

ŁUKASZ KRZYSZTOF KASPEREK OCD

DER GEGENWÄRTIGE PROZESS DER MARGINALISIERUNG GOTTES UND DER SINNGEHALT DES CHALKEDONISCHEN DOGMAS (451).

DER BEITRAG WALTER KASPERS ZUR ZIVILISATION DER LIEBE

Seit einigen Jahrhunderten sind wir Zeugen der bewussten Lancierung des Humanismus, der in zunehmendem Maße Gott marginalisiert. Der Prozess der Entfernung von den biblischen und christlichen Wurzeln – trotz der tragischen von den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts verursachten Folgen – ist weiter im Gange und zielt, wie es scheint, zumindest im Nordatlantischen Zivilisationskreis auf das praktische Verdrängen Gottes aus dem öffentlichen Leben und die Nichtbeachtung seines Rechtes. Ein Beispiel dafür ist die prinzipielle Elimination der christlichen Werte aus dem *Vertrag von Lissabon*, der am 1. Dezember 2009 in Kraft trat, keine Achtung vor dem menschlichen Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod, die Relativierung des Ehe- und Familienbegriffs sowie die Anzweiflung der traditionellen Prinzipien der Sexualmoral¹. Die Aufbauversuche einer wahrhaft menschlichen Zivilisation in Anlehnung an demokratische Prinzipien und eine Gesetzgebung, wobei jedoch Gott übersehen oder missachtet wird, rufen – wie es sich herausstellt – neue Formen von Bedrohungen und Nötigungen für den Menschen hervor.

Dem Christentum jedoch, heute ebenso wie gestern, bleibt die Sache des Menschen auf besondere Weise wichtig. Die endgültige Grundlage für eben solch eine Haltung findet sich in der Glaubensdefinition des Konzils von Chalkedon (451). Den frühchristlichen Glauben zusammenfassend, stellte dieses Konzil fest: „Ein

¹ Journalist Stefan Meetschen beschreibt umfangreich das Phänomen der Christianophobie, auf Grund ihrer vier fundamentalen Strömungen, im Buch: *Europa ohne Christus? Essay*, Kißlegg 2009.

und derselbe Christus, Sohn, Herr [...] vor Weltzeiten aus dem Vater geboren der Gottheit nach, in den letzten Tagen für uns und um unseres Heiles willen geboren aus Maria, der jungfräulichen Gottesgebälerin, der Menschheit nach“ (DH 301). Die Christen, die sich vom Erlösungswerk Jesu Christi tief berührt fühlen, glauben, dass die von Gott offenbarte Wahrheit für die menschliche Existenz eine zeitlose Aktualität hat. Soll man diese aber nicht für veraltet halten? Hat der von den Christen bekannte Glaube uns heute etwas anzubieten? Finden wir in ihm den Schlüssel zur Lösung der Dilemmata, die heutzutage die Menschheit quälen? Welche Botschaft geht aus dem chalkedonischen Glaubensbekenntnis hervor?

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Fragen lohnt es sich zu den äußerst wertvollen Gedanken von Kardinal Walter Kasper zu greifen, dem herausragenden Dogmatiker aus Tübingen, der zurzeit Vorsitzender des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ist. In diesem Artikel werde ich mich auf seine Veröffentlichungen stützen und zuerst die Ursachen der neuzeitlichen Prozesse der Autonomisierung analysieren, dann die Folgen der Marginalisierung der Gottesidee und aktuelle Herausforderungen darstellen, anschließend werde ich die Heilsbedeutung Jesu Christi in Beziehung zum Menschen im Lichte des chalkedonischen Dogmas vorstellen.

1. DIE URSACHEN DER NEUZEITLICHEN PROZESSE DER AUTONOMISIERUNG UND VERWELTLICHUNG

Die Ursachen der Erscheinungen, deren Ergebnisse heutzutage sichtbar werden, sind kompliziert und vielfältig. Sie haben sich nicht nur in den letzten Jahrzehnten entwickelt, sondern sie haben ihre Geschichte und ihre philosophischen Gründe. Eine aufrichtige Erkenntnis der tatsächlichen Prämissen der bis heute dauernden Prozesse sollte – im Geiste einer Reinigung des Gedächtnisses – die Möglichkeit geben sich den gegenwärtigen Herausforderungen zu stellen.

Nach Quellen der kulturellen Trends, die im Widerspruch zum Christentum stehen, sollte man in dem Übergang von der transzendenten zur immanenten Argumentation der Erklärung der Welt suchen². Es lohnt sich, diese Synthese zu vervollständigen und sie mit den Reflexionen von Walter Kasper zu entfalten, der im Grunde auf drei Faktoren hinweist. Der erste war die Emanzipation der Autonomie von ihrem theonomen Kontext. Die Frage der gegenseitigen Beziehung der Autonomie und Theonomie wurde vom 2. Vatikanischen Konzil aufgelöst, indem die Unterscheidung zwischen der richtigen und der falschen Autonomie eingeführt wurde. Die richtige Autonomie drückt sich darin aus, dass die erschaffenen Dinge

² Vgl. K. WROCZYŃSKI, *Nurty współczesnej cywilizacji zachodniej a rzeczywistość religii chrześcijańskiej*, in: *Europa dla Chrystusa – Chrystus dla Europy. Reewangelizacja cywilizacji zachodniej*, Hg. B. Giemza, Kraków 2009, 50.

und die menschlichen Gemeinschaften ihre eigenen Gesetze und ihren eigenen Wert haben. Man soll aber die Autonomie der irdischen Dinge nicht falsch verstehen, als ob sie dem göttlichen Gesetz nicht untergeordnet und völlig selbstständig wären, weil alles, was Gott geschaffen hat, von ihm im Dasein erhalten und ihm untergeordnet ist (vgl. GS 36. 41; LG 36). Ein solches autonomes Verstehen der Welt im Rahmen der Theonomie, hatte sich schon den Weg um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts gebahnt, dank Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Die Autonomie der Welt wurde auf Grund des Gedankens über die Schöpfung begründet, also sie wurde theonom motiviert³.

