ausstellungen ergeben sich weitgehend daraus, daß Sie das, was ich S. 216–218 als Hegels Meinung referiere und anschließend kritisiere, mir als meine eigene Meinung unterstellen. Das scheint mir ein wenig seriöses methodisches Verfahren zu sein. Ich frage Sie deshalb, an welcher Stelle meines Buches wird auch nur im entferntesten behauptet, das Geheimnis Jesu Christi lasse sich rational ableiten oder »aufheben«, das Christusgeschehen sei *nur* Geschichte, so daß der transzendente Gott restlos in die Geschichte und in den Menschen Jesus Christus eingegangen sei und die Transzendenz Gottes (bzw. des Vaters) nicht mehr gewahrt, sondern Gott und Geschichte, Gott und Welt identifiziert werden? Sage ich nicht an vielen Stellen das strikte Gegenteil? (Vgl. die Stellen, die im Sachregister unter dem Stichwort Geheimnis angegeben werden.) Ich meine, theologische Ansätze, die in Richtung einer immanentistischen Reduktion tendieren, deutlich genug kritisiert zu haben (vgl. S. 17f., 19f.). Ich kann deshalb Ihren Vorwurf einer solchen Reduktion des Christentums nur als eine völlige Fehlinterpretation bezeichnen.

Ich frage Sie weiter, an welcher Stelle ich Thomas von Aquin, den ich allerdings deutlicher als Sie von der Mehrzahl der herkömmlichen Thomisten unterscheiden möchte, einen physischen und verdinglichen Substanzbegriff zugeschrieben habe. Auch an dieser Stelle beruht Ihre Kritik auf einer puren Unterstellung. Meine Andeutungen über die Trinitätslehre (mehr kann man innerhalb einer Christologie nicht erwarten) – vgl. S. 219, 283, 286 – liegen im Grunde ganz auf der Linie dessen, was Sie über die thomanische Lehre von den göttlichen Personen als subsistente Relationen schreiben und in etwa in derselben Richtung wie J. Ratzingers Ausführungen über das Verhältnis von Substanz und Relation in Gott (vgl. Einführung in das Christentum, München 1968, 142ff.). Ganz so verkehrt kann meine Forderung nach einer »Entsubstanzialisierung« des Gottesbegriffs also wohl nicht sein.

Mit alledem habe ich den eigentlichen Punkt der Kontroverse noch

nicht berührt. Er liegt darin, daß ich unter Berufung auf das II. Vatikanische Konzil der festen Überzeugung bin, daß die Theologie heute vor einer ähnlichen Aufgabe steht, wie sie die Kirchenväter und die Scholastiker für ihre Zeit zu leisten hatten. Es geht heute um eine konstruktive, was nicht heißt: unkritische Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken, das sich selbstverständlich nicht auf Hegel und Schelling beschränkt, sondern auch Marx, Nietzsche, Freud u. a. einschließt. Die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit eines Wandels der Denkform scheint mir vom letzten Konzil her unumgänglich zu sein. Das gilt sowohl für die Inkulturation des Christentums in der Moderne, wie noch viel mehr von der Inkulturation des Christentums in den Kulturen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Ein solcher Versuch einer konstruktiven Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken mag manchen Zeitgenossen ähnlich wie das Denken des Thomas von Aquin seinen Zeitgenossen als eine ungeheuerliche Neuerung erscheinen. Doch ausgerechnet der »Neuerer« Thomas und nicht der (von mir gleichwohl hochgeschätzte) »Bewahrer« Bonaventura wird der Theologie von der Kirche als Orientierung für ihre Arbeit hingestellt, weil gerade er in klassischer Weise verkörpert, wie in der Theologie jeweils Tradition und Innovation miteinander verbunden sein müssen. Die Tatsache, daß diese Aufgabe in der Theologie – von einigen rühmlichen Ausnahmen (etwa der katholischen Tübinger Schule) abgesehen – lange Zeit verkannt wurde, ist mit einer der Gründe für die gegenwärtige Krise des Glaubens. Ich bedauere sehr, daß Ihnen alle diese Zusammenhänge bei Ihrer Kritik völlig entgangen sind.

Das bedeutet für unseren Zusammenhang, daß wir den heute sich abzeichnenden Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis (vgl. »Gaudium et spes«, 5) voll ernst nehmen müssen. Das Problem der Geschichte stellt sich uns heute mit viel größerer Eindringlichkeit, als dies in früheren Epochen der Theologie der Fall sein konnte. Der Rückgriff auf die Tradition allein kann darum unsere heutigen Probleme nicht lösen. Darum sind es nicht nur einige wild gewordene Progressisten, die versuchen, den klassischen Begriff der Ewigkeit im Sinn der Bibel in einer mehr dynami-

schen Weise zu interpretieren, als dies in der klassischen Theologie der Fall war (vgl. J. Ratzinger, Art. Ewigkeit, in: LThK III, 1268–70). Um dies leisten zu können, scheint mir ein kritischer Rückgriff auf Hegels und Schellings Geschichtsphilosophie hilfreich zu sein. Mit einer »Historisierung« Gottes im Sinn einer Reduktion der Wirklichkeit Gottes auf unsere endliche Geschichte hat dies auch im Sinne Hegels und Schellings und erst recht im Sinn einer biblisch orientierten Theologie nicht das Geringste zu tun.

Selbstverständlich bilde ich mir nicht ein, daß ich die damit gestellte gewaltige Aufgabe auch nur annähernd geleistet hätte. Im wesentlichen habe ich in meinem Buch nur die Richtung angedeutet, in der man, was die Christologie betrifft, weiterzudenken hätte. Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von Gottes An-sich-Sein und seinem Für-uns-Sein, von immanenter und ökonomischer Trinität und vieles andere mehr bedarf erst noch der genauen Klärung. Ich gebe auch gerne zu, daß ich noch genauer präzisieren müßte, was ich unter »Entsubstanzialisierung« Gottes und unter einer relationalen Ontologie verstehe. Ich hoffe, diese Fragen bald in einer neuen größeren Veröffentlichung ausführlicher behandeln zu können. Bis dahin muß ich aber entschieden darauf bestehen, daß man meine Aussagen aus sich selbst versteht und sie nicht kurzerhand mit Aussagen anderer, die teilweise von anderen Intentionen geleitet werden, vermengt und beliebig ergänzt, ganz abgesehen davon, daß Sie auch diesen von Ihnen scharf kritisierten Autoren mehr gerecht werden sollten.

Noch wichtiger wäre mir freilich, daß wir die manchmal einseitig vorgetragene Kritik an der Tradition nicht mit einer ebenso einseitigen Verdächtigung jeglicher Innovation beantworten. Für ein lebendiges Verständnis der Tradition gehören Tradition und Innovation vielmehr unlösbar zusammen. Deshalb wäre ich daran interessiert, von Ihnen als Kenner der Patristik und Scholastik zu erfahren, in welcher Weise in der bisherigen Geschichte epochale Übergänge, wie wir sie gegenwärtig erfahren, in konstruktiver Weise gelöst wurden. Auf diese Weise könnten sich Historiker und Systematiker in die Hand arbeiten, statt sich in unfruchtbarer gegenseitiger Kritik zu ergehen. In der Hoffnung, damit keine Fehlbitte getan zu haben, verbleibe ich Ihr

Walter Kasper