Die Prämissen für die Emanzipation der Autonomie von ihrem theonomen Kontext und damit für die Entstehung des neuzeitlichen Atheismus zeigten sich im Nominalismus des späten Mittelalters. Es genügt hier nur zu erwähnen, dass der Nominalismus die Konzeption der Allmacht und Freiheit Gottes zu einer extrem absolutistischen göttlichen Willkür (extremem Voluntarismus) geführt hat. Ein symptomatisches Beispiel hierfür sei das Zitat von Wilhelm Ockham:

„Dann kann jeder Wille sich dem göttlichen Befehl fügen: aber Gott kann auch befehlen, so dass der erschaffene Wille ihn zu hassen beginnt, d.h. der geschaffene Wille kann Glück und das definitive Ziel ausschlagen. Außerdem kann alles, was eine rechte Tat in diesem Leben sein kann, auch im Himmel eine solche sein. Der Hass gegen Gott kann in diesem Leben eine rechte Tat sein, wenn er ein Befehl Gottes ist, also ist er es auch im Himmel“⁴.

Nach dieser Konzeption konstituiert Gott die Freiheit des Menschen nicht, sondern dämpft sie, indem er auch Unwahrheit und Unrecht befehlen kann. Solch ein nominalistisches Gottesbild hat selbstverständlich Widerspruch erzeugt. In diesem Kontext war der Widerstand gegen Gott ein Akt humaner Selbstbehauptung⁵.

Der zweite Faktor, der den Untergang des alten Weltbildes beeinflusst hat und das autonome Verstehen der Realität förderte, waren die Spaltung der Kirche im Westen und die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts.

„Das Christentum war damals gar nicht mehr in der Lage, die geistige Einheitsklammer Europas zu sein; im Gegenteil, es war Anlass zu Hader, Zank und Krieg, welche die Gesellschaft an die Grenze des völligen Ruins brachte. So musste

³ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983², 30. Kasper bespricht umfangreich die christlichen Wurzeln der Autonomie im Artikel: *Theonomie und Autonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd. I, Mainz 1987, 149–175.

⁴ W. OCKHAM, *IV Sent.*, q. XIV, D, dictum quintum; Zitat nach S.T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg – Paris 1985, 250.

⁵ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 30–31; vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, Mainz 1999, 199.

die Gesellschaft um ihres Überlebens willen die Religion zur bloßen Privatsache erklären und sich auf der Grundlage der allen gemeinsamen menschlichen Natur und der allen gemeinsamen menschlichen Vernunft konstituieren. Die Aufklärung deutete diesen Prozess zugleich als Befreiung (Emanzipation) und als Wagnis, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen (Kant)⁶.

Es ist verständlich, dass das innerlich geteilte Christentum kein Band für die geistige Einheit für Europa mehr sein konnte. Um des Überlebens der Gesellschaft und um des Friedens willen, musste man die Religion zur Privatsache erklären und die allgemeinen Behauptungen als das Maß des Richtigen annehmen. Die Stelle der Religion, nach Verlust ihrer Integrationsfunktion, die sie früher gehabt hatte, haben jetzt die alle Menschen verbindende Vernunft bzw. die vernünftig erkannte Naturordnung eingenommen⁷.

Mit den oben erwähnten Prozessen steht die Geschichte der Entstehung des neuzeitlichen Subjektivismus im Zusammenhang. Die antike und mittelalterliche Philosophie und Theologie hatten in kosmologischen Horizonten die Wirklichkeit nachdenklich betrachtet⁸. Dementgegen wurde diese Perspektive in der Neuzeit beiseitegelassen, um dem Anthropozentrismus Platz zu machen. Jetzt ist der Mensch nicht mehr bloß ein Glied, wenngleich das vornehmste Glied innerhalb er sichtbaren Schöpfung, er ist vielmehr Ausgangspunkt und Horizont für das Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen.

Zu dieser „kopernikanischen Wende“ in der Geistesgeschichte hat René Descartes den Anstoß gegeben. Als Fundament seines Systems hat er das methodische Zweifeln angenommen.

Der Anfang bei sich selbst, als einem Subjekt, das das andere Subjekt versteht (*cogito ergo sum*), wurde zum Anlehnungspunkt für die ganze Neuzeit. Es ist wahr, dass der französische Philosoph, wie die anderen großen Denker einschließlich bis Hegel, sich auf die Gottesidee⁹ berufen hat, man soll aber nicht vergessen, dass es in seinem System zu einer sehr wesentlichen Änderung kommt. Im ersten Moment verläuft der Prozess der Vergewisserung über eigene Kenntnis ganz unabhängig von der Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Die Gottesidee wurde erst sekundär eingeführt, um die Wahrhaftigkeit des Wissens zu garantieren und um die Sicherheit des denkenden Subjektes zu gewährleisten. Sein Denkschema verläuft wie folgt:

⁶ W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 119.

⁷ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 21; W. KASPER, *La Chiesa e i moderni processi di libertà*, „Sacra Doctrina“ 40(1995), 28–29; ders., *Kościół i wolność*, „Chrześcijaństwo w Świecie“ 25(1995), 40.

⁸ Vgl. H.U. v. BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 8–18.

⁹ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 42.

„Ich zweifle, also bin ich... dann existiert Gott... und Gott garantiert die Wahrfähigkeit meines Wissens über die Welt“¹⁰.

Wir sollten uns also nach Kasper eifrig merken, dass es in dem System von Descartes zu einer Umkehr der Denkrichtung im Vergleich zu Thomas von Aquin gekommen ist. Im Gegensatz zu Thomas, der sich an das Schema *exitus-reditus* angelehnt hat, beginnt der französische Philosoph beim Menschen und kehrt zum Menschen zurück und zwar durch die Vermittlung der Gottesidee¹¹. Die Folge hiervon ist die Funktionalisierung der Gottesidee von Descartes. Auf diese Weise hat die Epoche des philosophischen Subjektivismus begonnen, in der dem Menschen die Rolle des Ausgangs- und Bezugspunktes in der ganzen Realität zugewiesen wurde.

Der anthropologische Durchbruch, von Descartes angefangen, hat seine Fortsetzung in der Philosophie von Immanuel Kant gefunden, der dem neuzeitlichen Prinzip der Subjektivität die definitive Gestalt gegeben hat. Kurz gesagt, der deutsche Philosoph begründet die Autonomie durch die unveräußerliche Würde der menschlichen Person, was zu seinem zweifellosen Verdienst wurde, er trennt aber auch gleichzeitig die menschliche Autonomie von ihrem theonomen Fundament. In dieser Perspektive gibt Kant der Gottesidee nur eine funktionale Bedeutung, weil er sie den Prinzipien der autonomen Ethik und der Kriterien der Brauchbarkeit unterstellt hat¹².

2. DIE KONSEQUENZEN DER MARGINALISIERUNG DER GOTTESIDEE

Welche Konsequenzen hatte dies für das neuzeitliche Bewusstsein? Während es in der ganzen christlichen Tradition um die Vergöttlichung des Menschen ging, kümmert sich die neuzeitliche Epoche um seine Humanisierung. Es geht um die Optimierung des Humanums, um Glück, das man nur dank Gott erreichen kann, dass sich aber nicht in Gott befindet. Wenn nach Thomas von Aquin Gott der definitive Sinn und das höchste Glück des Menschen ist, dann ist in der neuzeitlichen Epoche, nach Immanuel Kant, der Mensch ein Ziel in sich selbst und Gott dient lediglich dem Glück des Menschen. Gott ist im Grunde genommen nur ein Mittel, um das Ziel des Menschen zu erreichen¹³.

Die fortschreitende Affirmation der Autonomie des Menschen bei gleichzeitiger Funktionalisierung der Gottesidee führt andererseits zur Selbstvergötterung des

¹⁰ Vgl. E. MORAWIEC, E. ZIELIŃSKI, *Descartes René*, in: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, Bd. III, 1194.

¹¹ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 159.

¹² Vgl. ebd. 162.

¹³ Vgl. ebd. 161–162.

Menschen. Vom philosophischen Standpunkt aus konnte die Selbstvergötterung des Menschen auf die Weise erfolgen, dass man den Menschen zu einem Moment Gottes machte, so wie in dem pantheistischen System von Baruch Spinoza; oder Gott zu einem Moment des Menschen machte, so wie in dem Reduktionsanthropotheismus von Ludwig Feuerbach¹⁴. Die Ansichten von Feuerbach haben einen sehr großen Einfluss auf verschiedene Denker des 19. Jahrhunderts gehabt, u.a. auf Karl Marx, Friedrich Engels, Michail Bakunin und Sigmund Freud, die sie entwickelt und verbreitet haben. Die definitiven Konsequenzen der emanzipierten Autonomie zeigt schon im 19. Jahrhundert Friedrich Nietzsche. Der deutsche Philosoph hat einen eigenartigen Beitrag geleistet durch seine Kritik der Metaphysik und Ethik, als auch durch seinen Aufruf, Autonomie und Entwicklung der eigenen Persönlichkeit zu suchen.

Nietzsche entledigt sich aber der Hilfskonstruktion, die in der Konzeption Kants „Gott“ bedeutete und so – über den neuzeitlichen Ansatz hinausgehend und durch die Radikalisierung von Feuerbachs Konzeption – kommt er zur Feststellung, dass den Gott, den der Mensch selbst entworfen hat, den kann er auch töten. Tod Gottes bedeutet die wahre Erfüllung der menschlichen Freiheit und den Übergang vom Menschen zum Übermenschen¹⁵. Der Mensch entdeckt hier neue Möglichkeiten und eine Freiheit, die er früher nie kannte. Er kann nicht nur Gott verneinen, sondern auch eine andere gegensätzliche Idee als Gott wählen, wie etwa Sein oder Nichts. Ist der Mensch wirklich Herr seines Schicksals und kann er sich selbst beliebig gestalten?

Bevor wir diese Frage beantworten, versuchen wir nach Kasper in der Form von einer Zusammenfassung etwas näher die Konsequenzen des neuzeitlichen Prozesses der Autonomisierung in dem Bereich der Religion und Anthropologie zu zeigen. Die erste Folge der Emanzipation des Rechts und der Ethik aus dem theologischen Kontext war eine völlig neue Situation der Religion. Wenn früher die Religion eine Prämisse für Ordnung, Recht und Moral war, wird sie seit der Zeit der Aufklärung zu einem nur noch innerlichen Wert, zur Religion des Herzens, zur Sache der subjektiven Frömmigkeit. Das bedeutet, dass man sie in die Privatsphäre weggedrängt und der Beziehung zur Wirklichkeit beraubt hat, wodurch sie die Möglichkeit des Einflusses auf Staatsrecht, Moralität und Gesellschaftsordnung verloren hat. Auf Grund des neuzeitlichen Denkens sind darüber hinaus verschiedenartige Formen des Atheismus entstanden, die die Gottesidee im Namen der Freiheit des Menschen verworfen haben: „Ein allmächtiger Gott darf nicht sein, wenn menschliche Frei-

¹⁴ So die These von WALTER SCHULZ im Buch: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957³; vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 162.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders. *Werke*, Bd. II, ed. K. Schlechta, 127; vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 163.

heit sein soll“¹⁶. Die verabsolutierte Autonomie des Menschen schließt hier total jede Theonomie aus. Georges Bataille versteigt sich zur Feststellung, dass die Negation Gottes die einzige des Menschen würdige Wahl ist, die mit dem vorhandenen Zustand der Sache übereinstimmt¹⁷. Die unzweifelhafte Folge des Atheismus ist entweder Indifferentismus oder die Gestaltung eines Lebensstils, als ob es Gott nicht gäbe (*etsi Deus non daretur*)¹⁸. Deshalb hat das 2. Vatikanische Konzil den Atheismus richtig zu den ernstesten Zeiterscheinungen gerechnet (vgl. GS 19).

Die nächste Konsequenz des neuzeitigen Prozesses der Autonomisierung ist die Umwertung aller Werte, einfach ihre Devaluation¹⁹. Man zweifelt die traditionellen Werte unter dem Vorwand an, dass sie dem gegenwärtigen Menschen nicht mehr angepasst sind. Dies zeigt deutlich das Phänomen, das Postmodernismus genannt wird, der, wie es scheint, auf Ironie beruht: „Ironie, die extrem und allgegenwärtig ist, die alles entkräftet, die auf die Ablehnung jeder Autorität und des Glaubens an die absoluten und objektiven Werte und aller Gewissheiten Europas und seiner Kultur des 19. Jahrhunderts, die als anachronistisch gesehen werden, beruht“²⁰. Das postmodernistische Denken, als Ganzes betrachtet, verrät, neben der Ablehnung aller Werte, eine innere Affinität mit dem Nihilismus. Deshalb charakterisieren unsere Zeit, Resignation, Aufgeben der Hoffnung auf das Finale der Geschichte, eine starke Diesseitsorientierung, Verlust der Ernsthaftigkeit unserer geschichtlichen Existenz als auch Gefühl des Sinnmangels und des Zweifels²¹. Aus diesem Grunde ist Nietzsche immer noch – wie Walter Kasper meint – ein unheimlich aktueller Denker²².

Der Tübinger Theologe, das Problem „Gott und Mensch“ vornehmend, äußert vielfach eindeutig seine Meinung, dass man Gott nicht aus der Weltgeschichte streichen und gleichzeitig erwarten kann, dass alles andere beim Alten bleibt. Schließlich: „Mit dem Geheimnis Gottes entschwindet auch das Geheimnis des

¹⁶ W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 162–163. Diese These repräsentiert den s.g. postulatorischen Atheismus des 19. Jahrhunderts, dessen Hauptautoren sind Nicolai Hartmann, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty und Ernst Bloch (vgl. ders., *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 162; ders., *Jesus der Christus*, Mainz 1992¹¹, 251; R. WINLING, *La théologie contemporaine* (1945–1980), Paris, 1983, 24. Die Problematik der neuzeitlichen atheistischen Humanismus antizipierte – nach Kaspers Meinung – schon der altertümliche Apollinarismus, laut dem in der Vereinigung Gottes mit dem Menschen sich gegenseitig Gott und Mensch begrenzen oder sogar ausschließen (vgl. *Jesus der Christus*, aaO. 251).

¹⁷ Vgl. R. WINLING, *La théologie contemporaine*, aaO. 25.

¹⁸ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 22.

¹⁹ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 61; W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 163.

²⁰ A. KOŁAKOWSKA, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak“ 548(2001), 44–45.

²¹ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, aaO. 252–262; ders., *Misja Europy*, „Przełęcz Powszechny“ 1012(2005), 254.

²² Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 164.

Menschen²³. Die Wahrhaftigkeit dieser Feststellung kann man vom philosophischen und theologischen Standpunkt aus begründen. Gott bedeutet ein definitives Fundament und Ziel des Menschen und der Welt. Wenn man die Wahrheit über Gott aufgibt, dann bleibt die Welt ohne Fundament und Ziel und alles wird zum Unsinn und fällt in die Unendlichkeit des Nichts. „*Der Nihilismus steht am Ende dieser Entwicklung*– stellt Kasper fest. [...] *Der Tod Gottes führt zum Tod des Menschen*. So stellt man gegenwärtig eine entsetzliche Leere, ein Sinnvakuum und Orientierungsdefizit fest, was der tiefste Grund ist für die Daseinsängste vieler Menschen²⁴. Die Schlussfolgerungen des Kardinals, die auf Grund von Nietzsches Gedanken formuliert wurden, finden ihre Bestätigung in der berühmten These des Strukturalismus vom Absterben der Idee vom Menschen, die sowohl in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von Michel Foucault²⁵ als auch in der scharfsinnigen Diagnose der gegenwärtigen Zeiten von Leszek Kolakowski formuliert wurde²⁶.

Außer der Analyse verschiedener Philosophen, haben zahlreiche Theologen, u.a. Henri de Lubac²⁷ und vor allem die beiden letzten Päpste, zur Verteidigung der Heiligkeit Gottes oft das Wort ergriffen. In der Apostolischen Adhortation *Ecclesia in Europa* zeigte Johannes Paul II., dass eine von den gegenwärtigen Ursachen des Hoffnungsverlustes sei, „das Streben, eine Anthropologie ohne Gott und Christus durchzusetzen“ (N. 9). Benedikt XVI. erinnert im ähnlichen Ton wie die oben erwähnten Aussagen daran, dass die Abwesenheit Gottes in der Welt die menschliche Würde bedroht, denn sie hat dann keinen Garanten²⁸. So ist es sichtbar, dass der Versuch der Bildung einer Anthropologie ohne Beziehung zu Gott im Grunde genommen zur Aufhebung dieser Anthropologie durch sich selbst führt. Als Folgerung hieraus versteht man, dass die Moderne vor der Zerstörung ihrer selbst

²³ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 23; Kasper paraphrasiert hier die Äußerung des 2. Vatikan Konzils: „Das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts“ (GS 36).

²⁴ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, aaO. 23.

²⁵ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

²⁶ „Die Abwesenheit Gottes wurde zu der immer offenen Wunde des europäischen Geistes [...]. Der von der Aufklärung mit Freude erwartete Zusammenbruch des Christentums erwies sich – in dem Maße, wie er zustande kam – fast gleichzeitig als Zusammenbruch der Aufklärung. Die neue strahlende Ordnung des Anthropozentrismus, die an Stelle des gestürzten Gottes aufgebaut werden sollte, kam nie“ (*Die Sorge um Gott in unserem scheinbar gottlosen Zeitalter*, in: ders., *Der nahe und der ferne Gott. Nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, Berlin 1981, 10; vgl. ders., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych znartwieniach tak zwanej filozofii religij*, Kraków 1988, 234–235).

²⁷ H. DE LUBAC, *Drame de l'humanisme athée*, Paris 1983.

²⁸ „Wo Gott nicht den ersten Platz einnimmt, wo er nicht als das höchste Gut anerkannt und angebetet wird, wird die Menschenwürde aufs Spiel gesetzt. Daher ist es dringend geboten, den heutigen Menschen dazu zu führen, das wahre Antlitz Gottes, der sich uns in Jesus Christus offenbart hat, zu ‚entdecken‘. [...] In meiner Ansprache an die deutschen Bischöfe erinnere ich daran, dass die Anbetung nicht etwa ‚ein Luxus, sondern eine Priorität‘ ist“ (BENEDIKT XVI., *Angelus*, 28. August 2005, in: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20050828_ge.html [31.12.2009]).

beschützt werden soll²⁹. So zeigt es sich, dass der Mensch nicht mehr im Stande ist, den Schutz seiner Würde, dessen, was tief menschlich ist, zu garantieren, wenn er seine Abhängigkeit von Gott verwirft. Er verliert seine Würde, schafft Gefahr für sich selbst, entwickelt sich nicht übereinstimmend mit dem, was in ihm am edelsten ist, und anstatt frei zu sein, fällt er ins Netz der Kräfte, die ihn fesseln.

3. AKTUELLE HERAUSFORDERUNGEN

Das oben gezeichnete Bild stellt vor der Theologie dringende Aufgaben. Es geht vor allem um ein erneutes Überdenken der Beziehungen Gott-Mensch, Gott-Welt und um die entsprechende Bestimmung des Platzes des Christentums in der gegenwärtigen Welt. Diese Reflexion kann man auf Grund des Bekenntnisses anstellen, das heißt auf Grund der Glaubensdefinition des Konzils von Chalkedon. Diese Aufgaben fordern vom Christentum, das es sich der Neuzeit öffnet, einen Dialog beginnt und an neuzeitlichen Ideen sein Interesse zeigt. So war es leider nicht in der Vergangenheit. Die katholische Theologie war verschlossen, außer weniger Ausnahmen, vor der Annahme des neuzeitlichen Denkens in der Theologie. Das neuzeitliche Denken wurde sehr kritisch beurteilt. Die Kirche, die sich nun auf die kirchlichen Gebiete zurückgezogen hat, hat die Kraft verloren, die Welt zu gestalten³⁰. Kasper ist überzeugt, dass die einfache Erneuerung des mittelalterlichen Gedankens nicht reicht, um die entsprechende Stelle des Christentums in der gegenwärtigen Welt zu bestimmen, auch wenn das die geniale Synthese des Thomas von Aquin wäre³¹. Die Theologie jedoch sucht sich keine passende Epoche aus. Sie soll die Botschaft von der Freiheit den Menschen ihrer Zeit vermitteln und ihnen die Hoffnung begründen, die in uns ist (1 P 3, 15). Eine *theologia perennis*, die im Grundsatz zeitlos wäre, ist in keiner Epoche nützlich. Dies verpflichtet die Theologie heute zu einer kritischen und schöpferischen Aufnahme des neuzeitlichen Denkens³². Wenn sie die Änderungen der Mentalität nicht bemerkt, wird sie die Probleme höchstens nur teilweise lösen³³. Natürlich soll die Theologie in diesem Prozess die philosophischen Denkweisen verwenden, damit der Glaube mit dem

²⁹ Vgl. R. SPAEMANN, *Ende der Modernität?* in: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Hg. P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw, Weinheim 1986, 60; W. KASPER, *La Chiesa e i moderni processi di libertà*, aaO. 12.

³⁰ W. KASPER, *Kościół a współczesna wolność. Ewangelia i prawa człowieka jako podstawa zjednoczonej Europy*, in: *W drodze do Europy*, Hg. L. Horst, Gliwice 1998, 27–29.

³¹ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 166.

³² Ebd. 151, 202.

³³ Vgl. J. SALIJ, *Dlaczego kocham dogmaty?*, in: ders., *Dlaczego kocham Kościół?*, Warszawa 2002, 45.

gegenwärtigen Denken kommunizieren kann³⁴. Das sind Aufgaben, die für die Theologie schwer zu bewältigen sind.

Einen bestimmten Weg hat sich schon im 19. Jahrhundert die katholische Theologie aus Tübingen gebahnt, ihr folgten die Vorbereitungsarbeiten von Maurice Blondel und Joseph Maréchal, eine Pionierrolle von Karl Rahner³⁵ und endlich das 2. Vatikanische Konzil. Die Konzilsväter, die die restaurative, apologetische und polemische Mentalität abgelehnt haben, haben die Möglichkeit der Begründung der Autonomie des Menschen durch der christlichen Botschaft anerkannt, genauso wie den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit und Autonomie der Kultur, die Unveräußerlichkeit der Würde der menschlichen Person und ihrer Freiheit (GS 3 12–17; DHum 1–2). Um den Platz des Christentums in der gegenwärtigen Welt zu bestimmen, soll die Theologie das Erbe der emanzipierten neuzeitlichen Autonomie aufnehmen. Es geht darum – im dreifachen Sinne des Wortes „aufheben“ – ihre unchristlichen Voraussetzungen und Konsequenzen zu kritisieren (*tollere*), ihre latent christlichen Reichtümer zu bewahren (*conservare*) und sie wieder in die christliche Theonomie zu integrieren (*elevare*)³⁶.

4. DER MENSCH IM LICHT DES CHALKEDONISCHEN DOGMAS

Das 4. Ökumenische Konzil, das im Jahre 451 in Chalkedon am Ostufer des Bosphorus stattfand, hat die christologische Synthese der ersten fünf Jahrhunderte vollzogen und für weitere Jahrhunderte wurde es zu einem notwendigen Bezugspunkt. Seine Glaubensdefinition ist ein Wegweiser für alle christlichen Wege, eine Quintessenz der christlichen Botschaft, eine klassische Schule des christlichen Denkens und – wie wir noch sehen werden – ein Paradigma für die Interpretation der ganzen Wirklichkeit, insbesondere für die Relation Gott-Mensch.

In seiner Definition (DH 300–303) lehrt Chalkedon, dass ein und derselbe Sohn, Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch ist, dank der göttlichen und der menschlichen Natur, die er besitzt. Diese zwei Naturen laufen in einer Person zusammen. Die Einung der Naturen führt aber weder zu einer Vermischung dieser zwei Naturen noch nicht zu Veränderung einer von ihnen. „Keineswegs wurde der Unterschied der zwei Naturen beseitigt – betont das Konzil – vielmehr wurde die Eigentümlichkeit jeder Natur gewahrt“ (DH 302). Was bedeutet das in Bezug auf Christus? Das bedeutet, dass Christus nach der der Einung der Naturen wahrhaftiger Gottgeblieben und ein vollkommener Mensch geworden ist. Der Gott-Mensch ist weder Halbgott noch Halbmann. Gott wollte Mensch für die Ewigkeit bleiben.

³⁴ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, aaO. 263.

³⁵ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 201–202.

³⁶ W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 164.

Durch diese Einigung wurde das Menschsein Jesu auf keinerlei Weise vermindert – so wie Eutyches meinte. Der Mensch Jesus hat sich nicht im Schatten des Sohnes Gottes verborgen, Er wurde eher in sein Licht gestellt.

Diese, noch abstrakte Chalkedonfassung der Beziehung von zwei Naturen, ergänzt Kasper – ebenso wie Pannenberg, Rahner und andere Theologen – mit der Reflexion über die persönliche Beziehung des Sohnes zum Vater, die in der irdischen Geschichte von Jesus aus Nazareth offenbart und auf den Seiten des Neuen Testaments beschrieben wurde³⁷. Anders gesagt, Kasper ergänzt die ontologische Interpretation des Konzils durch die geschichtliche und personale Interpretation, die in gleichem Maße die Wahrheit des chalkedonischen Dogmas begründet. Die Einführung der so genannten „Zwei-Naturen-Christologie“ des chalkedonischen Konzils in den breiteren Rahmen der personalen und letztlich trinitarischen Beziehung des Vaters und des Sohnes, sowie die Anstöße durch ein dialogisches Personverständnis, geben nicht nur die Möglichkeit, das Geheimnis der hypostatischen Union Jesu Christi von neuem zu fassen. Es entsteht auch die Möglichkeit in dem Dogma von Chalkedon das Paradigma der Interpretation der ganzen Wirklichkeit, insbesondere des Menschen, der Kirche und der Welt zu finden. In Kaspers Theologie dieses Paradigma bilden – wie zwei Brennpunkte der Ellipse – gleichzeitig die Zwei-Naturen-Lehre und die Einmaligkeit des Verhältnisses zum Vater (Abba-Erfahrung Jesu). In seiner Reflexion zeigt Kasper, dass „in Jesus Christus und in seinem Verhältnis zu seinem Vater und zu uns das Grundmodell und Paradigma des christlichen Wirklichkeitsverständnisses geschenkt wird“³⁸. Das Jesusgeheimnis, das in dem Dogma des Konzils von Chalkedon erfasst und im geschichtlichen und personalen Licht interpretiert wurde, das sich im Zentrum des christlichen Glaubens situert, überstrahlt jeden Bereich der Theologie, insbesondere die Anthropologie, Ekklesiologie und die christliche Spiritualität.

Welchen Zusammenhang hat das mit unserer Reflexion? Jetzt, was sich in Jesus Christus vollzogen hat, hat für uns eine riesengroße Bedeutung. Das Paradigma, das in der chalkedonischen Lehre gesehen wurde, bedeutet, dass wir den Menschen im Lichte des Christusgeheimnisses betrachten können und sollen. Es geht hier nicht nur um die ontologische Definition der Beziehung dessen, was göttlich und menschlich ist, sondern auch um die Berücksichtigung des personalen und heilsgeschichtlichen Ausmaßes, also um den Menschen, der in der Person und der Geschichte von Jesus Christus erschienen ist. Erst anhand dieser konkreten geschichtlichen Verwirklichung des Menschseins in Jesus von Nazareth können wir definitiv

³⁷ Vgl. W. KASPER, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in: *Christologische Schwerpunkte*, Hg. ders., Düsseldorf 1980, 29; ders., *Orientalions in Current Christology*, „Theology Digest“ 31(1984), 111.

³⁸ W. KASPER, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, aaO. 34–35.

antworten, wer der Mensch ist, wer er sein kann und wer er sein soll³⁹. Kurz gesagt, eben die Christologie, die eine unableitbare „Verdichtung“ des Inhalts ist, „buchstabiert das Alphabet unseres Menschseins von neuem“⁴⁰. Man soll also, nach Kasper das theologische Schema der drei Wege (via affirmationis, via negationis, via eminentiae) benutzend, folgendes feststellen:

1. Das Konzil von Chalkedon, die Wahrhaftigkeit und Integrität des Menschseins Jesu Christi bewahrend, hat ohne Ausnahme indirekt die Affirmation der Würde jedes Menschen vollbracht. Die Feststellung, dass Jesus Christus, wahrer Gott, und ein solcher bleibend, zu einem vollkommenen Menschen wurde, bedeutet, dass Gott in keinem Fall eine Bedrohung für den Menschen ist. In der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes, in seiner öffentlichen Tätigkeit, in dem erlösenden Tod für uns alle am Kreuze und in der Auferstehung am Ostermorgen hat Gott sein großes Ja zu jedem Menschen gesagt (vgl. 2 Kor 1, 20). Die Offenheit des Menschen für die erlösende Botschaft des Evangeliums durch Bekehren, Taufe und tiefes Glaubensleben verkleinert nicht sein Menschsein und beraubt ihn nicht aller edlen Werte, die zum Menschen gehören, also seiner Autonomie, Freiheit, Wahrhaftigkeit, Güte, Liebe, Freude, Frieden, Schönheit, Mut und Hoffnung. Das Streben des Menschen zur Einheit mit Gott bewahrt und bestätigt nicht nur diese Werte, sondern – wie wir noch sehen werden – entwickelt sie sogar. Gott, Schöpfer und Erlöser des Menschen ist der erste und der definitive Garant seiner Autonomie. Auf diese Weise entspricht göttliche Erlösungsökonomie, die sich in der Fülle der Zeit in Jesus Christus erfüllt, völlig der Schöpfungslogik „am Anfang“. Denn Gott der Herr hat den Menschen erschaffen als ein freies Subjekt, das fähig ist, das Wort Gottes zu hören und darauf zu antworten. Diese ursprüngliche Absicht Gottes mit dem Menschen dauert weiter. Denn Gott ist ein treuer Gott (vgl. Dtn 7, 9). Diese Absicht findet ihre Realisierung darin, dass Gott Subjektivität und Freiheit auch dann achtet, wenn der Mensch in seiner Wahl sich für ihn oder gegen ihn erklärt (vgl. DHum 11). Um zu dem Problem von Anfang dieses Aufsatzes zurückzukehren, können wir auf Grund unserer bisherigen Überlegungen feststellen, dass die Theonomie die Autonomie nicht ausschließt, sondern konstituiert und ermöglicht. Die richtig verstandene Theonomie ist keinesfalls eine Art von Heteronomie⁴¹. Die Kirche, die die Wahrheit von Jesus Christus bewahrt, sanktioniert das Erbe des abendländischen Humanismus und gibt ihm im Geiste der Lehre von Chalkedon die theologische Letztbegründung⁴².

³⁹ Vgl. W. KASPER, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in: *Wer ist Jesus Christus?*, Hg. J. SAUER, Freiburg im Breisgau 1977, 132.

⁴⁰ AaO. 132.

⁴¹ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 173.

⁴² Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, aaO. 244f.

2. Christus, die Wahrheit über den Menschen, affirmiert den Menschen und offenbart ihm sich selbst, vor allem, dass er ein Geschöpf ist und dank der Gnade Gottes existiert, und seine Berufung. Das alles erfüllt den Menschen mit Freude, weil er die Wahrheit kennt und besitzt. Aber das Treffen mit Christus, weil es sich in der Wahrheit vollzieht, enthüllt zugleich die ganze Wahrheit, die für den Menschen schwierig und unangenehm sein kann. Christi Evangelium erfüllt hier eine prophetische Funktion der Kritik der Werte, die der Mensch vergöttert. Sie ist auch Kritik der Ideologie. Beide können für ihn bedeutender sein, als die Wirklichkeit selbst⁴³. Scharfsinnig umfasst das J. Salij: „Überall, wo Christus erscheint, beginnen die Menschen und Dinge sich in ihrer Wahrheit zu zeigen“⁴⁴. Die Annahme der ganzen Wahrheit ist für den Menschen eine Krise der Selbstbestimmung und des Selbstverständnisses, wenn nicht ein Gericht. Die Wahrheit enthüllt doch die Verlogenheit und Sünde, zeigt die mangelnde Authentizität der menschlichen Existenz als auch die Beschränktheit seiner Wahlen⁴⁵. Man soll aber betonen, dass Wort Jesu immer ein Zeichen der Gnade Gottes und der guten Botschaft für den Menschen ist, unabhängig davon, ob das auf den ersten Blick angenehm ist oder nicht. Wenn Christus dem Menschen zeigt, wie groß seine Sünde ist, weiß der Mensch schon, dass dieser bitteren Wahrheit die Gnade der Vergebung vorausgeht. „Das Kreuz, das die sündige Natur bricht, ist nicht die Kreuzigung des Menschen“⁴⁶. Im Gegenteil, die Gnade der Vergebung und Gabe der Gottessohnschaft, die den Menschen in das Pascha-Mysterium Christi einschließen, befreien ihn von der Verlorenheit in sich selbst und führen ihn hin zum vollkommenen Menschsein.

3. Aus der Lehrformel von Chalkedon von der Bewahrung der Eigenschaft jeder Natur folgt nicht nur, dass in der gegenseitigen Vereinigung weder der Mensch verkleinert noch Gott begrenzt wurde. Darüber hinaus legte das Konzil erstens ein Fundament für das folgende Axiom: „Einheit und Verschiedenheit von Gott und Mensch wachsen nicht im umgekehrt proportionalen, sondern in gleichsinnigen Verhältnis“⁴⁷. Dieses von Rahner formulierte Axiom wurde von den anderen Theologen angenommen. Mit seiner Logik übereinstimmend – wie Kasper meint – können wir näher bestimmen worauf der erlösende Einfluss Gottes auf den Menschen beruht. Zweitens: Die personale Interpretation, die auf dem unübertragbaren einmaligen Verhältnis Jesu zum Vater basiert, öffnet dem Menschen eine neue Perspektive, die gleichzeitig zeigt, wie reichlich er beschenkt wurde.

⁴³ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 219.

⁴⁴ *Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa*, in: ders., *Królestwo Boże w was jest*, Poznań 1980, 60.

⁴⁵ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 207.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, aaO. 208.

„Die Einheit in Jesus Christus ist keine Natursymbiose, sondern die qualitative einmalige und höchstmögliche personale Einheit und Gemeinschaft von Gott und Mensch. Damit ist sie Urbild und Quellgrund unserer Gemeinschaft mit Gott. Durch Glaube und Taufe werden wir Jesus gleichgestaltet und so ‚eingelassen‘ in seine innerste Haltung, in seinen Gehorsam gegenüber dem Vater und in seine hingebende Liebe gegenüber den Menschen“⁴⁸.

Aus den erwähnten Feststellungen folgt, dass der Mensch in Jesus Christus seine definitive inhaltliche Determination bekommt. Das Streben des Menschen nach der Einheit mit Gott drückt ihn nicht nieder und zerstört nicht den Reichtum seiner Natur. Im Gegenteil, je größer die Einheit mit Gott ist, desto größere Eigenständigkeit und Freiheit hat er⁴⁹, die sich konsolidieren und gegenseitig verstärken. Nur in ihm kann der Mensch das wahre Leben finden. Gottes ermutigendes Handeln am Menschen entspricht seiner tiefsten Natur, weil er selber *Freiheit in Liebe* ist, wie die von Kasper bevorzugte Definition Gottes äußert. Christus, der die Freiheit des Menschen respektiert, lädt zu der herrlichen geheimnisvollen Liebesbeziehung ein, die zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geiste herrscht. Der Mensch wird an dieser Einheit vollkommenen Anteil haben, wenn der „neue Himmel und die neue Erde“ (Ap 21, 1) ankommen, aber er kann sich schon jetzt darauf freuen, wie Mystiker und ganz gewöhnliche Christen beweisen, die im Glauben tief verwurzelt jeden Tag leben. Die vertrauliche und lebendige Kommunion mit Gott schließt aber nicht den Menschen in sich selbst ein. Beweis des Bleibens in Gottes Liebe ist die Liebe zu den Menschen: „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (Joh 4, 20). Diese Haltung der Proexistenz, also des Daseins in der Freiheit und Liebe zum Vater und zu den anderen Menschen, lernen wir eigentlich von ihm. Auf diese Weise enthüllt Jesus Christus vor dem Menschen seine erhabene Berufung, öffnet vor ihm neue Horizonte, verbreitet sein Blickfeld, setzt einen breiteren Kreis für seine Interessen und zeigt Chancen für die Schaffung einer menschlicheren Welt.

Eine solche „Erhebung“ und Vervollkommnung ist möglich, weil der Mensch ein geheimnisvolles Wesen ist, das auf die Unendlichkeit gerichtet ist und fähig ist, sich selbst zu überschreiten⁵⁰. Deshalb realisiert sich der Mensch, wenn er sich fürs Neue öffnet, was ihn erhebt, seine Freiheit vergrößert und veredelt. Diese Offenheit und Transzendenz des Menschen können ihre eschatologische und definitive

⁴⁸ W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 232.

⁴⁹ Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, aaO. 208. Kasper definiert ähnlich die Relation zwischen Gott und der Welt: „Die Einheit Gottes und der Welt, wie die Autonomie der geschöpften Wesen, befinden sich gegeneinander im gleichen Verhältnis, und nicht in dem indirekt proportionalen“ (*Jesus der Christus*, aaO. 111).

⁵⁰ Vgl. W. KASPER, *Jesus der Christus*, aaO. 61, 292f.

Bestimmung nur in Jesus Christus finden – genauer genommen – im Pascha d. h. im Übergang Christi vom Tod zum Leben beim Vater⁵¹. Genau hier – in der Transzendenz der eigenen Natur zu Gott und dank seiner Gnade, erreicht das menschliche Wesen seine definitiv tiefste Verwirklichung. In diesem Sinne ist das Werk Jesu Christi nicht irgendeine Ideologie des Bestehenden, sondern eine völlige Neuigkeit und definitive Erfüllung der tiefsten Hoffnung des Menschen⁵².

SCHLUSSWORT

Die oben geschilderte Synthese der Reflexion von Walter Kasper zeigt deutlich, dass die westliche verweltlichte Zivilisation, die Gott marginalisiert und die christlichen Werte aus dem öffentlichen Leben eliminiert, nicht im Stande ist, die Würde des Menschen zu bewahren. In der Krisensituation wollte der Kardinal – übereinstimmend mit den der Theologie gestellten Aufgaben – den gegenwärtigen Herausforderungen entgegengehen und seinen Anteil an der Herstellung einer menschlicheren Welt beitragen. Deshalb spricht er über die edlen Ideen der Würde und Freiheit, die im neuzeitlichen Humanismus enthalten sind, führt den Dialog mit diesem Humanismus, erkennt seinen verborgenen christlichen Reichtum, kritisiert seine unchristlichen Konsequenzen und integriert ihn endlich in das christliche Weltbild. Von der Prämisse ausgehend, dass der Mensch von Natur aus ein Wesen ist, das für die Unendlichkeit geöffnet ist, zeigt er ihm die Erhabenheit seiner Berufung zu Freundschaft und Kommunion mit Gott, die die einzige vollkommene Antwort auf seine tiefsten Bedürfnisse ist. Die vollkommene Begründung seiner Prämisse findet Kasper in der schöpferischen Interpretation der christologischen Definition des Konzils von Chalkedon. Der Kardinal beweist in der Anlehnung an die Lehre des Konzils und erweitert durch die Interpretation des einmaligen personalen Verhältnisses Jesu zu Gott, seinem Vater (Abba-Erfahrung Jesu), übereinstimmend damit, was in Jesu vollkommen wurde, dem vollkommenen Menschen, dass die Einheit des Menschen mit Gott in ihm nichts zerstört, was menschlich ist, sondern es bewahrt und entwickelt. Auf diese Weise, im Geiste der Lehre von Chalkedon, schützt er die Größe der Berufung des Menschen und gibt ihr das definitive theologische Fundament.

Solche Christologie – und allgemeiner gesagt auch systematische Theologie – gibt der Theologie der Spiritualität die Grundlage für die Beschreibung der Realisation des Christumysteriums im Leben der Christen und der Kirche. Dies bildet einen Ausgangspunkt für die Reflexion zum Thema: Verpflichtungen der Christen in der Welt und Entwicklung einer Verbindung der Spiritualität mit der Welt und

⁵¹ Ebd. 227.

⁵² Vgl. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. I, aaO. 206–207.

Lancierung einer Spiritualität der Communio. Das sind Themen, die, die Werte des rein kontemplativen Lebens nicht bestreitend, zeigen, dass man den Sinn – Christ zu sein – nicht in der Flucht von der Welt, sondern in der Tätigkeit findet, sie zu ändern. Andererseits, die Spiritualität – die Erfahrung mit der Doktrin verbindet – kann für die systematische Theologie eine eigentliche Bluttransfusion sein, um ihr den geistlichen Geschmack zu geben.

Die Christologie von Walter Kasper ist also keine Spekulation ohne Bedeutung für den heutigen Christen und das gegenwärtige Europa, das immer wieder nach seinem geistigen Antlitz sucht. Sie ist ein Beitrag zu den Bemühungen, die Welt menschlicher zu machen und die Zivilisation der Liebe herzustellen. Die Annahme der Botschaft, die aus dieser schöpferischen Reflexion folgt, liegt im Grunde genommen im Interesse der gegenwärtigen europäischen Gesellschaften.

Übersetzung aus dem Polnischen Edyta Jurkiewicz-Pilska

STRESZCZENIE

ŁUKASZ KRZYSZTOF KASPEREK OCD

Współczesny proces marginalizacji Boga a przestanie Chalcedońskiego dogmatu (451 r.). Wkład Waltera Kaspera do cywilizacji miłości

W niniejszym artykule omówiono najpierw przyczyny nowożytnych procesów autonomizacji, następnie skutki marginalizacji idei Boga i aktualne wyzwania, w końcu znaczenie zbawcze Jezusa Chrystusa w relacji do człowieka w świetle dogmatu Chalcedońskiego. Refleksje oparto na teologicznym dorobku kard. Waltera Kaspera, wybitnego dogmatyka z Tybingi, przewodniczącego Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijań.

Nakreślona synteza unaocznia, że zsekularyzowana cywilizacja zachodnia – która oddala się od korzeni biblijnych i chrześcijańskich i eliminuje wartości chrześcijańskie z życia publicznego – nie jest w stanie zagwarantować ochrony godności człowieka według swoich założeń. Próby zbudowania cywilizacji prawdziwie ludzkiej w oparciu o zasady demokracji i prawo stanowione – lecz lekceważące przy tym Boga – rodzą, jak się okazuje, nowe formy zagrożenia i zniewolenia dla człowieka.

Walter Kasper, pragnąc wyjść naprzeciw współczesnym wyzwaniom i wnieść swój wkład w budowanie świata bardziej ludzkiego, podejmuje szlachetne idee godności i wolności, zawarte w nowożytnym humanizmie, wchodzi z nim w dialog, sankcjonuje jego ukryte chrześcijańskie bogactwo, poddaje krytyce jego niechrześcijańskie konsekwencje i integruje z chrześcijańską wizją świata. Wychodząc z założenia, że

człowiek ze swej natury jest istotą otwartą na nieskończoność, ukazuje mu wzniosłe powołanie do przyjaźni i komunii z Bogiem jako jedynie adekwatną odpowiedź na jego pragnienia. Najgłębsze uzasadnienie swoich przesłanek znajduje on w twórczej interpretacji definicji chrystologicznej Soboru Chalcedońskiego. W oparciu o jego nauczanie, rozszerzone o interpretację doświadczenia unikatowej relacji Jezusa do Ojca, wykazuje, że – zgodnie z tym, co dokonało się w Jezusie Chrystusie, doskonałym człowieku – zjednoczenie człowieka z Bogiem nie niszczy w nim niczego, co ludzkie, lecz je zabezpiecza i rozwija. W ten sposób broni wielkości powołania człowieka i zapewnia mu ostateczny fundament teologiczny.

Taka chrystologia daje podstawy do opisu realizacji misterium Chrystusa w życiu chrześcijanina i Kościoła oraz stanowi punkt wyjścia do refleksji na temat zaangażowania chrześcijan w świecie i budowania duchowości komunii. Są to tematy, które – nie przekreślając wartości życia czysto kontemplacyjnego – ukazują, że sens bycia chrześcijaninem zawiera się nie w ucieczce od świata, lecz w zaangażowaniu w jego przemianę. Z kolei teologia duchowości, łącząca doświadczenie z doktryną, może być dla teologii systematycznej swoistą transfuzją krwi i nadać jej duchowy smak.

Chrystologia Waltera Kaspera nie jest więc spekulacją bez znaczenia dla dzisiejszych chrześcijan i współczesnej Europy, która nadal poszukuje swego oblicza duchowego. Jest bowiem cennym przyczynkiem na rzecz świata bardziej ludzkiego i cywilizacji miłości. Przyjęcie przesłania, jakie wynika z tych refleksji, leży w interesie współczesnych społeczeństw europejskich.